

## ОЦІНКА ТЕМАТИКИ ЄДНОСТІ БОГА І ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ЄДИНОГО У ФІЛОНА ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО

***Анотація.** Досліджується концептуальне окреслення Філоном сфери трансцендентального Єдиного. Проводиться інтерпретація середньовічного дискурсу про трансценденталії і здійснюється реконструкція філонівського тлумачення тематики про трансценденталії. Простежується еволюція цієї тематики згідно з метафізичним ученням у давньогрецькій філософії.*

***Ключові слова:** трансцендентальний, трансцендентний, трансцендент, Єдине, Істина, Благо, контемпляція, Олександрійська школа, творення*

В даній статті висувається спроба простежити еволюцію думки американських і європейських науковців ХХ ст. щодо тематики трансцендентального Єдиного і єдності Божественної сфери у Філона Олександрійського.

Питання про трансцендентальну Єдиність розкривається в контексті інтерпретацій автора книги Буття (Мойсея), Піфагора, Платона, Аристотеля, стоїків, Ксенократа, Евдора, Алкіма і таких науковців ХХ ст. як Г. Вольфсон, Г. Чедвік, Г. Кремер, Р. Радіче, М. Герл, Г. Вайс та ін.

Гарвардський дослідник Гаррі Вольфсон з-поміж восьми головних принципів філонівського мислення виділяє єдність і єдиність Бога, а також єдиність світу [10, т.І, с.164]. Вчення про єдиність світу опрацьовувалося ще Платоном ([15, «Тімей» 32 с-33 а], а також [31 а-б] стосовно до ідеального взірця), Аристотелем («Про небо» [11, 276 а 18 - 277 б 26]; «Метафізика» [1, 1074 а 31-40], стосовно до єдиного неба), стоїками [8, SVF, II, фр. 530-533], стосовно до вираження усього, що не є простою сумою своїх частин. У Філона вчення про Єдине прослідковується у ряді трактатів (4, *Opif.* 171; *Cher.* 108-112; *Plant.* 7; *Migrat.* 178-180 та ін.).

Згідно з Г. Чедвіком, еkleктичний характер філософії Філона викликаний глибокою вірою в юдейський монотеїзм, що змушувало мисленника займати платонівську позицію, щоб врятувати Божественну трансцендентність [2, с. 155].

Очевидно, що Філон пристосовувався до філософської моделі викладу й означеної теми нашої статті. На нашу думку, ця тема може бути прочитана у ключі метафізики.

Попередником Філона у вченні про ідеї як думки Божі слід вважати Ксенократа. Так, Г. Кремер зазначає, що Єдине у Ксенократа, тобто Монада, є першопринципом реальності, а числа постають у зв'язку з Ідеями [5, с. 39]. Поняття Монади відповідає платонівському Єдиному, а внутрішня сфера трансцендентної реальності якнайкраще знаходить своє вираження у Монаді: «Монада демонструє трансцендентність таким чином, що онтологічні шаблі, які походять від неї, перебувають у ній не зазнаючи жодних перешкод» [5, с. 41]. І далі: «Коли взяти усі три напрямки разом: розташування чисел і ідей між підвалинами Буття і душею світу, характеристику фундаменту як мислення, іманентність трансцендентних чисел у Божественному Умі, що властиві більш пізнім філософам (халдейським оракулам, Нікомахові, Ієроклу), то важко не прийти до висновку, що ці три течії зближуються між собою в основному. Вони узгоджуються у тому, що Монада-інтелект, оскільки є мислячою, містить у собі світ архетипів, Чисел-ідей і образів і тим може протиставитись до космосу, душі світу, як цілісність, що охоплює трансцендентну сферу» [5, с. 42].

Ксенократівська ідея Монади як мислячої цілості, що включає в собі трансцендентні ідеї і світ чисел неодмінно суперечила піфагорейсько-платонівській традиції, що розвивала це вчення.

Справді, на означення основних атрибутів Бога Філон обирав епітети Ксенократа з його вчення про Монаду: напр., думка, чоловічий, Отець, цісар, «Теос» (пор.: 3, *Opif.* 88; *Agric.* 78; *Plant.* 33; *Somn.* I 32; *Somn.* I 140) – епітет цісаря, як *nous* (пор.: 3, *Somn.* I 32; *Spec.* III 111).

Проте теж і Евдор Олександрійський опрацював метафізику платонівсько-піфагорівського зразка, де Єдине, Найвищий Бог, перевищує Монаду і Діаду, будучи причиною обох. Евдор розрізняв між трансцендентним Єдиним і підлеглою Монадою, що поставлена у полярне відношення з Діадою. Так само й Філон сприймав Монаду як «образ Бога» (пор.: 3, *Her.* 187; *Spec.* II 76; III 180), а Діаду як «образ матерії» (пор.: 3, *Spec.* III 180).

Італійський дослідник Р. Радіче, на прикладі трьох філонових формулювань у його трактатах, зауважує можливість схематичного зображення відношення між Богом, Єдиним і Монадою [6, с. 256-257]: «Виглядає пов'язаною з Евдоровим твердженням теза про абсолютну трансцендентність Бога (пор.: 3, *Her.* 183); проте коли Філон наважується уточнити арифметичною термінологією цю трансцендентність, прибігаючи до основних понять Монади і Єдиного, то найімовірніші три пари відношень можуть бути виражені у наступний схематичний спосіб:

1. Бог – Єдине  
↓  
Монада } *LA* II 3  
Бог
2. ↓ } *Praem.* 40  
Монада – Єдине  
Бог
3. ↓ } *QG* IV 110  
Монада  
↓  
Єдине

Нам важливо зауважити відношення між Єдиним і Богом, де вбачається залежність Філона від Евдора, як і ті місця з трактування Філона, де Бог урівнюється з Єдиним, називаючись цим іменем.

Поняття «Єдиного» наповнене метафізичним змістом, не дивлячись на тезу Бог-Єдиний у монотеїстичному іудаїзмі. Філон не говорить про Єдине-Бог, а – Бог-Один і Єдиний, виключно з релігійних мотивів. З цим погоджуються більшість дослідників [6, с. 259]. У Філона зустрічається чимало прикладів з використанням епітетів, пов'язаних з Єдиним. (Для епітету *monás*, пор.: [3, *Her.* 183 і *Deus*, 11]; *to en*; *en*, пор.: [3, *LA* II 2] і для *mónos*, [3, *LA*, II 1s.; *Fug.* 71, 92; *Congr.* 105; *Poster.* 183; *Her.* 127; *Somn.*, II 100]). Вже за одну цю відмінність Евдора не можна вважати ані попередником Філона, ані тим, що міг вплинути на нього.

Коли взяти до уваги думку історика Алкіма (1 ст. до Р. Хр.), то, згідно з ним, ідеї існують як вірці (онтологічні причини) реальності, і як предмети людського пізнання. Тут перші населяють світ трансцендентної реальності, а другі – іманентної сфери, будучи тісно пов'язані з думкою.

Алкім повторює думку Платона, коли той ніколи не формулював теорії про ідеї як Божі думки. Бог і Логос у трансцендентному вимірі вперше зустрічаються тільки у формулюванні Філона. До нього ніхто про це виразно не говорив. Завдяки Сенечі ця доктрина набула великого розголосу [6, с. 301].

Все ж на шпилі філонівської метафізики не здійснюється Єдине, хоч і Божествен-

не, а найдинамічніший і безмежно всемогутній Бог. Він не відрізняється від законів природи, але й не підлягає їм, як не підлягає Благу, що є нормативним принципом. Він сповнений своєї волі, і ніхто її не обмежує. Як підкреслює Філон, «Бог вільний у виборі між добром і злом, проте волить тільки Благо» (3, *Spec.* IV 187). Тут не зауважується парадоксу. Це Благо як ідею створив він сам, Бог, як джерело моралі. Сотворення фізичного світу супроводжується сотворенням світу ідей, які беруть участь у абсолютній трансцендентності Божественної природи (пор.: 3, *Spec.* I 329: *Cher.* 51).

Отож у вченні про ідеальну трансцендентальну реальність Філон Олександрійський опирається на дві фундаментальні концепції: біблійну (Мойсеєву) і античну (Платонівську). Сам Платон чітко і систематично не виклав концепції про ідеальний світ, тому його вчення підлягає реконструкції з боку дослідників. Те саме можна сказати й про вчення Філона про ідеальний космос. А тому тут ми змушені провести порівняльний аналіз вчення Платона і Філона, позаяк у останнього зауважується майже пряма залежність від афінського мисленика, і так само не зустрічається хоч якась спроба систематичного викладу. Філон всеціло поглинутий думкою про Божественну трансцендентну реальність, і тільки при її спогляданні не можна не відкрити правду про трансцендентальні властивості цієї Вищої реальності. Філон наділяє Бога єдиністю, єдністю, вдаючись до азів числового символізму, що дозволяє говорити про нього як про знавця Платона у цій теоретичній площині.

Як відомо, платонівська концепція Єдиного, розвинута у діалозі «Парменід» [14, 137 с – 142 b] дає змогу задовільно відповісти на питання походження буття і реальності. Будучи безкатегорійним, позбавленим онтологічних ознак, Єдине є протиставленням до всього складеного з частин. Єдине позбавлене складових елементів, воно не є множинне, як не є й ціле. Відсутність навіть цієї останньої ознаки, дає привід вважати його безпричинним і безконечним. Маючи початок і кінець як свої складові елементи, Єдине не було б одним, а тому, воно позбавлене будь-яких кількісних елементів. Єдине не має й якісних ознак, воно не займає простір, є нерухоме, незмінне, бо під рухом розуміється зміна, а відсутність множини унеможлиблює будь-яку перемену у Єдиному. Єдине не можна ні з чим порівняти, воно є поза буттям як таким. Єдине – це ніщо з того що існує, воно невимовне, бо до чого ж його порівняти? Єдине – трансцендентна реальність до всього існуючого. Воно й Благо, зауважує Платон у книзі «Держава» [13, VI, 505 ab]), початок усього [13, 509 b, VII 524 e, 525 e, 526 a], сонце, що уможлиблює споглядання суцього [13, 508 a – 509 d], джерело поставання суцього [13, 510 b, 533 c-d] та джерело краси [13, V 476 a, 479 a; VI 507 b, X 596 a]. Існує ще чимало інших спроб у Платона виразити ідею Єдиного у інших місцях діалогів, про що неодноразово писали дослідники [12, с. 25-26]. Водночас Платон надихнув Плотина на поглиблене вивчення учення про Єдине, і видатний неоплатонік створив цілу еманативну генологічну метафізичну побудову. Погляд Філона не обминув генології Платона з богословських мотивів.

У Філона єдиний Бог є понад монадою, понад єдиним і добром. Виникає питання, чи Єдине є понад категорійним «єдиним і добром», бо коли так, то й у Платона єдине є понадкатегорійною реальністю, трансцендентною до всякого суцього. Коли так, то вчення про трансцендентну реальність знаходить солідне філософське підґрунтя, і не в кого небудь, а у засновника Академії – Платона.

Філон, виступаючи проти політеїзму, неодноразово повторює, що Бог «один і єдиний». Єдиний і по суті простий [3, *Agric.* 54; *Cher.* 27, LA II, 1-11]. Бог – єдиний по чистоті, по неподільності. Він є своїм буттям, абсолютно трансцендентний, поза числовим початком, не є початком числового ряду, бо перевищує будь-яке «ноетичне» число [3, *Deus* 82; LA I 5I; II, 1-3 і далі].

Бог, згідно з Філоном, є самотньою причиною буття, причиною інтелективного і чуттєво-сприйнятливого життя. Мисленник наголошує, що «усе завдячує

своє існування Богові: те, над чим задумується розум, що бачиться зором, що сприймається чуттям» [3, *Fug.* 133].

Для Платона ж, Єдине було умовидно-інтелективне, або – найреальніша ідея Добра. Воно вважалося джерелом як реальності, так і розумового сприйняття ідей.

Для Аристотеля Єдине було «інтелегібільним», Формою по собі, і такими ж були форми, відображення цієї Форми, населяючи умовидну реальність речей. По суті, і в Платона і в Аристотеля «інтелегібільність» у світі розумілась як відображення тієї «інтелегібільності» по собі, що є поза світом поставання, позбавлена його динамізму і сприймалась як абсолютно статична реальність.

Філон перевищив платонівсько-аристотелівську думку по суті, оскільки веде мову про умовидне тіло, що здатне бути носієм безтілесного. Проте не тільки в цьому, а й у іншому: коли говорять про ідеї, то не відділяє їх від Бога, а покладає в самому Богові, в Його Логосі. Про це довідуємось у творі «Про сотворення світу», де власне й зауважується платонівський підхід у мисленні Філона, що змушує нас завжди покликатись на думку Платона і звиряти її з філонівською думкою. Отож у цьому трактаті Філон підкреслює, що Бог тримає перед очима модель того об'єкту, який наважувався утворити, «прагнучи творити (*demiurgesai*) цей видимий світ, спершу творить умовидний першообраз (модель, *proexetupon*), завдяки якому вже творить тілесну реальність, відштовхуючись від безтілесної і Божественнішої моделі» [3, *Opif.* 16].

Тут творча активність Бога зовсім не нагадує Нерухомий Двигун Аристотеля, як і не наслідує платонівську ідею Блага. Бог сповнений бажання творити світ реально, а не «прагне» чогось красивішого або добрішого, що вже перебуває у Ньому самому. Виникає питання: чому ж тоді Філон вдається до термінології своїх великих грецьких попередників? Фактично, у наведеному вище фрагменті космогонія Філон асоціюється з платонівською, викладеною у «Тімеї» [15, 29 е, 30 a-d; 30 с, 31 а, 39 е]. Відомо, що Філон не наважився витворити свій термінологічний апарат, а прибігає до мови стоїків (як у вченні про Логос і Дух). Це було викликано креативною дією Бога, що потребувала для обґрунтування цього нового реального світопорядку слова і тези вже відомих концепцій, будуючи це обґрунтування на значних і ґрунтовних протиставленнях до античних філософів. Так само і тут, Філон побічним чином спричинився до обґрунтування трансцендентальної єдиності, на що його наштовхнула ідея креаціонізму.

Ця ідея не є суто метафізичного характеру, а радше апологетичного і прозелітичного. Задум мисленника стосувався еллінів, до яких була звернена космогонічна картина трактату «Про сотворення світу». Так, Філон в принципі виключає існування двох Богів. Бог Один, Єдиний, Увесь. Він наголошує на єдиності Бога навіть тоді, коли вдається до метафори: «досліди... чи існує два Боги?... Бог істинний є один, але метафорично говориться про богів» [3, *Somn.* I, 228-229]. Слід зважити й на те, що коли Філон пригадує п'ять «найпрекрасніших і найкращих» істин серед перших двох озвучує правду про існування одного Бога: «Є і існує Божество, всупереч (думкам) безбожників, з яких одні вагаються, мають сумнів у Його існуванні, а інші, більш зухвалі, навіть насмілюються говорити, що Його немає, коли про Нього кажуть тільки ті люди, що мають на меті приховати правду за міфічними вигадками. По-друге, – що Бог один, всупереч думкам тих, хто сповідує багатобожжя і не соромиться перенести ганебне керування натовпом із землі на небо». На завершення цього твору Філон повторює цю ж думку: «Хто сприйняв усе це не тільки слухом, а й розумом, хто збагнув у своїй душі дивовижні і безсумнівні положення: що Бог є і існує, і що Він справді Єдиний Суцільний, що Він створив світ і створив його одним, уподібнивши, як вже говорилося, за (ознакою) єдиності Самому Собі, і що Він опікується своїм створінням, – той буде жити блаженно і щасливо, як написано у благочестивому і святому вченні» [3, *Opif.* 170-172].

Аналізуючи трактати Філона напрашується висновок про те, що Логос і Бог пере-

бувають у відношенні Сина до Отця. Один є Бог, що відкривається розуму як та ідея, що відкриває суть іншої ідеї [пор.: 3, QE II, 124 і *Migrat.* 103]. Натомість інший є Бог, як «той що є»: «Суций тільки є» [3, *Somn.* I, 230].

Вертаючись до порівняльної оцінки учення Платона і Філона про трансцендентальну єдність слід торкнутися й гносеологічної її складової. Так, у Платона ідея не є трансцендентно непізнавальними, хоч і розуміються як трансцендентні по своїй природі. Навіть більше, вони абсолютно пізнавальні, тож відмінність між філонівським сприйняттям ідеального космосу очевидна. У Платона Бог творить стосовно до Єдиного і до найвищого взірця, діючи завжди досконало, як тільки це можливо [7, с. 608]. Натомість згідно з Філоном, Благо Бога впливає з Його благодаті, як джерела ласки, тож і сама благодать є сотворена Богом. Можна сказати Бог «благодіє» [6, с. 341]. «Він дарує блага як усьому, так і частинам, з огляду на вічне Благо, думаючи над тим, що торкається його власної блаженної і щасливої природи, поширює благодаті. Коли хтось запитав би, що привело до сотворення світу, я, що взяв цю (думку) від Мойсея, відповів би, що благо всього суцього, яке є давнішим і шляхетнішим з усіх ласк, бо це сама ласка» [3, *Deus* 107-108]. Тож Благо народжується як безкорисливий дар, бо властивою природою Бога є «благодотворительність». Філон неодноразово наголошує, що Бог є істинний і автентичний мир, позбавлений неправди: «Бог є вільною волею, а сотворіння – необхідністю» [3, *Somn.*, II 253]. Бог не потребує руху, будучи Абсолютно трансцендентним: «Оскільки змінні речі посідають таку природу, що змінюються, а Бог, оскільки є нерухомий і незмінний по своїй природі, цього не зазнає. Він той, хто не знає слабості, навіть коли творить усі речі, Він не переходить у вічності на спочинок: бо буття на спочинку – це те, що властиве одному Богові» [3, *Cher.* 90].

Тепер виглядає стає зрозумілою причина єдності світу. Усі речі набирають ваги, завдячуючи тільки Логосу, який є «клеєм і оковами», що надає комплектності і консистентності речам по сутності [3, *Her.* I 88]. Завдяки силі Логосу Бог єднає усі речі. Трансцендентний «Логос – це той невидимий Бог, що пронизує усю тілесну і безтілесну реальність настільки, що здається навіть, що вони утворюють єдину гармонію і єдність» [3, *Her.* 130]. Проте єдність речей ще не дає привід говорити про єдність з Богом найвищої причини цієї єдності. Ідеальний світ по Філону ототожнюється з Божественним Логосом, проте Логос не ототожнюється з Богом: так само, як архітектурний проект не ототожнюється з розумом архітектора. Як зауважує М. Гарл, душа світу, про яку веде мову Платон у «Тімеї», не є причиною єднання і роз'єднання світу, а сама вона, певним чином, залежить від процесів єднання і розподілу [15, 37 а; 4, с. 77]. У томі французького видання творів Філона М. Гарл подає вступну частину, що заслуговує цілої монографії [4, с. 13-162]. Мова йде про «Логос ділитель» і духовність, прочитану у ключі левітів. «Душа світу» у Платона інтерпретується як іманентна до космосу, тоді коли Логос у Філона розуміється як знаряддя розподілу трансцендентної природи [пор.: 3, *Her.* 235 і далі].

Трансцендентальна єдність може розглядатися як одна з головних опор, на яких тримається філонівська метафізика. Вище ми вже торкалися проблеми креаціонізму, що, без сумніву, змушує дивитися на Філона як на оригінального мисленика, хоч і з оглядкою на Мойсееве Біблійне учення. Проте окреслена вище інша оригінальна позиція про трансцендентальну єдність і роль Логоса у єднанні речей дає привід вважати й цю опору однією з основоположних. Так у Г. Вайса натрапляємо на пряму вказівку юдейської теології, що велить розглядати єдність Бога як догму: «Співставлення з космологічними традиціями греко-елліністичної філософії не привело до зведення фундаментальних богословських постулатів, характерних для іудаїзму: в місійних і апологетичних інтересах, такі уявлення – виключаючи їхні богословські наслідки – використовуються з метою зображення фундаментальної космології, яка продовжує бути іудаїстичною. Це стосується єдності і єдиності Бога, як того, що понад усіма відмінностями у своїх окремих деталях обіймає



елліністичний і палестинський юдаїзм» [9, с. 74].

Справді, Філон залишається вірний цій традиції, і відходити від неї він не бажає: «Коли справді Сущє Буття має обличчя, і той, хто хотів би його не зауважити може легко переселитись будь-куди, то як ми пояснимо нечестивий епікуреїзм, чи атеїзм у єгиптян, або міфічні вигадки, що їх чуємо у житті? Обличчя є частиною живого сущого, тоді коли Бог є усім, не має якоїсь частини; коли ж ні, то було б необхідно надати йому інші частини, шию, груди, руки, ноги, як і живіт та чоловічі ознаки, поза безчисленними якісними характеристиками внутрішніх і зовнішніх органів... Але ж Буття не має потреби ні в чому; а тому, коли навіть не має потреби прибігати до частин, то не може мати й самих частин» [3, *Poster.* 2-3]. У трактаті «Хто спадкоємець Божественних речей» Філон пригадує, що теорія про єдність випливає з Мойсеевого учення, а не є відкриттям Геракліта у вченні про протилежності [3, *Her.* 207-214].

Протилежні походять від тієї самої речі, секціїми якої вони відповідно можуть вважатися. Це те, що давно відкрив Мойсей: «майже все те, що є у світі по своїй природі складається з протилежних ознак... Гаряче є протилежне до холодного, сухе до вологого... тілесне сущє до безтілесного, духовне до позбавленого душі... чеснота до гріха тощо. Отож, тлумач реальності природи, беручи до уваги нашу грубість і неакуратність так і тепер показує нам, що розташування кожної речі “лицем до лица” не стосується до речей, які є в цілості, а тих, що існують роздільно: справді, одне ціле єдине є сформованим предметом із двох протилежних, і тільки коли воно розділюється, тоді-то й стають явними протилежності (що його складало)». Відповідно й протилежності світу формують образ Творця, що гармонійно їх поєднує у красиву і захоплюючу картину буття фізичного і етичного космосу.

Науковцями ХХ ст. підкреслюється монотеїстичний характер філософії Філона в контексті збереження трансцендентності Бога в юдаїзмі. На основі діалектичного вчення про монаду і діаду у Філона можна говорити про незалежність Філона від Евдора у вченні про трансцендентальне Єдине стосовно до відношення між Єдиним і Богом, адже Філон не веде мову про те, що Єдине – Бог, а підкреслює, що Бог – Єдиний, виключно у релігійній перспективі. Таким чином, Евдора не слід сприймати як учителя Філона у цьому питанні. У відношенні до ейдологічної сфери – Ідей до трансцендентальної Єдності, зауважується структурна єдність Бога з Ідеями, теорію про які слід розглядати як «думки Бога». Таке вчення вперше зустрічається у Філона стосовно до вчення про Логос. Таким чином напрошується висновок, що жодний з попередників Філона у античній філософії не сприймав Бога (Логос) у трансцендентному вимірі, на основі вчення про платонівські ідеї та вчення про креаціонізм. Так, Ідеї Платона є умовидними і Деміург сприймався як Ум. Ідеї і Деміург розуміються як співвічні із світом. Бог Аристотеля сприймався як Ум, який мислить себе, але не творить ані те, що задумує, ані світ, оскільки він несотворений. На відміну від платонівсько-аристотелівської концепції, яка була винятково вертикальною, Бог у Філона творить як те, що задумує, тобто Ідеї, так і світ, а це – горизонтальний вимір. Згідно з Філоном, тільки Слово Боже набирає ознак креативності, з чого випливає висновок про те, що креативний акт є єдиний, якими є також і сотворений світ (один), і Творець (Бог). У Філона вершиною метафізики є Бог, а не Єдине, яке сприймається як елемент Божества, бо сутнісна причина світу може бути тільки одна, як одним є проєкт світу. В контексті трансцендентальної Єдності можна розглядати і взаємодію між ейдологічним світом і трансцендентним Богом, зокрема, ідею Блага, яка теж сотворена Богом, бо Він виступає не тільки як «космотет», а й як «номотет» (джерело моралі) і ідеї, які, згідно з Філоном, є креативними силами [3, *Spec.* I 329: *Cher.* 51]. Вони беруть участь у абсолютній трансцендентності Божої природи.

Зауважуються розбіжності й у вченні про ідеї у Платона з Філоном. У Платона ідеї по своїй природі розуміються як абсолютно пізнавальні, тоді коли у Філона – вони трансцендентно непізнавальні. Компаративний аналіз учення Філона про со-

творення і мотив сотворення світу, яким виявляється добро створіння, дає привід говорити, що є найдавніша і найвеличніша з благодатей Бога, бо розуміється як ласка в собі (на основі текстів [3, *Deus*. 107-108, *Cher*. 90, *Quis here*. I 88]). Філон визначає поетичний світ як Божественний Логос, але не отожднює Логос з Богом, з того ж приводу, що й розроблений проект не отожднюється з розумом архітектора. В той час, коли концепція «душі світу» у Платона виступає іманентним принципом світу, Логос у Філона є знаряддям поділу в межах тринсцендентної природи.

Позиція Філона зважена і струнка у його логічно-метафізичному дискурсі про онтологічне Буття Бога, коли автор торкається теми про відсутність у Бутті потреби в чомусь (напр., у частинах), що приводить до висновку – Буття не може складатися з будь-яких частин, будучи абсолютно простим.

#### **БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:**

1. Aristotele. *Metafisica*. Testo greco a fronte / A cura di Giovanni Reale, 3 vol., Milano, 1998.
2. Chadwick H. *Philo and the Beginnings of Christian Thought* / H. Chadwick // *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Ed. A. H. Armstrong. – Cambridge, 1967. – [715 p.]. – P. 137-157.
3. Filone di Alessandria. *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*. Testo greco a fronte ; [A cura di Roberto Radice, con la collaborazione di Clara Kraus Reggiani e Claudio Mazzarelli. *Monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice*. Presentazione di G. Reale] / Filone di Alessandria. – Milano: Bompiani, 2011, [2]. – 1946 p. – (Il pensiero occidentale).
4. Harl M. *Philon Quis rerum divinarum heres sit* / Marguerite Harl // *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*. [introd., traduct., et notes par M. Harl]. – T. 15. – Paris: Cerf, 1966. – [346 p.]. – P. 13-162.
5. Krämer H. *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin* / Hans Joachim Krämer. – Amsterdam: Schippers, 1967, [2]. – 480 s. [Філонові присвячені стор. 266-284].
6. Radice R. *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria* / R. Radice. – Milano: Vita e pensiero, 1989. – 445 p.
7. Reale G. *Per una nuova interpretazione di Platone* / G. Reale. – Milano, 1997, [20]. – 933 p.
8. *Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*. Testo greco a fronte / antichi ; [Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice]. – Milano: Rusconi, 1998. – 1666 p.
9. Weiss H. F. *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums* / Hans-Friedrich Weiss. – Berlin: Akademie-Verlag, 1966. – 363 s.
10. Wolfson H. *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*: 2 vol. / H. Wolfson. – Harvard University Press, Cambridge: Mass., 1948, [2]. 1 vol. – VIII, XVI, 462 p.; 2 vol. – XIV, 531 p.
11. Аристотель. *О небе* [Пер. с древнегреч. А. В. Лебедева] / Аристотель // Аристотель. *Собрание сочинений в 4-х томах*. – М.: Мысль, 1981.– .– Т. 3. – 1981. – 613 с.
12. Лосев А. Ф. *Словарь античной философии. Избранные статьи* / А. Ф. Лосев // Ред. И. И. Маханьков, А. А. Яковлев. – М.: Мир идей АО Акрон, 1995. – 232 с.
13. Платон. *Держава* / Платон [Пер. з давньогрец. Д. Коваль] // Платон. – К.: Основи 2000. – 355 с.
14. Платон. *Парменид* [Пер. с древнегреч. Н. Н. Томасова] / Платон // Платон. *Собрание сочинений в 4-х томах*. – М.: Мысль, 1994.– .– Т. 2. – 1993. – 528, [2] с. – (Философское наследие. Т. 116).
15. Платон. *Тимей* [Пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева] / Платон // Платон. *Собрание сочинений в 4-х томах*. – М.: Мысль, 1994.– .– Т. 3. – 1994. – 654, [2] с.

#### **REFERENCES:**

1. Aristotele. *Metafisica*. Testo greco a fronte / A cura di Giovanni Reale, 3 vol., Milano, 1998.
2. Chadwick H. *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Ed. A. H. Armstrong. – Cambridge, 1967. – [715 p.]. – P. 137-157.
3. Filone di Alessandria. *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*. Testo greco

a fronte ; [A cura di Roberto Radice, con la collaborazione di Clara Kraus Reggiani e Claudio Mazzarelli. Monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice. Presentazione di G. Reale]. – Milano: Bompiani, 2011, [2]. – 1946 p. – (Il pensiero occidentale).

4. Harl M. Philon Quis rerum divinarum heres sit, Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. [introd., traduct., et notes par M. Harl]. – T. 15. – Paris: Cerf, 1966. – [346 p.]. – P. 13-162.

5. Krämer H. Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. – Amsterdam: Schippers, 1967, [2]. – 480 s.

6. Radice R. Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria. – Milano: Vita e pensiero, 1989. – 445 p.

7. Reale G. Per una nuova interpretazione di Platone. – Milano, 1997, [20]. – 933 p.

8. Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim. Testo greco a fronte; [Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice]. – Milano: Rusconi, 1998. – 1666 p.

9. Weiss H. F. Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums. – Berlin: Akademie-Verlag, 1966. – 363 s.

10. Wolfson H. Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam: 2 vol. – Harvard University Press, Cambridge: Mass., 1948, [2]. 1 vol. – VIII, XVI, 462 p.; 2 vol. – XIV, 531 p.

11. Aristotel'. O nebe [About sky] / Aristotel'. Sobranie sochineniy v 4-kh tomakh [Works in 4 volumes]. – M.: Mysl', 1981.– .– T. 3. – 1981. – 613 s.

12. Losev A. F. Slovar' antichnoy filosofii. Izbrannyye stat'i [Dictionary of ancient philosophy. Featured Articles]. – M.: Mir idey AO Akron, 1995. – 232 s.

13. Platon. Derzhava [State]. – K.: Osnovy 2000. – 355 s

14. Platon. Parmenid [Parmenides] / Platon. Sobranie sochineniy v 4-kh tomakh [Works in 4 volumes]. – M.: Mysl', 1994. – T. 2. – 1993. – 528, [2] s.

15. Platon. Timey (Timaeus), Platon. Sobranie sochineniy v 4-kh tomakh [Works in 4 volumes]. – M.: Mysl', 1994.– .– T. 3. – 1994. – 654, [2] s.

**Завидняк Б. Т.**, доктор философии PhD, кандидат философских наук, Украинский католический университет (Львов, Украина), E-mail: Zavidnyak@gmail.com

**Оценка тематики Единства Бога и трансцендентального Единого у Филона Александрийского.**

*Аннотация.* В исследовании рассматривается концептуальное осмысление Филоном сферы трансцендентального Единого. Осуществляется интерпретация средневекового дискурса о трансценденциях и производится реконструкция филоновского толкования тематики трансценденций. Прослеживается эволюция этой тематики согласно с метафизическими учениями древнегреческой философии.

*Ключевые слова:* трансцендентальный, трансцендентный, Единое, Истина, Благо, созерцание, Александрийская школа, творение.

**Zavidniak B.**, Doctor of Philosophy, PhD in philosophical sciences, Ukrainian Catholic University (Lviv, Ukraine), E-mail: Zavidnyak@gmail.com

**The Valuation of the Unity of God and Transcendence of the One in Philo of Alexandria.**

*Abstract.* This research examines Philo's conceptual understanding of the sphere of the transcendence of the One. The article interprets the medieval discussion about transcendence and reconstructs Philo's interpretation of transcendence. It traces the evolution of this theme pursuant to the metaphysical studies of ancient Greeks Philosophy.

*Key words:* transcendentality, transcendence, the One, the Truth, the Good, contemplation, Alexandrine School, creation.