

Завідняк Б. Т.,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Українського католицького університету (м. Львів)

АЛЕГОРИЗМ ЯК МЕТОД У ФІЛОНА ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО

Анотація. В дослідженні характеризується алегоричний метод Філона, як метод інтерпретації Тори. Інтерпретується відношення Філона до алегоризму на матеріалі праць у філоністиці. Підкреслюється, що від розуміння важливості застосування алегоричного методу юдейським мислителем залежить розуміння проблеми трансценденталізму в цілому, яку той обґрунтовує у своїх трактатах.

Ключові слова: алегорія, символ, трансцендентальний, трансцендентний, трансцендент, контемпляція, Олександрійська школа.

Перш ніж приступити до з'ясування сутності концепції трансцендентної реальності у Філона Олександрійського, слід обґрунтувати суть алегоричного методу як такого, оскільки мисленник прямо ставить у відношення споглядання і алегорію (*Plant.* II 36): "Ті, що люблять споглядати люблять алегорію". А споглядання Бога, хоч і трансцендентного — це частина духовної злуки з Найвищим Сущим у споглядальній молитві. Що таке споглядання? — погляд, звернений до Бога, вдивляння в глибини свого Я, а свідчень-зізнань про це у творчій мислительній спадщині Філона подостатком [2, с. 14]. Мисленник Ганс Урс фон Бальтазар проаналізував феномен споглядального життя як християнин. Те, що має відношення до нашої теми, так це роль Біблії як об'єкту споглядання, до чого має пряме відношення екзегет Філон Олександрійський. "Св. Письмо — це не якась система мудрості, а свідчення про зустріч Бога з людьми... Св. Письмо — це історія і цівка подій, подібно до того як життя кожного з нас перед Богом і разом з Ним — теж історія і теж цівка подій... Споглядання Св. Письма — школа досконалого слухання і саме слухання пра-джерела християнського життя і молитви" [2, с.19]. Слід пригадати назву книги Філона "Про споглядальне життя", щоб переконатись у їхній потребі для людини, що стала на мислительний шлях. Від правильного споглядального життя залежить народження паростка, що здатний вирости у крилате дерево плідного життя в Бозі. Тепер, коли ми оглядаємо цей далекий час теоретичної діяльності Філона, ми можемо по-праву оцінити наслідки його віщих теоретизувань-самозаглиблень від споглядання Божества у біблійному космосі. Вони скрізь,

у алегоричному методі Отців Церкви, що дали народження християнській філософії, у струнких силогістичних міркуваннях ранніх схоластів Сен-Вікторської школи (особливо у трактатах Рішара Сен-Вікторського), у зустрічі із Словом, що впливає на нас своїм животворним духом. Споглядання світу — відкриття Втіленого Слова для того, хто Його вміє почути, і продовжити вільний лет проміння світла від зайнятого зарева свободи Слова. Від споглядання людина переходить до розуміння того, якою вона є: досконалою і гармонійною, бо її задумав Творець, вільною, бо покликав її до вічної свободи і індивідуального розвитку у ній, дає зрозуміти, що вона сама є знаком і символом вищого життя, до якого їй слід змагати. Тож сам метод Філона, поруч із символом, — це метод чіткої алегорії, і з цим фактом треба рахуватися.

Про алегорію як античне поняття існує чимало досліджень, і ми не наважуємося охопити у цій статті їх у певній історичній послідовності, оскільки це предмет окремого дослідження. Нас цікавитиме відношення Філона до алегоризму як такого, хоч і ця проблема вже достатньо чітко висвітлена у науці. Проте алегоризм, як слушно зауважив О. Лосев (монах Андронік, 1893-1988), не проста проблема, щоб її обійти увагою, зіславшись на самозрозумілість цього поняття. Легендарний мисленник, шкодуючи за той факт, що належним чином ця проблема не висвітлюється історіографами античної думки, називає проблему алегорії однією з найбільших її проблем" [8, с. 106]. Знавець і інтерпретатор античної думки проф. Лосев помістив у бібліографію, присвячену Філону працю Ж. Пепана "Міф і алегорія", відому йому у другому виданні 1976 р. В 1987 р. вийшло друком певне продовження дослідження теми алегоризму у світовій науці пера Пепана, що справляло повніше враження про цю проблему. На жаль Лосеву на той час йшов дев'яносто четвертий рік, залишався останній рік життя. Він звертає увагу на "духовно-життєвий зміст алегорій", оскільки це свідомий вибір олександрійця, який ще за життя посмакував неземним змістом біблійної алегорези і наситився краєвидами метафізичної реальності — трансцендентним світом Божества у його алегоричних проявах і змістах. Для Філона алегорія включала космос Буття, населений її близькими відповідниками, такими як: метафора, художній

образ, міф, а найголовніше — символ. Усі вони є допоміжними при народженні вихідної, першочергової і незбагненої ідеї. Трансцендентальні поняття, життєві метафізичні принципи — це по суті все те “духовно-конкретне”, чим володіє людина в будь-яку епоху свого життя, наполягав на такому висновку Лосев [1, с.289]. Тож не може бути іншої думки, що від розкриття філософської складової алегоризму залежатиме й розуміння проблеми трансценденталізму у Філона. А інтерпретативних оцінок і думок про філософсько-богословську складову писемної спадщини Філона не бракує, проте не в кращу, аналітичну сторону, а радше в ту, що повна поверхневих поглядів, утверджених штампів і їхнього сліпого епігонства. Це проблема для істориків античної думки, перед якими ще й далі стоїть незняте питання, — як правильно інтерпретувати творчість Філона, — бо породжене воно низкою діаметрально протилежних оцінок висококласними ученими, фахівцями своєї справи.

Але чому алегоризм такий важливий для істориків-філозофів? Тут, не претендуючи на повноту, вкажемо на основні праці, присвячені дослідженню алегоризму у Філона: E. Stein. *Die allegorische Exegese des Philonus Alexandria*, Gies-sen 1929; I. Christiansen. *Die Technik der Allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandria*, Tübingen 1969. — 191 с.; G. Delcuve. *L'exégèse de Philon étudiée dans le Commentaire allégorique*, Paris 1945; V. Nikiprowetzky. *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie* // ALGHI, 11 (1977) Leiden; J. Pépin. *La tradition d'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques*. Paris 1987.

Згідно з Ж. Пепаном, термін “allegoria” увійшов у вжиток у першому столітті до Р. Хр. Причиною так вважати послужив той факт, що це слово ще надто нове для грецької мови [21, с.85]. Автор наголошує на грецькому стоїчному корінні філонівської алегорези, водночас не відбираючи від Філона заслужену славу інтерпретатора в ділянці алегоричного методу. На думку Ж. Пепана, Філон вживав алегорію як з апологетичною метою, так і з місіонерських міркувань, для поширення юдаїзму. В пізнішій праці 1987 року, узагальнюючого характеру під назвою “Традиція алегорії від Філона Олександрійського до Данте. Історичні дослідження”, Ж. Пепан запропонував справжнє словникове або енциклопедичне дослідження на тему історії алегорези упродовж чотирнадцяти століть. Автор всебічно розглянув предмет алегорії у тому вигляді, в якому її сприймали античні ритори і філологи. [22].

Згідно з Росом, вперше термін *allegorikos* зустрічається у стоїка Клеанфа, і тільки в I ст. після Р. Хр. інший стоїк, Геракліт, розрізняв алегорію як метод [27, с.392]. З технічного терміну риторики це слово вперше пролунало з уст

філософа-епікурейця і поета Філодема з Гадари (Палестина) бл. 60 р. до Р. Хр. [23, с.164,22]. Про Філодема (бл. 110 р. до Р. Хр.) писав Лосев [7, с. 245-268]. Були у Філона й такі попередники як Аристокбул. У Старому Завіті — автор Книги Премудрості Соломона. Проте незадовго до Філона зустрічався прямий алегоризм і в ранній стоїтичній традиції, що заслуговує бути названий “стоїчним алегоризмом”. Відомості про вплив стоїків на думку Філона зустрічаємо у праці М. Поленца під назвою “Стоя”, що з'явилась німецькою в 1948-49 р. в Ляйпцігу: Тут цит. її в італ. перекладі. [25, с.193—215]. Автор дотримується думки, що модель філософії у Філона не креаціоністична, а деміургічна. [24, с.418]. При інтерпретації фізичної реальності стоїки віддавали перевагу першовогню, який служив для них алегоричним образом Логоса у переносному значенні. Тож певна техніка алегорези у них була. Можна продовжувати знаходити відповідники таких “переносних значень” і в Геракліта, і доволі успішно, і лише з однією метою, щоб продемонструвати плідну еволюцію алегоричної техніки.

У Філона термін *allegoria* в якості іменника і дієслово *allegoreo* зустрічається близько сорок разів. Прямим відповідником цього слова служив термін “іроноія”. Так, вже у другій книзі «Держава» Платон вживає саме це слово. З християнських авторів Климент Олександрійський теж вважав, що “іроноія” є синонімом слова “allegoria”. У “Строматах” зустрічається вислів “філософують з прихованим смыслом” — “*di iponoias polla philosophousi*” (*Strom.* V,24 [5, с.238]). Також існували компаративістичні визначення Геракліта ритора, ритора Кокондріоса, збудовані на паралелях. Геракліт-ритор — невідомий тлумач гомерівських алегорій, автор “Гомерівських алегорій” — *Quaest. Nom.* [26, coll.508;16]. В античності алегоричним шляхом тлумачили Гомера й чимало інших мисленників, відомих історіографії античної філософії і філології. О. Лосев пригадує кініка Антисфена, стоїків — Філодема, Зенона, Клеанфа, Хрісіппа, Кратета Молосського [19, coll.1634-1641], Геракліда Понтійського (*Herakleides Pontikos, з Гераклеї на Чорному морі, автор діалогів і багатьох творів, зокрема, Vita Nom.*) та ін. [6, с.36]. Кокондріос (Кокондрій) — давньогрецький ритор, автор навчального посібника про тропи (*Peri tropōn*). Він розрізняє 15 троп, згідно трьох родів (*gūne*), де до другого роду зараховує алегорію, поруч із іронією (*Eironeia*) і енігмою (*Ainigma*). [17, coll.1064]. Обидва терміни служили Філонові у його тлумаченнях Мойсеєвого П'ятикнижжя.

Дуже близько до роз'яснення алегорези у Філона підійшла скандинавська дослідниця І. Крістіансен у творі “Техніка алегоричної науки тлумачення у Філона Олександрійського”. Вона зауважила,

що у обох риторів “алегорія” складається з двох однорідних членів (*eteron-eteron// alter-alter*). Авторка звернула увагу на те, що “Logos” — Слово — це не те саме, що *log* (пор.: німецьке дієслово “*lügen*” — неправдомовити). Одна річ Логос (*logos aletes*), а інша — Логос Неправдомовець (*logos pseudes*) [15,с.146]. (Пор.: *De Mutat.* 248, *Her.* 32). Справді, ще у Платона ця думка про Логос “подвійної природи” виражена в діалозі “Кратіл”, де мова йде про сина Гермеса — козлоподібне божество із кола супутників Діоніса, Пана. Як відомо, саме у нього зауважується подвійна природа і Платон з легкістю отожднює Логос з Паном: “Сократ: Ти знаєш, що слово “логос” [Pan] означає “все” [pan] і має подвійну природу, будучи правдивим або неправдивим... Так ось, Логос правдивий є гладким [досконалим] і божественним та перебуває між богами, в той час як неправда оселилась внизу, між людським натовпом, будучи скуйовдженою [недосконалою] і “козлоподібною” [9,408с]. Це дуже важливе місце у Платона, щоб обійти його увагою. Мова йде про тлумачення імені Гермеса (*Hermēs*). У Платона воно має відношення до слова, бо Гермес — інтерпретатор волі богів — герменевт (*hermēneus*) і вісник. Тут Сократ у діалозі з Герменом підкреслює етимологію слова “Гермес”, виводячи його від дієслова “говорити” (*eirein*) і **гомерівського слова “розмислив”** (*emēsato*). Злучивши два слова *to legein* — “той, хто видумав промову” і *logos* — слово, в результаті роз’яснення Сократ називає Гермеса “Розмоводумом” (*Eiremēs*), зауважуючи, що «тепер для промовистості, гадаю, ми вимовляємо це ім’я як “Гермес»”. На підтвердження етимології Сократ додає, що й ім’я вісниць Іриди теж отримане від дієслова *eirein*. Мови людей принципово відносяться до неправдомовних, оскільки “людський Логос” належить до кола тілесних відчуттів. “Logos aletes” споглядає безтілесні і божественні речі, а “logos pseudes” — протилежний до нього і перебуває в оточенні тіней, показується як присудок тіл і речей. Тобто правда мови виступає проти нечіткості і неправдивості. [15,с.146]. Правдивий Логос є святым (пор.: *LA*, III. 127).

Згідно з Крістіанзен, Філон створив справжню науку алегорези, з її методом “дієрези” (*diairesis*) і категорійним деревом аристотелівського Органону. “Дієреза” — метод діалектичного мислення, що сходиться до теорії Платона. Він полягає в порівнянні понять між собою за змістом, щоб у “конкретному” побачити “Ціле” і, немов по шаблях відомої ліствиці Яківа, здійматись до Єдиного від множинних ідей. Див.: діалоги “Парменід”, “Софіст”, “Політик”. Реальність — це логічні категорійні ознаки, прототип відомого “Дерева Порфірія” (“*Arbor Porphyriana*”). Тож, як Боян розтікався “мыслию” по дереву у “Слові о полку

Ігореє” аж до найвищого джерела натхнення — до платонівського Божества, так натхненно й Філон, відштовхуючись від ближчих понять отримує сплетіння логічних зв’язків у дефініціях, здіймаючись до вищої єдності в Бозі. (Блискуче тлумачення зазначеної строфи “Слова” як “категорійного дерева” наводить В. Щурат [11,с.27-34]). Самі логічні відношення є продуктом діалектичного мислення. Коли пов’язати їх із біблійними образами, назвами географічних місцевин, рік тощо, то Філон у змозі мислити діалектично в межах означеної вище “двочленної” алегорії “heteron-heteron”, споглядаючи космос ідей.

Торкаючись праці І. Крістіанзен не можна не помітити прагнення авторки систематизувати строкату картину алегоричного нашарування на мову символів, змальовану Філоном вкрай ретельно і відкрито. Матриця десятих категорій Аристотеля, накладена на філософсько-богословські розмисли Філона — спроба не з гірших, і дає змогу підійти ближче до розкриття багатьох сентенцій Філона. Проте, чи конструкція і втілення такої техніки було задумом самого Філона — для науки залишиться таємницею назавжди. Тим не менше нам вже не обминути монографічне дослідження Крістіанзен, яка параграф за параграфом акцентує увагу саме на технічному виконанні думки у Філона, а не творчому розмаху, на суто філософському розумінні його екзегетичного методу, на герменевтичних, а не тільки екзегетичних досягненнях. Вкажемо тільки на основні розділи монографії Ірмгард Крістіанзен: 1) “Технічна основа” [15,с. 29-46]; 2) “Техніка вживання символів” [15,с. 47-98]; 3) “Техніка дієрези”; 4) “Дефініція алегорези”.

З означених Пепаном та Крістіанзен суджень про алегоричну техніку і її еволюцію, можна зробити висновок, що алегорія — це правдива і властива подібність, в якій кожна риса образу мусить бути звернена до духовної реальності. Алегорія — це та істина, що прихована під “красивим обманом”, і в алегоричному значенні — це те, що лежить понад значенням (сенсом). “Allos” — “інший”, і “agogeuō” — “говорю” — означає пошук іншого значення від того, що міститься у тексті, з метою подачі більш зрозумілого і виразнішого певного поняття. Однак цей термін відрізняється від метафори, яка є перекладом одного терміну іншим, і який береться у переносному значенні слова. Він відрізняється теж від символу, де відношення між символом і символічною річчю є таким, для якого символ підмінюється в усьому і для всього, тоді коли алегоричне представлення розуміється як певне переображення. Алегорія не входить у стосунки ймовірності із своїм змістом, а виражає цінності в сприйнятливих (сензитивних) термінах. Як відомо, знак впізнавання утворений з двох прикладених половинок якогось розбитого

об'єкту, і коли їх з'єднати, то розпізнаємо як "сьюмбалло" ("symbállo"). Це певне реалістичне відтворення означеної речі. Можна зауважити, те, що характеризує символ, є «знаком розпізнавання», "sym-bállo", що означає «кладу разом». Це те саме, що й знак, більш зріла форма мовного розвитку, яка виражена символічно. Саме так трактує символ Е. Кассіпер, автор відомої праці «Філософія символічних форм» [4, с.271]: "Подібно до того, як один зміст мислення обумовлений другим і має в ньому свою підставу, так само й один знак має обґрунтовуватися іншим, тобто має виводитися з нього по певних структурних законах". У платонівському діалозі «Кратіл» Сократ, знаходячи пояснення існування тіла (sōma) в якості подоби плити на кладовищі, пригадує значення плити як знаку (sōma) [9, 400c]. Завдяки «семи» душа означає те, що їй треба виразити через плоть, а тіло виступає в якості «семи» душі. У цьому значенні символ і знак сповіщають цілісність і позафрагментарний характер осягнення того, що відрізняється від явленої, феноменальної реальності і можуть служити виразником позафізичної реальності. У семантичному колі образів, алегорій, символів, метафор Філона є місце їм як безпристрасним технічним елементам, але привести їх у рух без духовного керманіча, яким є ум мисленика, не вдасться. Символ підживлює свій зміст з середини, з глибини свого образного наповнення, включаючи у «сему» цілісну реальність макрокосмосу, і служить вісткою про існування цієї глибшої трансцендентної (поза-символічної) реальності. У метафізичних системах таку реальність представляють Буття, Бог, Абсолют. Виразити цю ідею трансцендентної реальності можна теж символічно, прибігаючи до антропологічної «семи»: її корінням є серце, а вершиною — розум.

Наявність композиції символу і алегорії у коментарях Філона цілком свідчить на користь його закономірної присутності в античному контексті світової філософсько-богословської думки. Ця композиція здатна виражати зміст категорії Прекрасного як трансцендентальної понятійної сфери Божества, що служить предметом споглядання мислительної людини. Саме завдяки виразному алегоризму і символізму, взятим у нероздільній єдності, Філон у змозі використовувати їх як правдиві елементи споглядального життя в Бозі. Ідеї, які криються під символом і алегорією — це сфери правдивої невизначеності і поза-категорійності, як невизначальною (невимовною, непізнавальною, безіменною тощо) у своїй апофатичі залишається сфера трансцендентної реальності. Значення і образ, відділені у своїй ейдологічній сутності, спричинюють народження символу і в принципі свідчать про його двозначний характер (як у "Гіппії більшому" у Платона: краса виражається

не тільки в рисах дівчини, і дівчина втілює не тільки красу). Символ завжди вказує на існування ідеї, будучи нею у принципі, оскільки вже існує і служить реальним об'єктом споглядання. Він не те саме, що й алегорія, образ чи знак. Образ — це завжди явлена сторона предмету, знак — абстрактна, і вказує тільки на якусь окремовзяту його прикмету. І один і другий належать до розсудкової і абстрактної сфери. Символ не є тільки відображенням чогось правдивого, а він сам вже є правдиво.

Слід звернути увагу на інші аспекти філонівського алегоризму, а не зосереджуватися тільки на техніці. Цим аспектом є духовна складова, керуючий задум «алегоризувати». На щастя, в літературі про Філона є низка праць, що дали поштовх для пошуків цього містико-філософського вектора філонівської думки, і не безрезультатно.

У єврейській герменевтичній традиції значення в певному алегоризмі завжди стосувалося до історії народу, конкретного життя, однак відкриваючи завжди нові форми, приналежні до спасительної форми. Так, на думку італійського знавця герменевтичної проблеми Г. Мури, проходив пошук остаточного значення історії спасіння [20, с. 69,71]. Однак у Філона пульс священної історії вислизає. В центрі його уваги не перебувала дорога Божого і людського народу, а доля конкретно взятої душі. Скажемо більше, містичне навернення до Бога, чим Філон зумів наблизитися до «методу» гомілії Ісуса з Назарету.

До згаданих вище дослідницьких робіт, присвячених алегоризму у Філона, слід вказати на працю Е. Брейє «Філософські і релігійні ідеї Філона Олександрійського», де автор віддає перевагу алегорії, як описовому типу духовного життя людини і її посвяти Богові. Про Філона французький знаток античності, оригінальний мисленик Еміль Брейє залишив чимало досліджень [12;13;14].

Цінне місце у цій праці посідає вказівка на джерела мислення Філона, серед яких роль першої скрипки відводиться автором олександрійському типу богослов'я. У рамках цього богослов'я Філон не боїться стирати межі між Богом і людиною, особливо у концепції Логоса. На дворі займалася зоря особового мислення, на зміну елліністичним сутінкам, де хоч і прорізались промені цього мислення, як у Клеанфа Ассського стоїка (331-232 до н. е), все ж без біблійного прозріння і подій у Вифлеємі не могло воно прийти на світ [10, с.212-219].

Згідно з Брейє, хоч і існувала алегорія у стоїцизмі, вона не набула ролі філософського методу, що ліг в основу споглядального життя Філона і допомагав, як не можна краще, віднаходити Істину. Голос Е. Брейє важливий ще й тому, щоб перестерегти від сформованих хибних стереотипів

у філонознавстві, а вони таки слідуєть за олександрійцем і не дають змоги збагнути потреби для мисленика “алегоризувати в Бозі”. Для народження стереотипів були свої підстави.

Перша з них: Філон Олександрійський — це вчений словесник, який позичав ідеї у античних філософів. Кожний його твір несе відбиток школи, тож за ним закріпився титул — літературний еkleктик. На це ще можна знайти пояснення. Уся оригінальність положення мисленика олександрійської школи і його світогляду, утвореного завдяки такому положенню, властиво й полягає у поєднанні «дружини» з «наложницею» — віри Ізраїля з грецькою філософією. Мета такого поєднання полагала в проповіді і апології мойсеїзму. Сам Мойсей, зізнавався Філон, перейняв метод алегорії від єгипетських знавців (*Mos.* I 23).

Керуючись свідченням історика Евсевія, Філон подав коментарі на шість книг Буття і п'ять — на Книги Виходу. Невідомо, чи він коментував інші частини П'ятикнижжя. Це певний різновид “елліністичного мідраша” (пояснення), який відповідає палестинським творам такого роду. Натомість група, яка відповідала “мішні” — присвячена передачі закону. В такому випадку філософія відіграла роль слугині. Рабом є той, хто підкоряється пристрастям, а вільний — хто живе за законом. Саме Закон слід вважати тією мудрістю, що під виглядом неписаного правила просвітлює душі праведників, спонукаючи їх жити “згідно природи”. Згідно з Книгою Виходу (7, 1), Закон можна вважати Богом для людей, коли таким був Мойсей для фараона. Як тут не продовжити ряд порівнянь юдейської символіки з давньогрецькою. Так, напр. Десять Заповідей Божих дорівнюватимуть згаданим вище десятьом категоріям Аристотеля (*Decal.* 8). Зовнішня історія повертається в тінь моральних подій, в певну алегорію душевних станів. Прямий зміст Об'явлення втрачено, а слід шукати його справжнє, “сокровенне” розуміння, яке “іномовне”.

Проте й саме Святе Письмо спонукує до пояснення біблійних образів. Напр., що таке оп'яніння, який може бути його духовний зміст, скільки є його різновидів, починаючи від звичайного хмелю і закінчуючи духовним “напуванням”? Чи ж, що таке “нагота” Ноя, і які існують види наготи? Філон накладає одну алегорію на іншу, любить її кількістю, випускаючи їх з поля зору. Слід зауважити, що від Філона бере початок Люмінативна філософія, — символіка світла або, так звана, “естетика світла” раннього християнства та середньовіччя. Дослідник Ф.-Н. Кляйн звернув увагу на той факт, що Філон розрізняв декілька світлових рівнів: Божество, Логос, душа людини, сонце та зорі, темрява, — кожний різновид світла відігравав у нього роль посередника на одному із

шаблів пізнавального процесу [18]. З російських науковців думку Кляйна інтерпретували А. Лосев [8, с.102-105], В. Бичков [3, с.58-79] та ін., і вона заслуговує уваги з боку природного богослов'я.

У загальних рисах цей дослідник творчості Філона вважає його гностиком, хоч далеким від еллінізму, кічливим, і всіляко применшує харизму юдейського мисленика. Все, що Філон демонструє як мисленик — він показує з метою навчити жити згідно морально-релігійних принципів. Тут обґрунтування пізнання Божого буття (*epistēmē theou*) у Філона можна вивести саме з концепції сотворення світла.

Тож Кляйн зосереджує свою увагу на шаблях не тільки природного світла, називаючи його найкрасивішим творінням з-поміж усіх речей (*Opif.* 53, 71; *Abr.* 47, 57, 156-157; *Spec.* I 339; *Her.* 263), а й шаблях світла Божого (*Mut.* 6). Містичне і духовне світло Божества (*phōs noēton, hēlios noētos*) відкривається людині у екстатичному сходженні до трансцендентного Бога, будучи йому рівноцінне. Це Світло можна споглядати так, наче чути голос Бога, бож “спостеріг грокіт грому та блискавки і трубний гомін” люд Ізраїля, коли Бог з неба розмовляв з ним (*Vux.* 20, 18-22. Пор.: *Abr.* 47). Боже світло (*Божественна Софія*) є радше сяйво Ума — зразок земного сонця (*Spec.* I 279; *IV* 231; *Virt.* 164; *Abr.* 40).

Кляйн вводить різноманітні класифікації теорії світла: Божого і людського — відображеного у чуттєвій або інтелективній сферах. Тут систематизація здійснюється по шаблях, вибудованих за прикладами, що взяті з творів самого Філона. Світло і темрява у своїх крайніх проявах є прототипами платонівської моделі-зразка — доброго Начала і того, що позбавлене добра, тільки з однією відмінністю, оскільки темрява як онтологічне Начало не існує, то вона існує як річ, що позбавлена світлової гами.

Поруч із світлом Божественної мудрості знаходить місце й гносеологія світла, згідно типів людини, що шукає зв'язку з Богом: природне пізнання чуттями (*сонце*), розумом (*аскеза*) і благодаттю (*Божа ласка*).

На думку Кляйна, Філон робить все можливе, щоб продемонструвати трансцендентність Бога, навіть у такій Його символічно-алегоричній епіфанії, як світляне обрамлення вогню (*QE.* II 47). Бог являється у славі (*doxa theou*). Завдячуючи метафорі світла усвідомлення реальної присутності Божества стає цілком можливе. Реально-конкретного Бога можна “видіти” тільки духовними очима. Проте не просто Бога, як представленого в цьому імені, а й усю Божественну сферу не дано бачити фізичними очима.

Алегоричний метод, поруч із символом Філон Олександрійський застосовував для інтерпретації

П'ятикнижжя. Можна тільки підкреслити, що від розуміння важливості застосування алегоричного методу юдейським мислителем залежатиме й розуміння проблеми трансценденталізму в цілому, яку той обґрунтовує у своїх трактатах. Тож іншим, вже не технічним аспектом використання цього методу є духовна складова, керуючий задум «алегоризувати». Поява в античній, зокрема стоїтичній парадигмі рис особового мислення (Клеанф) поруч з напрацюваннями Філона в контемплятивній сфері свідчать як про неординарність типології античної думки, так і закономірність переходу до середньовічної парадигми. Наявність композиції символу і алегорії у коментарях Філона на П'ятикнижжя цілком свідчить на користь його закономірної присутності в античному контексті світової філософсько-богословської думки.

Література:

1. Аверинцев С. О силе А. Ф. Лосева / С. Аверинцев // Алексей Федорович Лосев [под ред. А. А. Тахо-Годи и Е. А. Тахо-Годи]. — М.: РОССПЭН, 2009. — 439 с. — (Философия России второй половины XX в.).
2. Бальтазар Х. У. Созерцательная молитва / Х. У. Бальтазар; [пер. с нем. В. Карцовника]. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. — 236 с.
3. Бычков В. Эстетика Филона Александрийского / В. Бычков // Вестник древней истории. — 1975. — № 3. — С. 58-79.
4. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 3. Феноменология познания / Э. Кассирер; [пер. с нем. С. А. Ромашко]. — М., СПб.: Университетская книга, 2002. — 398 с. — (Книга света).
5. Климент Александрийский. Строматы. Т. 2 (Книги 4—5) / Климент Александрийский; [пер. с древнегр. Е. В. Афонасина]. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. — 336 с.
6. Лосев А. Гомер / А. Лосев. — М., 1960. — 351 с.
7. Лосев А. История античной эстетики. Ранний эллинизм. т. 5 / А. Лосев. — М.: Искусство, 1979. — 815 с.
8. Лосев А. История античной эстетики. Поздний эллинизм. т. 6 / А. Лосев. — М.: Искусство, 1980. — 766 с.
9. Платон. Кратил / Платон // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — 1990. — 860, [2] с. — (Философское наследие. Т. 112).
10. Фестюжьер А.-Ж. Личная религия греков / А.-Ж. Фестюжьер; [пер. с англ. С. В. Пахомова]. — СПб.: Алетейя, 2000. — 253 с.
11. Шураг В. Вибрані праці з історії літератури / В. Шураг. — Київ, 1963. — 435 с.
12. Bréhier É. Philon. Commentaire allégorique des saintes lois après l'oeuvre des six jours / É. Bréhier; [Text grec, traduction française, introduction et index]. — Paris, 1909. — 388 p.
13. Bréhier É. Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie / É. Bréhier. — Paris: Vrin, 1950, [3]. — (Études de philosophie médiévale, VIII). — XIV, 336 p.
14. Bréhier É. Philo Iudaeus / É. Bréhier // Études de Philosophie antique. — Paris: Université Faculté des lettres, 1955. — (XXIV, 311 c.). — P. 207-214.
15. Christiansen I. Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philo von Alexandrien / I. Christiansen. — Tübingen, 1969. — 191 s. — (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik. 7)
16. Heracliti questiones homericae: [prolegomena scripsit Fr. Oelmann]. — Leipzig.: Ed. Societatis Philologicae Bonnensis sodales, 1910. — XLVI, 140 p.
17. Gerth. Kokondrios / Gerth // Paulys Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft.

Neue bearbeitung — XI, 1 (Halbband. 21). coll. 1064. — Stuttgart, 1921. — 1279 s.

18. Klein F. N. Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik / F. N. Klein. — Leiden, 1962. — 232 s.
19. Kroll W. Krates von Mallos. № 16 / W. Kroll // Paulys Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft. Neue bearbeitung. — Bd. XI, 2 (Halbband. 22). coll. 1634-1641. — Stuttgart, 1922. — 2559 s.
20. Mura G. Ermeneutica e verita / G. Mura. — Roma: Citta Nuova, 1990. — 516 p.
21. Pépin J. Mythe et allegorie les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes / J. Pépin. — Paris: Éditions Mouton, 1958. — 522 p.
22. Pépin J. La tradition d'allégorie de Philon d'Alexandrie a Dante. Études historiques / J. Pépin. — Paris, 1987. — 382 p.
23. Philodemi volumina rhetorica. I / [ed. Siegfried Sudhaus]. — Teubner, 1892. — LII, 385 p. — (Bibliotheca scriptorium Graecorum et Romanorum).
24. Pohlenz M. Philon von Alexandria / M. Pohlenz Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (NAWG), phil. hist. Klasse, — 1942. — № 5. — S. 410-487.
25. Pohlenz M. La Stoa. Storia di un movimento spirituale, in 2 voll. (Göttingen, 1959) / M. Pohlenz; [trad. ital. Ottone De Gregorio. Note e apparati di Beniamino Proto]. — Firenze: La Nuova Italia, 1967. — vol. 1. — XXXIV, 579 c.; vol.2. — 451 p.; (repr. Milano: Bompiani, 2005. — 1074 p.).
26. Reinhardt. Herakleitos. № 12 / Reinhardt // Paulys Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft. Neue bearbeitung. — Bd. VIII, 1. (Halbband. 15). coll. 508. — Stuttgart, 1912. — 1311 s.
27. Rose H. J. A Handbook of Greek Literature: From Homer to the Age of Lucian / Herbert Jennings Rose. — London: Methuen and Co., 1934. — IX, 454 p.

Zavidniak B. T. The allegory how a method in Philo of Alexandria. — Article.

Summary. This research article into the method of allegory used by Philo characterizes it as a method of interpretation of the Torah. The research interpretes Philo's attitude toward allegory in the field of the Philonic studies. Also it is underlines, that an understanding of the importance of the application of the allegoric method in Philo, depends on an understanding of problem of transcendence, which he analyses in his works.

Keywords: allegory, symbol, transcendentality, transcendence, contemplation, Alexandrine School.

Завидняк Б. Т. Аллегоризм как метод у Филона Александрийского. — Статья.

Аннотация. В исследовании характеризуется метод аллегории у Филона, как метод интерпретации Торы. Интерпретируется отношение Филона к аллегоризму на материале филоноведческих трудов. Подчеркивается, что от понимания важности применения аллегорического метода иудейским мыслителем зависит и понимание проблемы трансцендентализма, каковую тот анализирует в своих сочинениях.

Ключевые слова: аллегория, символ, трансцендентальный, трансцендентный, созерцание, Александрийская школа.