

Богдан Завідняк

## ТРАНСЦЕНДЕНТНА РЕАЛЬНІСТЬ У ФІЛОНА ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО

*У статті розробляється концепція трансцендентності у Філона Олександрійського через окреслення характеру відношень між трансцендентною сферою Бога і духовним світом людини. Розкривається роль Філона у творенні ключових тем природної теології, таких як докази існування Бога і атрибути Божества.*

**Ключові слова:** трансцендентальний, трансцендентний, трансцендент, контемпляція, міграція, семантика, творення.

**Zavidnyak B. The transcendental reality in works of Philo of Alexandria**

*In this article the conception of transcendental in Philo of Alexandria through finding the character of relations between the transcendent sphere of God and spiritual world of human being is developed. The Philo's role opens up in creation of the key themes of the naturalistic theology, such as proofs of God existence and attributes of God.*

**Keywords:** transcendental, transcendent, contemplation, migration, semantics, creation.

**Завідняк Б. Трансцендентная реальность у Филона Александрийского**

*В исследовании разрабатывается концепция трансцендентности у Филона Александрийского через выяснение характера отношений между трансцендентной сферой Бога и духовным миром человека. Раскрывается роль Филона в создании ключевых тем натуралистической теологии, таких как доказательства бытия Божия и атрибуты Бога.*

**Ключевые слова:** трансцендентальный, трансцендентный, трансцендент, контемпляция, миграция, семантика, сотворение.

Зростання інтересу до філософсько-релігійних студій викликає потребу в ознайомленні з фундаментальними джерелами філософської класики. Одним із таких класичних авторів є Філон Олександрійський. Без творчого спадку Філона не можна уявити правдивої теодицеї, бо саме він звернув увагу на дві її ключові теми: існування Бога і його атрибути.

Відгуки таких науковців, як Гаррі Вольфсон, Жан Даніелу, Ервін

Гуденаф, Семюел Сендмел, Девід Рунія, Девід Вінстон, Баттіста Мондін, Роберто Радіче, Генрі Чедвік, Джон Діллон, Кеннет Шенк та ін., які вже стали класичними, дають змогу самостійно оцінити правоту філософсько-богословських поглядів Філона. Російською мовою про його спадщину писали В. Іваницький, С. Трубецкой, М. Муретов та ін. У цьому контексті важливим є осмислення співвідношення філософської і богословської складової, герменевтики і семантики у метафізичному амб'єнті Філона Олександрійського. З іншого боку, важливим елементом дослідження у природній теології Філона є його поділ проблематики Божества на дві частини: дослідження доказів існування Бога і його атрибутів. Останнє важливе ще й тому, що запропонований Філоном метод природної теології дав поштовх усім важливим теодицейним напрямам, чим сам Філон спричинився до побудови християнської філософії. З огляду на важливість філонівського методу, доцільно було провести реконструкцію його поглядів, обравши для інтерпретації ділянку трансцендентного у семантичній сфері філософсько-богословської творчості Філона.

Враховуючи ступінь наукової розробленості теми, метою статті визначено розкриття філософсько-онтологічного виміру трансцендентного в семантичному просторі Філона Олександрійського. Стаття покликана звернути увагу як на метафізичний вимір трансцендентного Бога у природній теології Філона, так і на онто-етичний вимір “трансцендентного” у його антропологічних підходах.

Тут цитати з Філона у перекладі автора статті подаються за оксфордським десятитомним виданням творів Філона під керівництвом Ф. Г. Колсона [1]. У статті використано фрагменти докторської дисертації автора, що була захищена в 2001 р. в Папському університеті Урбаніана в Римі [13].

На побудову обґрунтувань Філона Олександрійського відчутний вплив справили платонівські докази існування Бога. Як відомо, Платон ввів слово “Теос”, вжив слово “Отець”, засвідчуючи ним постать Бога стосовно до світу, якого розглядає як “Сина”. Тут виразно простежується пантеїстичний підхід до трактування божества. Проте це окрема тема, і ми її тут не торкаємось. Крім того, у Філона монотеїстичний погляд, націлений на сферу трансцендентного Бога. Трансцендентний Бог цілковито незбагнений, послуговується у своїх діях низкою посередників (Логос, Пневма, Софія, Ідеї, Сили тощо). Посередники введені для того, щоб усунути будь-яку спробу звинуватити Бога у творенні зла. Теми відношення Бога до зла у цій розвідці ми теж не порушуємо, з огляду на її винятковий характер у природній теології

олександрійської думки. Отож, у трактаті Філона “Про особливі закони” знаходимо доказ, що ґрунтується на порядку космосу і відповідає думці Платона: “У розмислах про Бога розум філософа одразу стикається з двома найголовнішими питаннями: по-перше, чи загалом існує Божество (причиною сумніву тут може бути поширене безбожництво, найбільше з лих); по-друге, що таке Божество за сутністю? Відповісти на перше питання не складно, а ось на друге – не просто важко, а майже таки неможливо. Проте слід розглянути обидва питання. Перш за все, творіння завжди наділені властивістю вказувати на творця. Хіба хто-небудь, побачивши статую чи картину, не звернеться думкою до скульптора або художника? Хіба, бачивши одяг, судно або дім, не подумає про шевця, суднобудівельника або зодчого?” (Срес. I, 6, 33-35).

З огляду на наведене вище міркування Філона, бачиться залежність цього мислителя від теоретизування Платона чи неоплатоніків. Але це зовсім не значить, що Філон належав до неоплатоніків, чи медіоплатоніків, у яких характерною рисою вчення було обґрунтування існування Монади та Єдиного Бога. У своїх вишуканих теоретизуваннях він з однаковим успіхом послуговується висновками Анаксимандра, Геракліта, Ксенофана, піфагорейців, стоїків. Відомо, що його життя припало на період медіоплатонізму та на Різдво Ісуса з Назарету. Жив і навчав мислитель у Єгипті, в Олександрії. На той час цей поліс славився як духовний центр, де жила і творила спільнота зеллінізованих юдеїв, яким випала відповідальна місія зблизити віру їхніх батьків з філософією еллінів.

Що ж нового у тлумаченні світу ідей міг запропонувати Філон?

Спершу, він вбачає в Мойсеєві найбільшого мудреця і філософа, який задовго до греків пізнав Істину. Йому він присвятив окрему працю “Життя Мойсея. Тоді, виношує у своєму серці віру в Бога єдиного і самотнього істинного, живого і особового. Але є ще одна прикмета, якої не знали греки про Бога. Цей Бог абсолютно трансцендентний по відношенню до космосу, Бог Книги Виходу (3, 14) грецького тексту Септуагінти. Він є недосяжний для розуму, найкращий, найдосконаліший, і звісно ж, згідно П’ятикнижжя, – Творець світу, але й світу Ідей, які Від Нього сотворені; як і Мислячий Дух, Софія, Логос і Сили Божі. Щоправда, Філон не вважає, що Бог таки все сотворив сам, оскільки Він є тільки справжньою причиною Добра, тож не несе відповідальності за зло. Адже Істинний Бог у концепції Філона є “Сущим Богом” Книги Буття. Слід враховувати в акті сотворення дію посередників, на котрих припадає функція оформлення матерії, адже, згідно античної парадигми, якій залишається вірний мислитель, Бог не виступає її

творцем. Філон навчав, що Бог творить тільки ангелів і людські душі, сама ж матерія є несотворена, тобто вічна. Платон відводив Деміургові функцію оформлення матерії, а Аристотель, з метою зберегти божественну трансценденцію, відмовився припустити феномен сотворення. Тож Бог і матерія залишалися найвищими началами реальності, згідно Аристотеля, до яких Платон приєднував ще світ ідей “Гіперуранія”.

Щоправда між науковцями немає згоди в цьому питанні. Одні вважають, що Бог таки створив невпорядковану матерію, яку згодом впорядкував (Г. Вольфсон. Другий том твору Вольфсона присвячено доказам існування Бога у Філона, серед яких виділяється містичний доказ від “чіткого бачення” Божества [12, т. 2, с. 83]. Цей доказ, на думку Вольфсона [12, с. 306-310], ляже в основу онтологічного аргумента), інші дотримуються думки, що Бог від вічності її впорядкував і вона є побічним витвором Його творительного задуму (Д. Вінстон, Г. Стерлінг) [10, с. 10-12; 9, с. 15-41]. Таким чином, виходить, що світ існує вічно. Роберто Радіче схиляється до сумніву коли-небудь розкрити цю загадку [6, с. 236]. Тут можна тільки припустити, що оскільки Філон мав на меті підкреслювати велич Бога, наділяти Його Всесильністю і трансцендентністю, то будь-яка форма творення є під силу Богові. Виділяючи силу божества навіть у Логосі, тим самим Філон припускає, що назви “Бог” і “Господь” – це тільки чіткі імена Бога, з якими знайомиться розум людини через світ. Але й ці імена є Божим витвором, і не здатні передати всю красу і велич трансцендентного Бога. Ще вище, ніж за океаном Ідей і за космосом сил Логосу є незрівнянно віддаленіший і осяяний славою Бог Любов, якому під силу абсолютно все.

Зауважується певна оригінальність у доказі Філона, базованому на аналогії між будовою людини і структурою всесвіту, оскільки людина окрім тіла має душу, над яким вона панує. Те саме має відбуватися і у всесвіті, інакше буде абсурдом те, що “найгарніший, найвеличнійший, найдосконаліший витвір, якого всі інші речі є тільки частинками – був би без господаря” (De Abr. 16, 75).

Також слід звернути увагу на доказ, що його наводить Філон у творі “Про провидіння” (I, 25): “Як може хтось бути передбачливим без провидіння або розумним без мудрости? Та коли ніхто не в силі бути передбачливим або розумним без провидіння і мудрости, то в кожному разі має бути якесь суще, передбачливе і мудре, від якого спочатку вони й отримали у посідання ці якости” [10, II, с. 1111].

Думку про Бога у Філона слід розглядати у комплексі з темою єднання з Богом і проведення духовного життя. Для цього філософ оперує концепціями “посередника” між Богом і людиною, “перевищен-

ням” (“меторіос”) і “переселенням”. Відомо, що перу Філона належить книга “Про споглядалне життя”, в якій, що цікаво, він засвідчив діяльність перших християн у Єгипті. У ній мислитель писав про так званих “терапевтів”, тож, євангелист Марко саме в Єгипті розпочавши благовістити Христову Новину небезпідставно наводить слова Ісуса Христа: “Лікаря треба не здоровим, а хворим. Я не прийшов кликати праведних, а грішних” (Марко 2, 16-17). (Цю думку висунув Евсевій Кесарійський у своїй “Церковній історії” на поч. IV ст. [7, с. 11]). Щире захоплення з боку перших християн постаттю та творчістю Філона Олександрійського можна пояснити зусиллям пов’язати Благу Новину Ісуса Христа з діяльністю найавторитетніших представників греко-римського світу, включно з діячами юдейської спільноти [7, с. 13].

Отож у творі “Про втечу” Філон чітко вказує на трансценденталізм Бога:

“Люди обожнюють субстанційну річ позбавлену якості, форми і фігури, не знаючи, якою є її дієва причина (...), залишаючись у повному незнанні про Найвище Начало, яке є першим і єдиним, пізнати і співжити з яким за будь-яку ціну є життєво необхідно” (De fuga, 8).

Або ж у трактаті “Про жертвоприношення” читаємо:

“Дійсно, ми не можемо виготовити скарб в нашій душі, не перерававши ту фундаментальну підставу, яка виражає цінність Причини, тобто те, що “Бог не є як людина” (Чис. 23, 19), щоб перевищити будь-яке людське зображення” (Sacrif. 94-97).

Трансцендентність Бога Філон відстоює у низці своїх екзегетичних книг. Яких тільки епітетів, метафор, оксюморонів він не вживає, до яких лише алегорій та символів не вдається, щоб виразити цю найсильнішу назву з назв Бога. Так, у книзі “Життя Мойсея” Бог промовляє: “Перш за все скажи їм, що Я є Той, Хто є, тому що, звернувши увагу на відмінність між буттям і небуттям, нехай затамлять, що мене не можна назвати жодним ім’ям, а мені належить тільки буття” (Mos. 1, 75).

В трактаті “Про незмінність Бога” мислитель підкреслює, що ми в силі пізнати тільки те, що Бог є, але суть Бога залишається поза сферою нашого розуміння:

“Дуже важливе зауваження знаходиться у пророків: “Бог не такий як людина”, але й не як небеса, чи світ: адже вони є сотвореними формами, і постають перед нашими органами чуття, тоді коли Бог не пізнається нашим розумом; але це не можна сказати про пізнання Його дійсного Буття. Ми схоплюємо Його існування, але поза ним більш нічого” (Deus. 62. Порівн. : Praem. 39-40).

Перу Філона належить окремий трактат “Про Бога”, щоправда, до

нас дійшов тільки фрагмент, і то на вірменській мові. Він містить пояснення на 18-й розділ Книги Буття (Втор. 4, 24) [2, с. 187].

До цієї ж думки схиляється Філон у книзі “Про нащадків Каїна”:

“[Коли ми говоримо], що Буття можна побачити, то ми вживаємо ці слова не в буквальному їхньому значенні, бо це – вживання слів у невластивому значенні, за допомогою якого той, хто говорить, посилається на кожну з Його сил. Адже Бог насправді не говорить: “Бачите Мене” (бо абсолютно неможливо, щоб Суцый Бог був цілковито схоплений розумом створеними суттими), але говорить у книзі Втор. 32, 39: “Дивіться отже, що я, я – Бог [Бачите, що Я є]” – тобто переконайтеся в моєму існуванні. Для людського розуму цілком достатньо просунутися [у своєму знанні] до розуміння того, що Причина Всесвіту є і існує; скеровувати свої пошуки далі і [намагатися] досліджувати [в Бозі] сутність або якість – це немудрість, яка притаманна тільки яким-небудь далеким часам” (Poster. 168).

Абсолютна трансцендентність Бога дає змогу Філонові вважати, що не варто зближати Бога Творця із сотвореним світом, а слід вибудувати ряд могутніх посередників – безплотних сил (на позір платонівським ідеям, або формам), на яких припала б дія сотворення, мовляв, не личить Богові починати світ із впорядкування хаосу (Spec. 1. 329). У творі “Про сотворення світу” Філон детальніше пояснює чому необхідні посередники у сотворенні світу, адже тоді знімається будь-яка відповідальність з боку Бога за проникнення у світ зла (див.: Orif. 75). Тож під дієсловом “сотворімо” криються співтворці, коли Бог, будучи Володарем всесвіту, наділяє свободою дії саму людину, яка і є автором свого вибору.

Тож скрізь у Всесвіті є Божі Сили, дія яких дає змогу визнати Божу всюдиприсутність, тоді коли Буття самого Бога не лежить у площині світу. Таким чином, Філон виключає будь-яку форму пантеїзму.

Існує чимало цікавих міркувань, якими Філон збагатив і прикрасив світ еллінсько-юдейської філософії. Ось ще один яскравий тому приклад із теодицеїної тематики:

“Мудрець завжди прагне бачити Правителя Всесвіту; кожного разу, коли він проходить стежкою, яка звивається через знання і мудрість, він насамперед стикається з божественними словами, коло яких спершу перепочиває, але пройти залишок шляху він, хоч і мав намір, все ж більше не наважується. Річ у тім, що очі ума його відкрились, і він цілком виразно бачить, що женеться за здобиччю, яку важко ввіймати – бо вона постійно вислизає від своїх переслідувачів, завжди віддалена від них на велику відстань, залишаючи їх завжди

далеко позаду. Звісно, він справедливо вважає, що всі найшвидкіші під небом речі у порівнянні з рухом Сонця, Місяця та інших небесних тіл виявилися б нерухожими. Однак все небо створене Богом, а Творительне Начало завжди знаходиться попереду речі, яку сотворено; звідси необхідно впливає, що не тільки всі інші відомі нам предмети, але навіть те, що перевищує своєю швидкістю все, яким є наш розум, то й він відстав би від сприйняття першопричини на нескінченну віддаль. Але небесні тіла, проходячи повз рухомі предмети, самі теж перебувають в русі, а Бог – що несподіване – випереджує все, сам будучи нерухожим” (Poster. 18).

Слід зауважити, що в цьому уривку Філон, приводячи думку Аристотеля про Нерухомию Першоруху, приділяє багато уваги тому, який вплив сповнює ця Першопричина на Всесвіт. Бог діє у всій сотвореній природі, а Його нерухомисть розуміється Філоном як найдосконаліша і найшвидша форма руху. На трансцендентному рівні Бог залишається віддалений від світу людського буття, і в той сам час – знаходиться дуже близько до людини. Він як Першопричина є поза часом, будучи творцем самого часу. Для Філона, як для всього мислительного світу Давньої Греції, час пов’язаний з рухом небесних тіл. Час став існувати відколи всесвіт почав рухатися, але не слід припускати його вічне існування, оскільки тоді мав би існувати якийсь “першопочаток” руху, ще до існування цього самого руху.

На думку дослідників творчості Філона, філософ першим став вживати стосовно до Бога апофатично-містичні поняття: “неіменований” (akatonomastos), “невимовний” (arrhētos), “незбагнений” (kata pasas ideas akatalēptou) тощо (див.: Somn. 1. 67). Так вважає, зокрема, Кеннет Шенк, висуваючи припущення, що автором ідеї створення апофатичного богослов’я все ж був невідомий попередник Філона [2, с. 99]. Баттіста Мондін [4, с. 434] після того як перерахував і коротко проаналізував атрибути Бога (єдність, простір, безтілесність, досконалість і непорочність, самодостатність, трансцендентність, незмінність, всемогутність, вічність, благо і провидіння), розвинув тематику непізнавальності Бога, в якій деякі суперечливі елементи можуть бути обґрунтовані шляхом розрізнення Філоном “акту вираження Бога” від “акту пізнання його різноманітних атрибутів”. Все ж мислитель, вважає Мондін, наводячи таке розрізнення, дає привід зруйнувати атрибут Божої єдності.

На думку Мондіна, з точки зору онтології, трансцендентність мала б розглядатись як “найвищий принцип”, тоді коли є дискусивною позиція щодо того, яким мало б виглядати гносеологічне начало, тобто поняття, від якого відштовхувався Філон. Натомість слушною є по-

зиція Роберто Радіче, коли він зауважує: “Справді, для Олександрійця: одна річ – ототожнювати Бога з Буттям, про що говорить Об’явлення, а друга – розглядати Бога як Причину, згідно з раціональним обґрунтуванням, яке є найбільшим здобутком Філона (порівн.: Poster. 168). Більше того, трансцендентність не є у Філона властиво поняттям, а одним семантичним цілим якому присвячено численні теми, як біблійного, так і філософського характеру, і до яких можна прийти різноманітними шляхами, та вирушати від них у різних напрямках” [6, с. 466].

Бог розглядається не тільки як онтологічне начало, а й як етичне. Він виступає як трансцендентна норма людської дії. Оскільки Бог є Найвище Благо, то є об’єктом любови; оскільки Господь і Цар карає тих, хто чинить несправедливо (порівн.: Deus. 63 ss.); у обох випадках Він діє так, щоб направити людину на праведний шлях.

Трансцендентність є вибором, на чому спиняється Філон у біблійній книзі “Второзаконня”: “вибирай життя” (Втор. 30, 15-19). У Філона зауважується тісний зв’язок між молитвою і спогляданням (Чис. 6, 5). Тільки Бог веде рефлексивне життя, тому що його задум і мислення є незмінними. Наша воля є мінливою; а тому, можна дійти висновку, що людина, по суті, в цьому значенні не веде рефлексивного життя. Тож Філон доходить висновку, що розумовий шлях є альтернативою до рефлексивного.

У книзі “Бог” (Deus. 49 фрагм.) підтверджується зв’язок між рефлексивним життям і незмінністю Бога, і Філон приходить до того, що предметом цієї рефлексії виступає природа, якою Бог наділив людину. Врешті, Бог, і тільки Він один, має змогу перевищити саме мислення, тобто переосмислити, оскільки тільки в Ньому мислення знаходить свою постійність. Ось мислення, яке триває в часі, згідно з цією книгою: “Бог мислить і думає про нас” не тільки тепер як вперше, а вже чимало часу постійно і точно, “відколи сотворив людину””, тобто мислить над природою, яку Він надав, сотворивши людину: а Він сотворив її вільною і незалежною, з тим, щоб вживала свої здібності діяти згідно зі своєю волею і своїм вибором, із цією метою: з тим, щоб, маючи знання про добро і зло, могла вона схоплювати поняття того, що є морально гарним або потворним, чистим серцем присвячувалась міркуванням над справедливістю і несправедливістю і, загалом, над тим, що походить від чесноти або пороку, та обравши краще з двох речей, вона мала змогу втікати від протилежного” (Deus. 49).

На думку Йозефа Пашера [5, с. 23], який синтезував маршрут “втечі душі” від емпіричного світу, що слідує царською дорогою: подорож душі здійснюється трьома основними шаблями: чуттєвого світу,



духовного і Божого. Останній щабель визначається як справжній містичний висновок цього ряду. Втеча душі є чистим містичним описом “царської дороги”, путівником душі, що заглиблюється в Бога. Це, по суті, образ Бога, що дає змогу стати на “царську дорогу”, тому що сама по-собі душа не змогла б Його пізнати.

Туга за абсолютним Буттям властива тільки філософові (тлумачеві природи, який є синонімом філософа), але не є його заслугою. Тут зауважується особливість хисту Філона: тобто, що не людина мала б здійнятися до Бога, а Бог покликає людину, і кожну людину по-різному, що й розуміється під алегорією Мойсея і Авраама: “Тож, від тієї миті, коли неможливо бачити тягу ума в напрямі до Буття, коли не завдяки отим самотнім, хто тягнувся до самого Буття – кожний, насправді, виразно пізнає тільки те, досвід чого він має – ось Бог створив очі для тіла, видимі образи невидимого ока, які мають можливість скеровуватись в напрямі до етеру” (Plant. 21).

Прекрасні рядки залишив Філон, зображуючи потяг душі до вічності, хоч їх теж можна вважати платонівськими ремінесценціями (з діалогів Теетет, 173 E; Федр, 246; Тімей 91 E). Так, продовжуючи тему книги “Про насадження Ноя”, Філон послуговується платонівським образом “крилатої душі”: “І [ці очі душі], кого окриляє величезне бажання з чіткістю споглядати Буття, не тільки линуть до крайніх меж етеру, а й також переступають межі цілого космосу і нестримно направляються до Непородженого”, вгору, до Божества. Саме з цього приводу Мойсея й було покликано (Лев. 1, 1).

Мудрець, згідно з Філоном, є переселенцем і подорожнім, що емігрував від війни до миру, від “табору” смерті і лихоліть до мирного життя (див.: Евр. 100). У його розпорядженні є тільки розум, завдяки якому можливо досягнути Буття Того, Хто насправді є (див.: Евр. 106-107).

Мудрецеві Бог вручив п’ять дарів: а) споглядання безсмертного, б) розвиток чеснот, в) пророчу мову, г) чесноту як гармонію між внутрішнім і зовнішнім вимірами людини, г) дар бути гідним благословення.

Мудрець – це той, хто потребує у провідники Бога. Коли ж обіцяна земля – це мудрість, то її успадковує мудрець. У книзі “Спадкоємець божества” (§ 313-316) Філон дає відповідь на питання Авраама про спадкоємця. Тож філософ зауважує, що плодом мудрости є “чітке і надійне пізнання Божої мудрости”, якою, остаточно виявляється дія Божого ума, про що описується в теорії про Логос, що виступає “ділителем” (пор. § 128-283).

Спадкоємець – це той, хто вміє переступити як за межі світу, так

і перевищити себе самого: “Той, хто є абсолютним буттям, потягає вгору до Себе, за посередництвом Істини, що стремить по цій дорозі, з тим, щоб можна було пройти по прокладеному шляху навчання: таким є спадкоємство” (Eged. 70). Тут Логос виконує посередницьку функцію, що дає змогу зауважити відношення між людиною і Богом, а, зокрема, пізнати цілковито трансцендентну природу Бога духовним зусиллям людини. Саме тому, що Логос за своєю суттю трансцендентний (як стосовно до істини, так і до добра і прекрасного: пор. Орif. 8.), що у вузькому значенні залежить від трансцендентного характеру Божого Буття, Філон не обґрунтовує внутрішню онтологічну структуру Логоса. На це звернув увагу згаданий вище Р. Радіче [6, с. 151]. Але цілком зрозуміло, що Логос, згідно з Філоном, є “єдинородним Сином Божим”, який є “нашим Богом, Богом недосконалих людей”. Саме за посередництвом Божого Слова, Його сили, зверненої до світу, ми маємо змогу пізнавати трансцендентного Бога Отця.

Філонівський спосіб міркування над трансценденцією тісно пов’язаний з антропологічним рівнем і торкається екстатичного щабля. У книзі “Спадкоємець” зустрічаємо чотири форми екстазу, тобто перевищення себе з метою “уподібнення” до Бога разом з тим, щоб пожертвувати себе Богові. Тоді й визнається власна підлеглисть і надприродне багатство Бога.

Ось ці екстатичні щаблі: перший – симптоматика втрати розуму, другий – зустріч з непередбаченим, третій – полягає у спокої розуму і останній – виразний стан пророкування. Але найважливішим є той вид екстазу, яким був сповнений Аврам, мить відчуття себе зняряддям у Божих руках. І тут необхідною умовою є “трем” розуму, оскільки божество оселяється в душі праведника.

“На заході сонця” спадає на Аврама екстатичне почуття; “жах і велика темрява налягла на нього” (Бут. 15, 12) і пояснює Філон: “це стан душі людини, яка сповнена і натхнена Богом” (Eged. 258), а сонце виступає в цій сцені як наш розум.

Так, дослідник Ф. Кляйн [3, с. 68] зауважив цінність тематики світла у Філона. З одного боку, світло як природна дійсність, а з іншого – як символ метаемпіричного і надприродного явища, тобто як релігійний факт. На найнижчому щаблі образ світла викликає асоціацію з відношенням між Богом і пізнавальним актом людини.

На основі цих елементів структура теології і космології у Філона може формулюватися згідно з термінологією світла відповідно до срархії, яку творить Бог через божественний Логос (модель ноетичного світла, що ототожнюється з мудрістю і пневмою): світло сонця і зірок,

природне світло, аж до темряви, коли світло повністю відсутнє. Тут зауважується еманційна схема [3, с. 71], в якій не важко встановити два типи світла (божественне і природне). Між ними немає аналогії відношення, а існує тільки реальне відношення, яке зводиться до різних рівнів, оскільки кожний тип займає своє місце в цій еманційній структурі. Тож таке відношення тільки засвідчує той факт, що божественне світло має розглядатися як конкретне, але не природне [3, с. 78].

На думку Філона, нам не дано посісти розумовий світ, населений Ідеями, до того ж підпорядкований Провидінню Бога, а дарована блаженна мить переселення за межі земного світу. Втечею від матеріального світу до духовного позначене повернення Якова до дому свого батька, Ісаака, який втікає від Лавана (Бут. 13, 13). За цими алегоріями криється думка про повернення до Небесного Дому, але не в наступному житті, а вже тепер, завдяки цілковитій посвяті душі Богові. Тут топос “метакозмичного місця” епікурейців виразно поступається місцем біблійному розумінню трансцендентності Бога. До онтологічного і гносеологічного рівнів тісно примикає всюдисутність Бога на рівні духовному, що пролягає понад розумовою сферою (Пор. Poster. 17-20). Божество, завдяки інтелективному вираженню, дотичне до людини, живе з нею, оскільки “населює космос”, і, водночас, “живе в душі мудрої людини”. Слід зважити на той факт, що в юдаїстичному розумінні Бог “проходить проміж людей народу Ізраїля” (Лев. 26, 12). Але у Філона не проступає національне поняття, а замінюється воно низкою обраних мудреців, у серці яких живе Бог. Для них мир з Богом над усе, а “споглядання миру” означає “бачення Бога”, яке чіткіше за будь-яку земну річ. Назва Єрусалиму для юдеїв саме це й означає – “бачення Бога”. Слово Єрусалим, згідно з етимологією, походить від “iegu” (бачитимете, майб. “ga ah” “бачити”) + shalom (мир), у значенні латинського “visio pacis”. Згідно зі Святим Письмом, в одному значенні містом Божим є весь всесвіт, а в іншому – душа праведника, в якій діє Бог так, наче проходить містом (Somn. 248). Так само “Ізраїль [змінене ім’я Якова] здіймав очі вгору, стежачи за рухом небес; він навчився вдивлятися туди, звідки линула “манна” небесна, якою є божественний Логос, небесна і незнищима страва душі, яка любить споглядання” (Eged. 78. Бут. 32, 29). Тож, там, де є правдивий мир, там і є Бог. Мова не йде про політичний мир, перемир’я від війни, що дуже далеке від душевного спокою. Без миру в душі немає звільнення від земних вихорів, і без нього немає правдивого споглядання.

Такою була б семантична модель природної теології Філона Олександрійського, проте для повнішої картини філософської рефлексії

слід враховувати концептуальні здобутки методу алегорії і символу, яким мислитель збагатив філософську думку Олександрії.

## Література:

1. Philo on ten volumes (and two supplementary volumes, 1953) / With an English Translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker, Loeb Classical Library, – London; Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1929-1962.

2. Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество / Пер. с англ. С. Бабкиной. – М. : Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2007. – 275 с.

3. Klein F. N. Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik. – Leiden, 1962. – 232 S.

4. Mondin B. Esistenza, natura, inconoscibilità e ineffabilità di Dio nel pensiero di Filone Alessandrino // SC. – 1967. – Vol. XCV. – P. 423-447.

5. Pascher J. “H Basilikh Odos”. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria. – New York: Johnson Reprint Corp., 1968. – 280 S.

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

7. Runia D. T. Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana / A cura di Roberto Radice. – Milano: Vita e Pensiero, 1999. – 508 p.

8. Siegert F. The Philonian Fragment De Deo: First English Translation // Studia Philonica Annual. – 1998. – № 10. – P. 1-33 p.

9. Sterling G. Creatio temporalis, aeterna vel continual An Analysis of the Thought of Philo of Alexandria // Studia Philonica Annual. – 1992. – № 4. – P. 15-41.

10. 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. (перевид. : Stoicorum veterum fragmenta (SVF), in 3 Bd. / Hg. von H. von Arnim. – Leipzig, 1905; Vol. I: Zeno et Zenonis discipuli. – Lipsiae, 1905; Vol. II: Chrysippi fragmenta logica et physica. – Lipsiae, 1903; Vol. III: Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi. – Lipsiae, 1903).

11. Winston D. Philo's Mysticism // Studia Philonica Annual. – 1996. – № 8. – P. 74-82.

12. Wolfson H. Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. – Cambridge (Mass.), 1947. – Vol. 1-2. – 990 p.

13. Zavidniak B. Il concetto della trascendenza nell'ambito semantico di Filone d'Alessandria, tesi di dottorato. – Roma: Pontificia Università Urbaniana, 2001. – 226 p.

*Рецензент: доктор філософських наук, професор, проректор із навчально-виховної та наукової роботи Національного університету “Острозька академія” П. М. Кралюк*