

ПОНЯТИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО В СЕМАНТИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

В статье рассмотрено концепцию трансцендентного в семантическом пространстве Филона Александрийского через выяснение символа отношений между превосходящей сферой Бога и развивающегося духовного мира человека. Исходя из этого определены философско-богословское постижение параметров трансцендентного пространства и его связь с человеческим миром. Раскрыта сущность оригинального учения Филона о творении мира Богом, сущность метода аллегории.

Ключевые слова: трансцендентный, превосходящий, символ, размышление, миграция, мистика, семантика.

Завидняк Б.Т. Поняття трансцендентного в семантичному просторі Філона Олександрійського. У статті розглянуто концепцію трансцендентного в семантичному просторі Філона Олександрійського через з'ясування символу відносин між перевершуючою сферою Бога і духовного світу людини, що розвивається. Виходячи з цього визначено філософсько-богословське збагнення параметрів трансцендентного простору і його зв'язок з людським світом. Розкрито суть оригінального учення Філона про творіння світу Богом, суть методу алегорії.

Ключові слова: трансцендентний, перевершуючий, символ, роздум, міграція, містика, семантика.

Zavidniak B. T. Notion of transcendental in the semantic circle of Philo of Alexandria. *In the article examined the conception of transcendental in semantic circle the Philo of Alexandria through finding the character of relations out between the transcendent sphere of God and spiritual world of human is developed. On this basis, the philosophical-theological measuring of parameters of transcendent open up and its relationships with a world and human are determined. Plenty opens up the original studies of creation the Philo about gift of God, essence of method of Allegorezi.*

Keywords: transcendental, transcendent, symbol, contemplation, migration, mysticism, semantics.

Согласно Филону Александрийскому, библейский Моисей осознавал, что “в сущих одно является действительной причиной, а другое [есть] страдательное, и что действительное есть мировой ум, совершенно чистый и беспримесный, более могущественный, чем добродетель, более могущественный, чем знание, более могущественный, чем само благо и само добро”^[1]. Это и впрямь позиция Моисея. Но Филон, самобытный александрийский мыслитель, рассуждая об онтологически независимом *pois*-е, не имеет нужды отталкиваться от космической души (“души мира”). Поэтому, прибегая к концепции космического Нуса, трансцендентного по отношению к миру и к человеку, Филон отождествляет действительную, абсолютно трансцендентную причину с Логосом^[2].

Мы считаем, что необходимо отталкиваться от обеих объективных реалий, представленных образом переселенца (мудреца, философа, посредника между человеком и Богом, аскета), с одной стороны, и Божьим ликом – Сверхмудрого, Сверхдоброего Бога, который, в семантическом круге Филона, призывая человека под разными именами, открывает свою трансцендентность на поочередных ступенях восхождения к Нему, – с другой. Трансцендентность имеет отношение к обеим реалиям, которые пересекаются на страницах Пятикнижия – аутентичного писания иудеев, необходимым элементом которого является вера в единого Бога, ведущего мессианский народ. Филон это осознавал.

Мотив переселения у Филона тесно переплетен с идеей трансцендентного выхода к Богу. Это исключительно оригинальная точка зрения Филона, ведь она предполагает “переход” от чувственного мира к сверхчувственному, от мира веры Священного Писания к экзегетическому его толкованию на интеллективном уровне^[3].

Что же понимает Филон под переселением? Что означает для него само понятие “трансцендировать”? Объяснение попытаемся найти в книге *De migratione Abrahami*. Филон отмечает: “Переселение предрекает бессмертие, а не смерть”^[4].

Познание объекта уже является его превосхождением. А это вызывает необходимость подниматься на высшую ступень, которая становится онтологическим и этическим началом этого низшего уровня. Таким образом, для Филона “восходить” означает познавать окружающую действительность, преодолевать ограничения и возвращаться к праистоку – Богу.

Этим принципом, принципом “восхождения”, Филон пользуется на антропологическом, этическом, космологическом, теологическом и метафизическом уровнях. Филоновская метафизическая ступень – новшество по сравнению с платоно-аристотелевской мыслью – найдет свое продолжение у Плотина, отцов Церкви, особенно у бл. Августина (“Абсолютная Любовь” и “Третья навигация”), св. Бонавентуры (“Путеводитель разума по Богу”) и св. Григория Нисского (“Житие Моисея”).

Согласно мысли Филона, настоящий переселенец “тот, кто восходит от земли к небесам, кому открыты внеземные пространства и небесные явления, кто не задумывается над тем, сколь огромно солнце, каковы его вращения, как они влияют на времена года”^[5]. Поскольку астрономия выводит человека из чувственного измерения в сверхчувственное, то ей под силу выразить настоящую форму переселения.

Действительно, “иудей, по-существу, означает переселенец”^[6] – ведь таково понимание этого слова в Священном Писании. Лучшие представители иудейского народа дарили миру образцы “переселения” к Богу. Например, переселение Авраама послужило прототипом всякого нравственного роста. Можно привести различную типизацию переселения, которое основывается на духовных ступенях. В одном из эпизодов книги Бытия Бог обращается к Аврааму в видении: “И вывел его вон и сказал: посмотри на небо и сосчитай звезды, если ты можешь счесть их”^[7].

Как же интерпретирует Филон этапы переселения Авраама, как определяет их семантику? Под Халдеей он понимает отношение к астрономии, под Ханааном – либо “дом Божий”, либо весь космос^[8], Логос^[9], Премудрость^[10]. Всегда отмечается переход от чувственной ступени к сверхчувственной, от сотворенного мира к Творческой и Мыслящей Причине.

Известно, что тип ментальности и философское учение халдеев отрицали существование трансцендентного Бога. Поэтому, согласно Филону, необходимо было превзойти халдейство и переселиться за пределы Халдеи. То же самое относится и к Харану – очередному этапу переселения, который символизирует плоть как “телесный дом мышления”^[11] и чувственный мир. Наша плоть, отмечает Филон, есть создание Иного Сущего – невидимого Царя^[12]. И здесь он демонстрирует переход от антропологической концепции к космо-теологической.

Последним этапом выступает земля Сихем – пустыня, или состояние одиночества, ибо те, кто ищет Бога и желает его обрести, отдают предпочтение одиночеству^[13], в надежде привлечь к себе Божью любовь. Таково Божественное повеление: “Знай, что потомки твои будут пришельцами в земле не своей”^[14], которое четко указывает на подчиненность человеческой души божественному Бытию.

Для Филона понятие восхождения на новую ступень всегда наделено особым значением онтологического преобразования человека – он говорит о выходе за пределы самого себя, или о самопревышении ума. Необходимо отметить, что такая трансформация не имеет общего характера и не является онтологическим признаком, не касается каждой души, а лишь тех, которые вошли на высшую ступень духовного очищения.

Душа, “вкушая от непреходящих зрелищ – ведь за одним следовали другие, – возымела великую жажду созерцания. Затем, словно пылая любовью, она стала допытываться, какова же сущность сих видимых, вечные ли они или получили начало своего бытия, каков образ их движения и каковы причины, вследствие которых каждое устроится. Из исследования их возник род философии, совершеннее которого не было иного блага в жизни людей”^[15].

Исследователь Г. Фарандос так объясняет понимание философии Филоном: она для него основывается на любви к созерцанию бытия, которое (созерцание) осуществляется в длительном процессе *metanastásis*, то есть трансмиграции от чувственного мира к ноетической сфере Ума и самого Бога. ^[16] Задание философии состоит в том, чтобы познавать бытие, которое, в сущности, тождественно Богу. *Metanastásis* духа предусматривает и делает возможным, как промежуточную ступень, познание мира, сущность которого (мира) состоит в становлении. Развитие мира соответствует переходу от небытия к бытию, сотворению из ничего (что не исключает

определенную параллель с демиургизмом Бога платоновского образца); происхождение мира соответствует возникновению времени; проект сотворения мира предусматривает идеальный проект космоса, каковым является мир идей в Логосе; сотворенный мир разделен на *kosmos noetos* и *aisthetos*. По мысли Фарандоса, “нравственный мир основывается на понятийном знании и тесно связан с процессом, получившим название *metanástasis*, поскольку зависит от этого перехода (то есть от духовного переселения, которое, в понимании Филона, состоит в синтезе древнейших философов, их критике и создании собственной диалектической концепции метанастаназиса)”^[17].

Понятие “переселения” можно сравнить с понятием *diabatérion*, под которым понимается “переход” от мира страстей к добродетельной жизни, от искушений материальной жизни к созерцанию Бога (ведь в древнееврейском языке слово *diabatérion* однокоренное с *passàh* – “проходить, миновать”) и которое Филон связывает со священным значением “Пасхи души” (*Somn.* I 72). Именно такой вывод, согласно Филону, вытекает из аллегорического толкования Пасхи.

Возникает вопрос: каким образом Авраам сумел стать на путь самосовершенствования и достичь высшего знания? Только познав себя до глубины души, отрехшись себя самого, можно получить точное знание Сущего, Который действительно существует. Тот, кто проникнется природным порядком реальности, отречется себя, до глубин познает самого себя, обрящет интуитивное знание о своем подчинении и убожестве по отношению ко всему созданному. Только тот, кто сумеет отрешиться от себя, сможет начать осознавать Того, Кто есть.^[18] Это путь глубокой, созерцательной жизни.

Согласно мнению известного итальянского исследователя Роберто Радиче, цель философии Платона (упоминаемая им в “Тимее”) состояла в том, “чтобы упорядочить собственные мысли соответственно с моделью движения небес, в совершенной аналогии с действием Демиурга, который в созидательном действии вывел материю из хаоса к порядку”^[19]. Человек должен следовать Богу, а когда пытается делать добро, то также должен вносить согласие и гармонию. Но для Филона существует еще более высокая ступень, на которой человек обретает не столь познание сущности Бога (ведь для александрийца это невозможно), сколь духовную настроенность на получение Божьих благодатей, среди которых, главным образом, – благодать созерцательной жизни, с которой приходит совершенное счастье.

Филон осознает, что Истина сокрыта под символами. Еще Орфей пользовался символами. Но Филон говорит о библейских феноменах, как о “видимых символах невидимых вещей”, о “воспринимаемых символах вещей, не подлежащих восприятию”^[20].

Для Платона собственно философский момент состоял в умственной деятельности. Но то, что для Платона было чистым вдохновением, для Филона является реальностью. Он объясняет отношение между философией и Откровением, считая, что первая должна подчиняться последнему. Философия служит как “мудрости” (*sophia*), так и библейскому Откровению Моисея (*philosophia doule sophas*)^[21]. Поскольку в основание “мудрости” полагается вера, то она (мудрость) противостоит неправильным рассуждениям человека: “Если положимся на наши собственные размышления, то станем основывать и возводить такой град духа, который разрушит истину”^[22]. Мудрость, согласно Филону, является практическим моментом знания, которое состоит в восхождении к Богу человека – “истинного служителя, любимого Богом”^[23]. Именно поэтому Бог зовет Моисея и говорит с ним.^[24] Сам Бог открывается человеку.

В греческом мышлении отсутствовала даже идея о Божьей благодати, дарованной людям из любви к ним. Но и ответ человека на этот дар тоже лежит в плоскости благодати. Человек, который дарит себя Богу на служение, отдается абсолютной трансцендентности, творит феномен дара, который совпадает с мистическим и экстатическим единением с Богом. Сам духовный экстаз (*éxtasis*), или созерцание Бога Откровения является кульминацией восхождения к Богу. Экстаз – не создание нашего разума, а дар, благодать Святого Духа. Разум же атеиста, любящего лишь себя самого, приравнивает себя Богу, считая, что поступает хорошо, он пребывает на неверном пути. Бог сеет и лелеет в душе праведника благие плоды, а тот разум, который полагает, что “взрачиваю я”, ведет себя, как безбожник.

Мысль о превосходстве Бога очень близка Филону, и он неоднократно акцентирует внимание на том, что Бог всегда выступает первейшим проводником и учителем человека, и призывает “не насаждать, когда насаждает Бог”^[25]. Все есть дар, даже вера.^[26]

В сочинении *De migratione Abrahami* целью тройственного “переселения” от плоти, чувственного мира и словесной речи является чистота души человека, ведь, согласно Божьему

повелению, бегство этих трех форм властвования над душой является исходной точкой спасительного пути, необходимым условием того, чтобы на него выйти.^[27] Такое переселение совершает тот, кто оставляет “родительский дом”, родную землю символ плоти (поскольку плоть взята из земли и в нее возвращается). Родительский дом символизирует слово, ибо это место, где Бог себя явил, или же “царственно” пребывает там. Поэтому земля, на которую указывает Бог, является Спасением, а на пути к нему душе следует пройти очищение и отречение плоти.

Переселение же “от слова” означает, что и оно словно тень или бледное подобие реальности, им выражаемой.^[28] Поэтому исход от себя навстречу трансцендентному Богу дает возможность отбросить саму умственную способность творить понятийные формы подобно Абсолютному Уму. “Тот, кто выйдет к Тебе, и будет считаться твоим наследником”^[29].

Толкование приведенных выше трех форм переселения у Филона питается семантическим соответствием Божьему Слову. Например, Филон раскрывает символическое содержание трех жертвенных животных овцы, козы и барана, которых Бог дарует человеку, чтобы тот имел возможность сделать жертвоприношение. Под овцой Филон понимает душу, под бараном – речь, а под козой – чувственный мир. Человек принимает эти дары не лишь для себя, а чтобы сделать ответный дар Богу. А коль так, то жертвоприношение Исаака приобретает тогда совсем иной, не столь драматический смысл. Поскольку человек смертен плотью, то ничего ему по праву не принадлежит (он сам “ничто”). Мудрый человек способен очиститься от всего тщетного и взойти к наивысшему Бытию, к Богу.

Не удивительно, что именно Филон находит конкретный прототип рациональной философии – “служанки”, которой он отводит роль помощницы естественной теологии. Им является Агарь (пред Сарой)^[30]. Таким образом, перед тем, кто способен признать свою “нищету”, может мистически открыться Бог. В действительности человек есть “ничто” пред Богом, и дерзок тот, кто возомнит себя чем-то большим, нежели “ничто”. Даже имея разум и сердце, человек всегда есть ничто, ибо ему уготован смертный час. В сочинении *De sacrificiis Abelis et Caini* Филон ссылается на книгу Второзакония: “И чтобы ты не сказал в сердце твоём: “Моя крепость и сила руки моей приобрели мне богатство сие”, но чтобы помнили Господа, Бога твоего, ибо Он дает тебе силу приобретать богатство” (Втор. 8:17-18).^[31] Человек смертен – это факт. Однако для Филона мало признания этого факта, он пытается обосновать бытие Бога, который велит: “Святые будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш”^[32]. Человек есть ничто иное, как образ Божьего Образа. Живя ради Бога более, нежели ради себя, человек обретает возможность иметь счастливую и благословенную жизнь.^[33]

Таким образом, для Филона философия – это Богопознание, к которому приходят как благодаря следованию Моисееву закону, так и благодаря созерцанию природы, воспринимаемой как место, где выражаются символы Божества, коим Филон предпосылает аллегорическое толкование. Трансценденции Филона присуща семантическая целостность, охватывающая библейскую и философскую тематику.

Оригинальная идея онтологического объяснения существования Бога перешла от Филона к св. Ансельму Кентерберийскому в его знаменитой формулировке: *id quo maius nihil cogitari possit*. Бог, в силу своей сущности, не может быть несуществующим, и даже не может быть мысли о Нем как о несуществующем. Йозеф Зайферт, излагая свой взгляд на онтологический аргумент св. Ансельма, утверждает, что несуществование Бога мы даже вообразить не можем по причине объективной необходимости существования Его уже хотя бы как сущности самой вещи: “По мнению (св. Ансельма), внутренняя онтологическая истина божественной сущности запрещает даже предположить мысль, что Бога может не быть”^[34].

Герменевтический символизм как философский инструмент раскрытия понятия *methorios (посредник)*. Филон, как известно, считал, что Септуагинта – греческий перевод Библии, осуществленный в Александрии во времена царствования Птолемея II Филадельфа (285-246 до Р. Хр.) по инициативе библиотекаря Деметрия, богодухновенна. Она была для него равноценной Библии на древнееврейском языке^[35]. Он предпочитал Моисеево Пятикнижие (*Torah* по-древнееврейски, *Notos* по-гречески) всем остальным книгам Септуагинты, считая, что Моисеево слово выше.

Филон не случайно отдавал предпочтение Моисею – одному из главных героев своих сочинений, ведь оба воспитывались в Египте, где обучались мудрости язычников. Филон не сомневался в том, что Моисей сберег в своем сердце любовь к египетским мудрецам. Александрийский мыслитель вдохновенно пользовался техникой метафоры, которую воспринял

от философов Древней Греции, углубляя и обогащая понятие *methòrios*, обретшее у него исключительное семантическое содержание.

Methòrios приравнивается к “посреднику”, занимающему пограничную позицию на рубеже между двумя крайними точками: добром и злом, чувственным и сверхчувственным, смертным и бессмертным. Он отмечает, что “человек — посредник, участвующий в обеих [природах], насколько это необходимо, является одновременно смертным и бессмертным, смертным телом, а бессмертным разумом”^[36].

В сочинении *De somniis* Филон отстаивает положение, согласно которому человек, по своей ценности, занимает пограничную позицию, поскольку не является Богом, ни только земным созданием, а является сущим, связанным с этими двумя граничными полюсами; человек получает бессмертие при условии ведения добродетельной жизни^[37]. Наделенный телом и душой, человек существует между материей и духом, однако в нем преобладает один из этих компонентов — материальное или духовное начало. Мудр и рассудителен тот человек, в котором духовная жизнь имеет преимущество перед жизнью материальной.

Начало и завершение царственного пути человека к Богу соотносятся с *De migratione Abrahami* и *De somniis* Филона. Однако и самого александрийского мыслителя можно рассматривать как *methòrios*, благодаря той позиции, которую он занимает в истории античной мысли, а именно “на рубеже” двух культур: греческой и иудейской. При этом его ментальность и способ мышления, отдающие предпочтение Моисееву мышлению и библейской экзегезе, целиком отличны от ментальности и способа мышления в каждой из этих культур по отдельности. Имея в виду самого себя, Филон говорит, что “поиск нового вида знания устремлен к свету, на просвещение античных философов (язычников)”^[38]. На это обратил внимание Жан Даниэлу: “Понятие *methòrios* близко Филону. Он пользуется им, описывая ситуацию свободы человека, которая лежит на границе между добром и злом. Об это идет речь в *De praemiis* (62-63)”^[39].

В этой работе мы не ставили перед собой амбициозной цели раскрыть всю полисемантику филоновских идей и образов — мы затронули лишь те, которые помогают понять своеобразное теодицейное видение мыслителя и подвести читателя к филоновскому наследию в области Богопознания. Мир Бога и мир человека бесспорно дают основания полагать их двумя нестыкуемыми горизонтами, однако Богопознание у Филона исключительно плодотворно для постижения сути человека, сокрытой, во многих случаях, в его опыте единого Бога. Разговор о Богопознании можно продолжить, рассматривая творчество философа-мистика Плотина, не менее, чем Филон, жаждущего Бога и обогатившего теодицею яркими примерами Богопознания. Но здесь нам хотелось бы обратить внимание читателя на весомость библейских источников для восхождения по ступеням духовного роста, их неувыдающую свежесть и неповторимость, о которых говорил почти две тысячи лет назад Филон Александрийский, а в более близкое к нам время — папа Иван Павел II в апостольском послании *Divini Amoris Scientia* (“Знание Божественной Любви”, 19 октября 1997 г.).

© Завидняк Б.Т., 2011.

[1] *Opif.* 8. (*De opificio mundi* — О сотворении мира согласно Моисею, здесь и далее цит. по изд.: Филон Александрийский. *Толкования Ветхого Завета*, Пер. А. В. Вдовиченко и др. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина 2000). По этому же изданию приводятся цитаты из: *De sacrificiis Abelis et Caini* (*Sacrif.* — О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин / Пер. О.Л. Левинской). Остальные сочинения Филона цитируются в авторском переводе по изд.: *Philo on ten volumes (and two supplementary volumes, 1953)*, with an english Translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker, London-Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1929-1962.

[2] Ср. *Opif.* 24-25: “Говоря еще более ясными словами, можно сказать, что умопостигаемый мир есть не что иное, как Логос Бога, уже занятого творением мира, ведь и умопостигаемый город есть не что иное, как расчет зодчего, обдумывающего строительство города. И это учение Моисея, а не мое (собственное)”.

[3] Radice R. *Il concetto di migrazione in Filone di Alessandria*, (saggio introduttivo) // F. A. *La migrazione verso l'eterno*, Milano 1988, p. 31.

[4] *Migrat.* 189 (*De migratione Abrahami* — О переселении Авраама).

[5] *Mutat.* 67 (*De mutatione nominum* — О перемене имен).

[6] *Migrat.* 20.

[7] *Быт.* 15, 5 (здесь и далее библейские цит. по изд.: Библия. Синодальный перевод).

- [8] Ср.: *Plant.* 50 (*De Plantatione – О садоводстве Ноя*).
- [9] Ср.: *Migrat.* 4 s.
- [10] *LA III 3 (Legum allegoriae – Правила аллегории)*.
- [11] *Migrat.* 187.
- [12] *Abr.* 74 (*De Abrahamo – Об Аврааме*).
- [13] *Abr.* 85-87.
- [14] *Быт.* 15, 13.
- [15] *Opif.* 54.
- [16] Farandos G. D. *Kosmos und Logos nach Philon von Alexandria // Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte*, IV), Rodopi 1976, S. 253.
- [17] *Ibid.*
- [18] См.: *Fug.* 46 (*Defuga et inventionis – О бегстве и обретении*), *Congr.* 107 (*De congressu eruditionis gratia – О соитии ради обучения*) и *Mutat.* 54 (*De mutatione nominum – О перемене имен*).
- [19] Radice R. *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989, p. 168.
- [20] Ср.: *Spec.* III, 178 (1, 8) (*De specialibus legibus – О частных законах*).
- [21] *Congr.* 79.
- [22] *LA III*, 228.
- [23] *Praem.* 43 (*De praemiis et poenis – О наградах и наказаниях*).
- [24] *LA III*, 100 ss.
- [25] *LA I 48-49*. См.: *Her.* 19 (*Quis rerum divinarum heres sit – О том, кто наследует божественное*). Здесь излагается характеристика Бога как учителя.
- [26] *Confus.* 30 (*De confusione linguarum – О смешении языков*). *Deus* 107 (*Quod Deus sit immutabilis – О том, что Бог неизменен*); *LA III 78*. Тезис Филона о благодати Божьего дара был воспринят дальнейшей патристической мыслью.
- [27] См.: *Migrat.* 2; Ср.: Mondin B. *Filone e Clemente: Saggio sulle origini della filosofia medievale*, 2 ed., Roma: P.U. 1984, p. 110.
- [28] *Migrat.* 12.
- [29] *Her.* 68-74.
- [30] *Congr.* 79.
- [31] *Sacrif.* 52-57.
- [32] *Лев.* 19, 2.
- [33] См.: *Her.* III.
- [34] Seifert J. *Essere e Persona*, Milano: Vita e Pensiero 1989, p. 563-564.
- [35] Обращенные в эллинизм иудеи (как, например, Филон и Иосиф Флавий), ограничивали Библию Пятикнижием, не включая в нее пророческие тексты и книги премудрости. Ср.: *Storia della filosofia antica // Rossi P. – Viano C.A. (a cura di), L'Antichità*, Editori Laterza 1993, p. 394.
- [36] *Opif.* 135. Ср. Daniélou J. *Philon et Gregoire de Nysse // Philon d'Alexandrie. Colloques Nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, Paris 1967, p. 338.
- [37] См.: *Somn.* II, 229-30; Daniélou, op. cit..
- [38] *Somn.* I 11.
- [39] Daniélou, op. cit., p. 338.