

ТЕО-ОНТОЛОГІЧНЕ РОЗУМІННЯ ФЕНОМЕНА «АРХЕТИП» У ВЧЕННІ ФІЛОНА ІУДЕЯ АЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО

У статті аналізується тео-онтологічний підхід Філона Іудея Александрійського у контексті розуміння феномена «архетип» як універсальної базової константи буття. Підкреслюються споконвічні риси архетипів: як божественного світла, довічність, софійність, алегоризм тощо, які набувають особливого значення в культурі останньої третини ХХ – початку ХХІ століть.

Ключові слова: архетип, першообраз, Логос, софійність, архетип як божественне світло, першотекст.

The article analyzes theo-ontological approach Judaea Philo of Alexandria in the context of understanding the phenomenon of «archetype» as a universal basic constants of life. Highlights eternal features of the archetypes: a divine light, timelessness, Sophian, allegorism and others, takes on special significance in the culture in the last third of XX – beginning of XXI century.

Key words: archetype, prototype, Logos, Sophian, the archetype of a divine light prototekst.

Загальнолюдська ідея архетипів як універсальї художньої культури останнім часом стає однією з найбільш затребуваних та найсуттєвіших у сучасній гуманітарній думці. Її існування та відродження пов'язано із постійним намаганням людства знайти відповіді на одвічні питання про базисну сутність всієї культури. Сьогодні з'явилася велика кількість досліджень, присвячених архетипам, які розглядаються у площині аналітичної психології, трансперсональної психології, структурної антропології тощо. Проте, на нашу думку, найбільш актуальним вважається онтологічний підхід, вихід на метафізичний рівень осмислення феномена «архетип», а тому *метою нашого дослідження є* тео-онтологічне розуміння цього феномена у вченні Філона Іудея Александрійського.

Як відомо, до наукового тезаурусу термін «архетип» було залучено у 1919 р. відомим швейцарським психологом, мислителем К. Юнгом, який заклав в нього платонівську ідею ейдосу (ідеї). Поняття ейдосу давні греки пов'язували з ідеальним началом, або – першообразом. Коли йдеться про першообрази, давні греки мислять потенційно, понад даною моделлю досконалого смислу. І Парменід, і Платон говорять про Єдине першоначало, Анаксагор і Аристотель у якості першоначала бачать Розум, піфагорійці - Монаду, на відміну від множинності Діади. Всі говорять про ту чи іншу першооснову. Проте в роботі «Про архетипи колективного позасвідомого» К. Юнг звертає нашу увагу на те, що термін «архетип» знайшов своє подальше життя не лише в давньогрецькій філософії. Вже у I ст. н. е. з'являється вчення релігійного мислителя Філона Александрійського, який дивним чином поєднав еллінську філософію та релігійне вчення іудаїзму.

У його роботах особливого значення набуває ідея архетипу в значенні ідеї як Божественної першооснови.

Відомо, що ідея Бога як єдиної першооснови - на противагу ідеї апейрона - виникла ще у VI - V ст. до н.е., наприклад у вченні Ксенофана. Російський філолог А. Большакова пише: «У трактаті невідомого перипатетика I ст. н. е. “Про Меліса, Ксенофана і Горгію” залишено свідчення тому: “Теофраст говорить, що Ксенофан з Колофона, вчитель Парменіда, вважав начало одним, або буття всеєдиним, і притому ані обмеженим, ані безмежним (нескінченим, безмежним - *areion*), ані рухомим, ані таким, що покоїться. Теофраст визнає, що згадка про (цю) його думку відноситься скоріше до чогось іншого, ніж до знання про природу. Бо *це єдине Ксенофан називав богом*”» [1, 7–8]. Але, як зазначає О. Лосєв, «ми не зустрічаємо ніде цей надсвітловий принцип у вигляді *особистості* <...> Зовсім інше - біблійний бог. Філон не втомлюється у піднесенні цього божества над усім природним та створеним і над усім космосом» [3, 104–105]. Філон Александрійський першим до ранньохристиянських мислителів висуває ідею єдиного Бога як космосу всіх нескінченних ідей. Його Бог, за влучним висловом Ф. Кляйна, - «*архетип архетипу*», або ж за О. Лосєвим «він є *архетип* прекрасного» [3, 122]. За Філоном Александрійським біблійний Ієгова є абсолютною і «надсвітловою особистістю, крім якої взагалі нічого не існує» (О. Лосєв). Отже, у працях Філона Александрійського закладаються нумінозні основи раннього християнства. Далі у іудейського мислителя впливає чудовий висновок, з якого виходить, що все починає існувати тільки завдяки акту божественного творіння. О. Лосєв зазначає, що Бог творить з нічого, «так що у всьому створеному світіється передвічний лик цілком особистого творця» [3, 122]. Ця аксіома Філона проходить червоною ниткою через усе ранньохристиянське вчення, на нього спираються у всій ранньохристиянській літературі (Діонісій Ареопажит, Іринеї Ліонський, Августин Блаженний). Безумовно, Філон Александрійський спирається на платонівські традиції (світ ідей), його Бог подібний до Логосу, творить світ. Але підкреслимо ще раз те, що у іудейського мислителя Бог - надсвітлова особистість, а Логос уособлюється з «премудрістю», який має також Божественне походження. Іншими словами, Логос ототожнюється з мудрістю Бога.

Філонівське розуміння ідеї зводиться не тільки до платонівського, але й до сократівського розуміння ідеї, яка ідентична роду (*genos*) або «виду» (*eidos*). Ідея є парадигмою, за якою здійснюється сприйняття. Тільки Бог являє собою ідею світопорядку та виступає у якості евристичного принципу. Але на відміну від ранньохристиянських мислителів, Філон Александрійський трактує слова «Бог створив людину за своїм образом і подобою» відносячи їх «тільки до божественного Нусу, відблиском якого є душа» [3, 117].

Особливий інтерес викликає вчення Філона про те, що Бог є світло, а все суще освітлюється його променями. Тут необхідно проакцентувати наступний момент, розглянутий російським філологом А. Большаковою. У своїх дослідженнях, присвячених архетипам у літературі, А. Большакова «відстежила», що у системі старої російської мови слово «архетип» писалося через «*архитип*» (це було єдине вживання приставки «*архе-*» через «*и*»), що позначало саме божественне світло. Дослідниця підкреслює, що таке положення має величезне

значення для розуміння «пронизуючої всю світову літературу символіки світла як такої, що має архетипову нумінозну основу» [1, 9].

Ми вважаємо, що *ідея світла*, як Божественний архетип, присутня не тільки у літературі. Це всеосяжне начало, яке пронизує все буття людини, його культуру, включаючи всі види мистецтва. Так у сучасному українському музикознавстві проблемою *світла* займається відомий мистецтвознавець С. Тишко. У його роботі «Християнські ідеї в музичній культурі другої половини XIX ст. (на основі оперних концепцій М.П. Мусоргського)» [6] визначальною ідеєю є християнський мотив Фаворського світла. У цій статті С. Тишко звертається до Божественного світла як цілого комплексу християнських ідей і з блиском показує (на прикладі опер М. Мусоргського), як, яким чином, завдяки музичним засобам за допомогою слухових асоціацій створюється можливість досягти розуміння настільки всеосяжної ідеї. Треба відзначити, що сам автор, і ми повністю з ним погоджуємося, вважає ідею Фаворського світла однією із домінантних, особливо у православній християнській традиції. Тому ідея світла Божественного, як світло «архетипу архетипів», набуває особливого значення у культурі. Необхідно відзначити, що *ідея світла* (яку ми розуміємо як архетип) буде докладно розглянута у XX столітті німецьким філософом М. Гайдеггером, а саме - ідея *світла* розуміється як *просвіток істини* у художньому творінні, оскільки німецький філософ був не менше християнським мислителем, аніж середньовічні християнські філософи і його християнські погляди були багато в чому схожі із православними ідеями в російській філософсько-літературній творчості першої третини XX століття.

Але повернемося до ідеї світла у Філона Іудея Александрійського. Його концепція була детально досліджена німецьким вченим Ф. Кляйном, який створив цілісну картину світлових шаблів, ґрунтуючись на текстах іудейського мислителя. Кляйн наводить багато матеріалів і аналізує світлову термінологію та символіку Філона. Він вказує на те, що вже *земний світ* важливий для Філона. Розрізняючи минуше світло вогню і неминущий світ планет (Сонця і Місяця), Філон наполягає на тому, що весь світ може бути побачений і пізнаний тільки надсвітовим світлом. Іудейський мислитель надає перевагу зоровому сприйняттю, спогляданню, яке ставиться вище, ніж слухове сприйняття. Філон розглядає також і прояв *божественного світла*. Як пише О. Лосєв, «Кляйн говорить про непослідовність Філона: абсолютна трансцендентність бога тягне за собою досконали неможливість бачити його» [3, 129]. Слід сказати, що О. Лосєв не зовсім згоден з Кляйном, оскільки він вважає, що сприйняття людиною «божественної пневми або світла (*phés*)», за Філоном, можливе у благодатний час «пізнання бога у містичному екстазі. Але, хоча бог є джерелом найчистішого світла (*Dei mut. Nom. 6*), його власне сяйво принципово відрізняється від цього світла» [3, 129].

Звичайно, після Філона Іудея Александрійського повинні будуть пройти сторіччя, для того щоб християнська релігійна думка прийшла до висновку, що світло Божественне, Фаворське світло є світлом внутрішнім, духовним, відчутним не лише (і не стільки) на зоровому рівні, а на рівні настроювання (дозволимо собі порівняння у контексті настроювання камертона) душі на сприйняття цього світу. І тут стає вже не так важливо, як, за допомогою яких органів - зорових, слухових, тактильним шляхом або інших - це відбудеться. Дуже важливо, що відбувається це інтуїтивно, практично позасвідомо. Саме цей момент

позасвідомого пізнання і розуміння світу у XX столітті стане основою теорії «колективного позасвідомого» швейцарського мислителя, психолога К. Юнга. Цей факт підтверджує і російська дослідниця А. Большакова, яка вважає, що Філон робить важливий крок, який виводить за межі свідомого до розуміння потаємної природи колективного позасвідомого. «Згідно з Філоном, - пише А. Большакова, - пізнання божественного начала тим вірніше, чим більше безпосередньо сама людина стикається з ним - а такий стан досягається вже на прикордонних стадіях людської психіки» [1, 10].

Крім того, російська дослідниця вказує на те, що розуміння Філоном «ідеї» є чимось апріорно даним і безперервно пов'язаним зі стихійним потоком чуттєвих переживань, виконуючи щодо них регулюючу функцію. Погоджуючись з А. Большаковою, що така концепція Філона Александрійського «підходить зовсім близько до розуміння співвідношення тих феноменів людської душі, які згодом будуть названі “архетипами колективного позасвідомого”» [1, 10], відзначимо, що значно раніше, ще у XIX столітті німецький теолог Е. Целлер прямо заявляє про те, що найвище ми можемо досягти лише тоді, коли, «покинувши усі посередні інстанції, навіть сам Логос, ми у стані позасвідомості, в екстазі, сприймаємо у себе вище просвітлення і тим споглядаємо Божество у його чистій єдності і віддаємося його дії в нас. Таке прагнення вийти за межі свідомого мислення було чужим для всієї грецької філософії і пройде ще два сторіччя після Філона, перш ніж філософія наважилася на такий крок» [7, 239].

Уточнення позиції Філона щодо ідеї світла викликає необхідність весь час відхилятися від його теорії і, в той же час, до неї нескінченно повертатися, тим більше, що ми так ще не розглянули як аналізує ідею світла Ф. Кляйн, де особливий розділ його дослідження присвячений «метафорам сонця». За Кляйном сонце може означати: 1) людський розум (*noys*); 2) чуттєве сприйняття (*aisthesis*); 3) божественний логос; 4) «водія всього», тобто Бога. Божественне світло, тобто «первісний світ» прирівнюється до Софії. Досить часто Бог розглядається як ноетичне сонце, як зразок природного сонця.

У цьому місці у нас знову виникає необхідність відволіктися і підкреслити, що в творчості відомого українського філософа, письменника, музиканта Г. Сковороди ми знаходимо паралелі з ідеями Філона Александрійського. Підкреслимо, що онтологічний оптимізм «радісного художества» як ідеї світла, закладений Філоном Александрійським та ареопагітиками, особливої значущості набуде не лише у Г. Сковороди, а й у художньому світогляді українського бароко, як основної умови духовного буття, коли виникає необхідність освітлювати тілесне духовним світлом. У творчості художників того часу, зокрема в творах Г. Сковороди, античне та неоплатонічне розуміння світу, світла розуму як софійності знаходить вираз у символічній метафізиці Сонця. Тобто, через барочну символіку XVIII століття Г. Сковорода розглядає Божественне проявлення, ідею Бога як першоначала та єдиного начала, завдяки символічному розумінню Сонця саме як Божественного начала, а світло сонця - асоціювалося із Божественним світлом. Розглядаючи сонячну емблематику, Г. Сковорода стверджує, що «сонце є архетип, тобто перша і головна фігура, до якої спонукаються усі інші», «сонце є храм і чертог вічного», «око всесвіту» [4, 145–146].

Повертаючись до дослідження Ф. Кляйна, наведемо як приклад запропоновані німецьким мислителем світлові шаблі у Філона Александрійського. У

цій ієрархії перший щабель належить Богу - *архетипу архетипів*. Другий - є «Божественний логос = Прообраз божественного світла = ноетичне світло = ноетичне сонце = Софія = пневма = парадейгма. Третій - природне сонце і зірки, тобто природне світло. Четвертий - природний світ (= «неістинне світло»). П'ятий - тьма (деколи відсутність лише природного світла, але також і духовного світла, ніколи, однак, не стає самостійною величиною негативного порядку, як це було в послідовно дуалістичних гностичних системах» [3, 132].

Ф. Кляйн розглядає також філонівські ідеї світла в людській сфері. Відносно людини Філон трактує світло виключно метафорично. Особливого значення набуває вчення Філона в теорії пізнання, де світло - джерело і засіб пізнання. По-перше, світло розглядається як медіум чуттєвого сприйняття, позначуваного як сонце. По-друге, світло розглядається як засіб пізнання нуса (Розума), яке набувається людиною завдяки аскетичній практиці. По-третє, «світло як медіум пізнання душі, осяяний актом божественної благодаті» [3, 133]. Тут йдеться у Філона про душевні очі, які відкриваються у благодатному акті просвітління. Це свого роду «просвіток істини» М. Гайдеггера, оскільки частина людської душі, за Філоном, завжди готова до споглядання, «так що мова йде не про створення органу споглядання, а про його відкриття» [3, 133]¹. Таким чином, підводячи підсумок, можна сказати, що у Філона Александрійського мова йде не тільки про ідею світла з релігійної точки зору, а і про те, як завдяки світлу проявляються і виражаються речі, в тому числі й людина.

Слід зазначити, що іще за часів ранньої античності, поряд з традиційним розумінням архетипу як *прообразу, праформи, ідеї, першоначала, зразка* і т. ін., тлумачення та інтерпретація сакральних або просто відомих філософських текстів відбувалося із вживанням слова «архетип». Таким чином, текст, який трактувався, означав певний «першотекст-канон» (термін А. Большакової). Вже стоїки впритул підходять до проблеми тексту. Перші інтерпретації першотекстів як архетипів (тлумачення гомерівських текстів, міфів; трактування філософських праць Платона і Аристотеля) беруть своє начало в Александрійській школі у III ст. до н.е. Не став винятком і Філон Александрійський, який розробив метод алегоричного тлумачення Біблії, що надалі справило значний вплив на тлумачення античних і християнських сакральних текстів в період середньовіччя. У знаній праці О. Лосєва «Історія античної естетики. Пізній еллінізм» детально аналізується проблема алегоризму у Філона Александрійського і йдеться про те, що проблема алегорії, мабуть, одна з найбільш значних серед інших проблем античного мислення. О. Лосєв вказує на стоїчне походження філонівської алегорії, стверджуючи, що стоїки виходили із суб'єктивістських позицій, «але, в той же час, не бажаючи розлучатися із загальноантичним об'єктивізмом, змінювали свої суб'єктивістські конструкції у всіх галузях об'єктивної дійсності» [3, 133]. Російський філософ відзначає, що ця особливість стоїків змушувала відволікатися від об'єктивної дійсності «в її останній глибині (яка у них пов'язувалася з уявленням про долю), а розуміти її тільки із тієї сторони, яка була цілком зрозуміла і в цьому сенсі іманентна людському суб'єкту» [3, 133].

Але ж алегоризм для Філона, на відміну від його античних попередників, зазначає російський філософ, - «справа надзвичайно сутнісна і ні в якому відношенні не випадкова». Філон прагне знайти у всьому щось таке, що можна назвати

Ликом Божим. Аналізуючи алегоризм у текстах Філона Александрійського, О. Лосєв спирається на сучасні (часу самого Лосєва) точки зору, які ми і розглянемо.

Одна з таких думок - точка зору французького історика філософії Е. Брейє, який вказує на дві характерні для Філона риси. Перша - це переконаність іудейського мислителя у тому, що іудейський закон тотожний природному закону, а другий - безпосередньо пов'язаний з алегоричною інтерпретацією всього матеріалу, що з ним пов'язаний. О. Лосєв звертає нашу увагу на те, що до Філона у александрійському середовищі вже існували алегоричні інтерпретації, наприклад інтерпретація людини як образу Божого. Алегоричний метод Філона - це ще не «знаряддя» апологетики, коли тлумачення за допомогою алегорій буде слугувати для пропаганди християнських ідей, для захисту християнства і спрямованих проти нього переслідників. Для Філона у його розумінні Бога, дуже важлива етична спрямованість, а не фізична, як це було раніше. Тому іудейський мислитель прагне «скасувати всяке посередництво між Богом і людиною, що особливо помітно у його вченні про Логос» [3, 141]. Як наголошує Е. Брейє, якщо у стоїків логос - це зв'язок частин світу, у гераклітівцев - джерело космічних опозицій, то у Філона логос - божественне слово, яке відкриває Бога в душі й утихомирює пристрасті.

Також у галузі вивчення філонівського алегоризму О. Лосєв розглядає працю скандинавської дослідниці І. Крістіансен, яка вводить поняття «алегорези» у контексті дослідження робіт Філона Александрійського. За І. Крістіансен, алегореза є «формою інтерпретації, за допомогою якої розгортається єдність ідеї, яку слово Писання містить у нерозгорнутому вигляді: слову Писання співзвучно рівнозначне поняття, більш загальне, ніж розгорнуте слово Писання <...> Алегореза є методом розгортання слова Писання для того, щоб схопити єдине, ідею, яка присутня у слові Писання» [10, 149, 151]. Таким чином, можна відзначити, що завдяки алегорезі як форми інтерпретації Філон Александрійський отримує змогу «вільно» трактувати вихідні тексти-архетипи, для того щоб «схопити єдине, ідею» сакральних текстів. Метод алегорези значною мірою використовується не тільки іудейським богословом, а й набуває широкого розповсюдження у період раннього середньовіччя.

Відзначимо, що Августин Блаженний спробував зробити наступний крок після Філона Александрійського, з точки зору герменевтичного трактування текстів, коли виникла необхідність поєднати Старий Заповіт і Євангеліє. Така сама проблема постала у період раннього протестантизму. А раніше, ще у XIII столітті, провідний представник схоластичної філософії Фома Аквінський вже не просто займається тлумаченням та інтерпретацією священних текстів, але й, більш за те, він робить свого роду «прорив», коли фактично зводить Боже Слово у ранг «універсалії», певного архетипу. В одному зі своїх найбільш значних творів «Сума проти язичників» він пише: «Поняття божественного інтелекту, як Він пізнає Себе Самого, яке є Його Слово, це - не тільки подібність Самого пізаного Бога, але й всіх речей, подобою яких служить божественна сутність. Тому то Богові дано пізнання багатьох речей; воно дано одному інтелігібельному виду, яке є божественною сутністю, і одному пізаному поняттю, яке є божественним Словом» [1, 20]. Зазначимо, що у XX столітті відомий український філософ С. Кримський серед найважливіших для української культури ар-

хетипів - «філософія серця», «софійність», «морально-естетичні цінності» - назве і архетип «Слово».

Отже, підсумовуючи викладене, відзначимо, що завдяки онтологічному підходу ми маємо можливість прослідкувати, як завдяки архетипам уможливується генезис існування сутнісних принципів буття. У онтологічному розумінні архетипи є довічними першообразами. Тео-онтологічне вчення Філона Іудея Александрійського демонструє розуміння цього феномена як відбиття надсвітового начала, неповторного та незрушного лику Божого у всьому, що існує, тобто торжество архетипової сутності як Божественного начала, яке поєднує небесне та земне, езотеричну таємність та силу, що неможливо виразити у категоріях абстрактного мислення.

Примітки

¹ *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм / А.Ф. Лосев [худож. офор. Б.Ф. Бублик]. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 960 с. – (Вершины человеческой мысли).

Література

1. *Большакова А.Ю.* Архетип: от Филона Александрийского до Блаженного Августина / Алла Юрьевна Большакова // Архетипы и архетипическое в культуре и социальных отношениях: материалы международной научно-практической конференции 5-6 марта 2010 года; [под ред. Б.А. Дорошина]. – Пенза – Ереван – Прага: ООО Научно-издательский центр «Социосфера», 2010. – 182 с.

2. *Кримський С. Б.* Архетипи Української культури / С. Б. Кримський // Вісник Національної академії наук України: загально-наук. та громадсько-політ. журн. – 1998. – № 7–8. – С. 74-87.

3. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм / А.Ф. Лосев / [худож. офор. Б.Ф. Бублик]. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 960 с. – (Вершины человеческой мысли).

4. *Сковорода Г.* Діалог. Ім'я ему – Потоп змін / Григорій Сковорода // Твори: [у 2 т]. – К., 1994. – Т. 2. – С. 145-146.

5. *Суханцева В.* Лекции по истории метафизики / Виктория Константиновна Суханцева. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://gzvon.pyramid.volia.ua/biblioteka/kafedra_filosofii/libph/sound/

6. *Тишко С.В.* Християнські ідеї в музичній культурі другої половини XIX ст. (на основі оперних концепцій М.П. Мусоргського) / С.В. Тишко // Часопис Національної музичної академії України імені П.І. Чайковського: науковий журнал. - К., 2008. - С.69-82.

7. *Целлер Э.* Очерки истории греческой философии / Эдуард Целлер. - СПб.: Алетейя, 1996. - 296 с.

8. *Юнг К. Г.* Архетип и символ / Карл Густав Юнг. – М.: Издательство «Ренессанс» СП "ИВО-СиД". – 212 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.koob.ru

9. *Bréhier E.* Philo Iudaes. In: Bréhier E. Etudes de Philosophie antique. - Paris, 1955, - P. 207-214.

10. *Christiansen I.* Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philo von Alexandria. Tübingen, 1969. - S.150-151.

11. *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker / H. Diels. – Bd. I-III. Hrsg. Von W. Kranz. - II. – Auflage, Zurich – Berlin, 1964.

12. *Klein F.N.* Die Lichtterminologie bei Philo von Alexandria und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik. - Leiden, 1962. - S.31-43.