

according to which the «new» culture has to be refreshed.

The processes of «digital transmission» of the modern culture (digitalization, media convergence) are considered, which not only «unwrapped» medial turn, having overcome ontologic boundaries of analog media, but also provided its further synergetic development. It is established that the digitalization process (the transformation of information into a digital form) of the modern culture, caused by transformation of the power expensive and labor-consuming analog technologies into digital ones, and also gives the opportunity to spare and duplicate every cultural artifacts without quality loss. It is also noted that the digital transmission of the data coded in discrete signals, changed significantly the conception of modern media. Digitalization and media convergence led to the appearance of some special characteristics of new media (transmedia) and the reformatting of their ontologic boundaries. It is proved that the appearance of transmedia indicate not only the transformation of media textuality, but also the change of traditional model of cultural world view of reality.

The features of digital matrixes of modern culture are shown in the research on the example of the transmedia worlds, their essence and structure. It is observed that the created transmedia universe provides not only the virtualization of reality, but also induces to implementation of virtual, as quite real.

The digital matrix of modern culture through the prism of V. Flusser's negative anthropology is considered. The assumptions, which were made concerning the possible process of de-escalation, «steps to the down» (V. Flusser) in the fulfilled research are confirmed by the technical changes of the new media environment.

Keywords: media, culture, digitalization, media convergence, media reality, transmedia.

Надійшла до редколегії 01. 03. 2013 р.

УДК: 141. 131 (Філон)

Б. Т. Завідняк

Український католицький університет (м. Львів)

ТРАНСЦЕНДЕНТНІСТЬ І ПРОВИДІННЯ У ФІЛОНА ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО

У дослідженні здійснюється спроба розкрити проблематику Провидіння Бога на матеріалі праць Філона Олександрійського. Інтерпретується феномен зла на тлі абсолютної трансцендентності Бога. Креативний акт, провидіння, Божа воля в рефлексіях юдейського автора намагаються узгодитись з фактом існування явища зла у світі.

Ключові слова: провидіння, зло, трансцендентальний, трансцендентний, контемпліяція, творення.

Тематика Провидіння і творення фізичного світу у Філона Олександрійського перебувають у тісному взаємозв'язку. Так само теми провидіння і зло, провидіння і містичний досвід людини знаходять у нього виразні концептуальні пояснення, обминути які сьогодні не вдасться сучасному досліднику творчості великого олександрійця. Тож спробуємо пов'язати ці теми між собою і надати їм критичне обґрунтування, залучуючи як арсенал алегорези і символу, улюблений метод Філона, так і історично-компаративістичний метод для порівняння тези Провидіння юдейського філософа з мислительною парадигмою стоїків.

Впершу чергу, під космологічним або фізичним рівнем алегоричної екзегези зауважується все те, що у текстах Філона стосується до світу. Сюди належать символи землі у «Дереві Життя» і саме сонце, як причина часів року при поясненні цього самого «Дерева», що описується у біблійній книзі Бут. 2, 9. Філон віддає перевагу символічному обґрунтуванню сонця, отримуючи його з біблійного контексту і вписуючи у контекст філософський. Природа світла сонця дає привід знаходити символи для порівняння з інтелектом, «вогником ума», що його зайняв Бог. У Філона під сонцем розуміється розум людини, чуттєве сприйняття, Божий Логос, сам Бог [7, ss. 31-43].

«І світло солодке, і весело очам дивитися на сонце!» – говорить Еклезіяст (Проп. 11, 7). Тут сонце подається як символ людського розуму (*Her.* 263; *Somn.* I 177 та ін.). На заході сонця спадає екстаз на Аврама. Цим заходом природньо «спадає на людину екстаз, одухотворення Богом, Божественна манна. Це трапляється тільки з пророками, з осягненням Божого Духа розум людини відходить, та коли відступає Дух, то розум повертається, бо несправедливо було б, щоб смертний співжив із безсмертним» (*Her.* 264-65). Необхідно приготувати місце для Божого Духа, який сходить для того, щоб здійняти людину, піднести її у гідності. Ось як пояснює цю імітацію Філон: «Душа того, що пізнає є імітацією небес, або гіперболізуючи, нагадує небо на землі, тому що в ній, як у етері, містяться чисті досконалості, упорядковані рухи, гармонійні танки, Божественні переміни, проміння чеснот, що здебільшого схожі із сліпучими зірками. І коли ніхто не наважується злічити число чуттєво сприйнятливих зір, то як можна полічити розумних [«зір»]?» (*Her.* 86- 87). Подібно ж Філон пояснює повернення Аврама «до отців» після смерті: «Під отцями не маються на увазі ті, що поховані у гробівницях Ур і від яких переселилася душа (антропологічна інтерпретація), а, як твердять декотрі, сонце, місяць або інші зорі, оскільки це від них все живе на землі отримує буття (космологічна інтерпретація); чи ж, як вважають другі, архетипні ідеї, умовидні і невидимі моделі чуттєвих речей, до яких переселяється мудрець (духовна інтерпретація)». (*Her.* 280).

[7, s. 19].

На цьому ж рівні можна пояснити образ «отців», які можуть означати небесні тіла, від яких вони залежні, або ж як першорядні елементи (вода, повітря, земля, вогонь), що пов'язані з колом життя (*Her.* 280).

Весь матеріальний світ є сотворений Богом і Філон говорить про матерію, якою послуговується Бог, щоб утворити фізичний космос. Він звертає увагу на проблему сотворення світу у однойменному творі, але обґрунтовано – у творі «Про провидіння». Там уточнюється ним теорія про сотворення світу «з нічого»: «Отже Бог послуговується матерією як началом? Насправді, вона підпорядковується Творцеві в ту саму мить, в якій була зачата. В дійсності ж Бог не задумував спершу, а потім – утворював, і не було такого часу в якому Він би не творив від моменту, що Ідеї існують з Ним від початку. Боже прагнення, дійсно, не послідує Богові, а сучасне Йому, тому що природні рухи ніколи не зникають. А тому-то все є через думку, що Бог започаткував речам їхній початок існування у той спосіб, що у Ньому одночасно знаходяться об'єднані між собою два процеси: Бог діє згідно з Провидінням, а чуттєві речі отримують свій початок існування. Справді, не може бути так, щоб хтось був подателем благ без того, щоб вони не походили від благочинного. Таким чином, той, що дарує благо і той, що його отримує – обидва є учасниками блага» (*Prov.* I, 6).

На космологічну проблематику звернув увагу гарвардський учений Гаррі Вольфсон, який інтерпретував думку Філона у відношенні до матерії, покликаючись на вчення Платона, Аристотеля і стоїків. «Під терміном *тіло*, – зауважує Вольфсон, – Філон, мабуть, розуміє як поширені тіла – тобто елементи – такі, як копії, або фігури, чи послідовники чотирьох ідеальних елементів, – або матерію від якої були сотворені елементи, тому що термін «тіло» теж має значення матерії у тому сенсі, що воно не є Ідеєю. З приводу двозначного розуміння терміну «тіло», що вжито тут, і яким послуговується Філон, він вживає два терміни «простір» і «місце», розуміючи в цей спосіб, що «простір» утворено на зразок «матерії з якої», так само як «місце» твориться на зразок поширення тіл або елементів, оскільки у аристотелівському визначенні обіймає існування поширених тіл. Це є так звана матерія «в якій», разом з «матерією з якої», що включена у неї, і яку Філон називає аристотелівським терміном «матерією», терміном стоїків «субстанція» і платонівськими термінами «матір», «годувальниця», «мама». Проте ще існує двозначна матерія, яку він описує як безфігурну (*amorphos*), без форми (*aneidos*), без конфігурації (*aschematistos*), невизначену (*apeiros*), безякісну (*apoiios*) і з тому подібними термінами, що співпадають, або є подібні до цих, що вживані Платоном, Аристотелем, чи стоїками під час опису матерії» [16, p. 309].

Утворюючи матерію «ex nihilo» Філон прагне довести, що Бог не є місцем, не є у часі, тому що час утворений із світом. Насамперед Бог творить «світ ідей, і поміж елементарними ідеями навіть ідею «порожнечі» або «простору»; отже творить чуттєву подобу цієї і відносні послідовники елементів. Бог встановлює цю матерію стосовно до розумного світу, надаючи чотири елементи і, врешті, з них утворює фізичний космос.

З поміж дослідників, що полемізували над проблемою креаціонізму у Філона можемо виділити Е. Брейє, Г. Вольфсона, Р. Радіче і Д. Реале. Два останні, співпрацюючи над інтегральним італомовним виданням Філона, виступивши із вступною статтею до нього, особливо наголошують на ідеї Творення як безкоштовного дару. Справді, Філон акцентує на творчій дарительній дії Бога особливу увагу: «Усі речі є завдяки ласці Божій, земля, вода, повітря, вогонь, сонце, зорі, небо, всі тварини і рослини. Проте Бог не вчинив якусь ласку сам для себе (просто не маючи в цьому потреби), але світ є даний світові, і його частини є дані самі собою і іншим частинам, відповідно, окрім того, що дане цілому» (*Deus* 107). До такого висновку може прийти високоморальна людина, багата знанням і в любові до пошуку істини. У творі «Про незмінність Бога» Філон відштовхується від поширеного свідчення про Ноя, що отримав ласку від Бога. – Хто ж заслуговує бути гідним Божої ласки, – висуває питання Філон, – коли ця ласка сходить від самого Бога. Хто ж із сотворінь гідний приймати Божу ласку? Божа ласка, на думку олександрійця, «найбільший і найдосконаліший витвір Бога» (*Deus* 106). Цей уривок заслуговує уваги ще й тому, що у ньому піднімається питання про причину сотворення світу. Філон, відштовхуючись від думки Мойсея, відповідає, припускаючи, що світ міг би бути створений «для добра всього того, що існує, бо Добро є найдавніша і найшляхетніша з ласк, тому що це ласка по собі» (108). Тут зустрічаються дві важливі але, ймовірно, суперечливі тези: сотворення світу – причиною якого є Бог Творець, і Чисте Добро як остаточна мета світу і водночас, не потрібне Богові. Філон поділяв відому тезу Платона, висловлену у «Тімеї» (29 E). Вираження Блага – це заслуга Бога, який сам по собі є Благий, а от вираження повноти буття було б немислиме без акту творення і без наповнення всього, що існуватиме завдяки буттю Божому. У Філона Благо стає джерелом будь-якої ласки у космологічному значенні слова – для всього світу.

Запропонувавши свою концепцію сотворення світу, Філон знаходить два способи, щоб пояснити процес утворення землі: а) який розкривається у трактаті «Хто наслідник Божественного» (136); б) який описано у творі «Про насадження Ноя» (3-10). Розповідь у трактаті «Про насадження Ноя» (3-10) носить риси космологічного характеру, тому що віддає перевагу вищим силам, аніж стихійним складникам (вода, повітря, земля, вогонь). Його філософська характеристика більш виразлива і відповідає думці «Тімея» (31 b – 32 c) Платона в якому пропонується чотирихчастинна космологічна схема (вогонь і земля по краях; повітря і вода в центрі) і досконалий арифметичний порядок. Філонові не залишається нічого іншого, як йти за екзегетичною ниткою міркування, не прибігаючи до строгої філософської рефлексії. Хоч у книзі Буття біблійний текст не демонструє поділ води на питну і непитну, але такий розподіл Філон легко пропонує з метою справдити на основі простого міркування (геофізичного осмислення рядка з кн. Бут. 1, 11-12) опис походження дерев і трав (Див.: *Her.* 136).

Коли вести мову про Долю у Філона, то її доцільно порівнювати з Провидінням Бога, оскільки у Філона є цілий трактат «Про провидіння» (Див.: *Opif.* 171-172; *Abr.* 137; *Ios.* 326; *Mos.* I 12, 67; *Decal.* 58; *Spec.* I 209).

Німецький дослідник А. Майєр в інаугураційній дисертації під назвою «Відношення між вірою в Провидіння і ідеєю Долі у Філона Олександрійського» проводить доволі вдалий порівняльний аналіз стоїчної і гностичної концепції долі з ідеєю долі у Філона. [10]. На думку Майєра, Філон подав перший приклад космо-телеологічного доказу існування Бога, невідомий у такому вигляді серед мислителів стародавньої Греції. Доказ, що його наводить Філон у творі «Про провидіння» (I 25): «Як може хтось бути передбачливим без провидіння або розумним без мудрості? Та коли ніхто не в силі бути передбачливим або розумним без провидіння і мудрості, то в кожному разі має бути якесь суще (*ens aliquod*), передбачливе і мудре, від якого спочатку вони й отримали у володіння ці якості» [10, р. 1111: Aucher. Латинський переклад Аухера (1822 р.), збереженої вірменської версії].

Віра у провидіння базувалась на іншому понятті Бога – Творця світу, в той час, коли грецькі філософи пропагували ідею скovouючої сили, що утримує в обіймах людину. Таким чином, праведнику, який покладається на допомогу від Бога дано змагатися до кращого життя. Це засвідчує етичний щабель екзегези, що дає змогу поклатися на дію провидіння. Аналогічно й неправедники випробовують силу провидіння, отримуючи покарання за погані вчинки.

Натомість у космологічній площині Боже провидіння є обмежене матерією, що розуміється як негативний принцип. Їй відведена роль дуалістичного протиставлення до дії трансцендентного Бога, світ якого є найкращий. Бог, сотворивши земний світ своїм безмежним знанням, тим самим забезпечив його усім необхідним, і він теж може називатися «найкращим». У тезі Майєра прослідковується лямбніцівська логіка щодо Бога, що створив «найкращий з можливих світів».

Стосовно до поняття долі, то Філон, на думку Майєра, хоч і зазнав чималий вплив стоїчного розуміння, все ж не визнав принцип абсолютного детермінізму, який давав привід наголошувати на тому, що Логос є законом природного світу, а тому-то його впливу підлягає й людина. У Філона моральна структура людини стає залежною від Логосу, що є Богом, і підлягає дії загального Закону, сповіщеного Мойсеєм. Тож монотеїзм захищений від поняття Долі, а свобода людини здатна ефективно себе проявляти.

Відмінність між вірою в Провидіння і ідеєю Долі для Філона рівноцінна відмінності між вірою і її втратою. Віра – це визнання етичного монотеїзму, тож виключає ідею Долі як таку [8, s. 81].

Певним підсумком стоїчного вчення про Логос служить «Гімн Зевсу» Клеанфа-стоїка. Тут доцільно порівняти онтологічну характеристику Логоса цього мисленика з Логосом Філона, як і загалом проінтерпретувати концепцію Логоса у стоїків. Подаємо цю філософську молитву у нашому перекладі.

*Зевсе, славніший за смертних, багатоіменний, всесильний,
Володар природи, що править всім суцям завжди лиш законно,
Слава Тобі! Належить ся смертним звертатись до Тебе.
Зродились від Тебе ми й слово, відблеск Ума Твого, маєм,
Хоча й ми самотні з-поміж усього земного живого.
Спів цей Тобі! Я хвалитиму вічно Твою всемогутність.
Тобою все небо навкруг землі обертається наше,
Ти всюди ведеш його й всюди воно Тобі є слухняне,
Бо в непереможних тримаєш руках своїх блискавиці
Сліпучий вогонь, чому й вона вічно жива й палахкуча.
Під ударом її додолу природа враз подається.*

Оцим то вогнем Ти всеобіймаючим Логосом правиш,
 Миттю зливає, пройнявши великі й малі він світила.
 Завдяки кому царем Ти величним є всесвіту всього.
 Без Тебе, о Боже, ніщо не стається в крузі земному,
 Ні в вічному небі священному, ані в морі бездоннім,
 Хіба що лихе лиши те, що немудрі в безтямі вчиняють.
 Але ж Ти все приводиш до міри, все те, що міри не зна,
 Й ладом втішається те, що безладне, й неприязне миле.
 Бо все єднати Ти вмієш, і добре що є, і погане,
 І славиться так один вічно Логос над всіми речами.
 Однак, нечестивці якісь, із смертних, не прийняли Логос,
 О, жальогідні ці! В заздрості прагнуть окрасти порядних,
 І не зважають на Божий закон, даний всім, бо поглухли,
 Ясним було б їх життя, коли б жили розважно і мудро,
 Ними ж керує сьогодні лиш хіть неповздержная слави,
 Ось, хто од лиха до лиха мандрує, собі заробивши
 Страхи одні лиш з любові до слави; як інші, тим часом,
 Втративши міру, плекаючи солодко плоть, тепер в болях,
 Бо потяглися до того, що волі Твоїй супротивне.
 Ти же, о Зевсе, володар дарів, громовержець у хмарах,
 О, звільни цих безтямних людей од руйнівного незнання;
 О Батьку, Ти віджені від душі його, дай, хай зустрінуть
 Ту велемудрість, якою керуєш ти всім справедливо.
 Тож прихилиємось перед Тобою, бо честь ми пізнали,
 Величаючи рук Твоїх діло, як лиш смертному личить.
 Нема для людини й богів нагороди вже більшої лиш

Співи у праведнім дусі здійснять про закон всезагальний. [10, п. 537, pp. 236-240; *Stobaeus Ecl.* (Стобей, Еклоги) I 1, 12, p. 25, 3].

Іманентний Логос у клеанфовому гімні прослідковується як «душа світу», одухотворена, уособлена в Зевсі пневма, як «загальний закон» і «загальний Логос». Щоправда, ми нічого не довідуємося про вольовий характер дії провидіння Зевса у космосі для добра створінь, бо лиш дія Розуму-Логосу, прояв Його «загального закону» визначає світопорядок в античному світі. Як зауважував інтерпретатор стоїчного алегоризму Ціцерон, Логос світу, який можна назвати «розумністю» (*prudencia*), що по-грецькому звучить як *prónoia* (провидіння), готує світ для довготривалого існування, забезпечуючи його достатком та наділяючи ладом і красою [10, 1 72. *De nat. deorum* 2,58]. Всесвіт впорядкований Логосом і законом, проте матерію світу впорядковує певний вогняний елемент – «творчий вогонь» (*pur technicon*), палаюча пневма (*pneuma enithermon*), «вогненний розум» (*noyn purinon*). Втіленням бога Зевса є Логос, загальний закон і доля (*heimarmenē*). Тож годі тут вбачати риси особового Бога юдеїв та християн. Тим не менше, цей гімн-молитва є чи не найкращим зразком релігійної поезії, що дійшла до нас від часів стародавньої Стої.

Антична Стоя або філософія «Розписаного портику» (*Poikile Stoá*) для європейського дослідника була відкрита щойно в XIX ст. завдяки працям К. Ваксмута, А. Пірсона та ін. Сьогодні ж про думку мислителів античної Стої, таких як Зенон з Кітія, що на Кіпрі, Хрісіппа із Сол та Клеанфа Ассського ми довідуємося з видання Ганса фон Арніма, який розпочав працю над упорядкуванням фрагментів стоїків в 1886 р. [10; 1; 2; 3; 4; 5]. Після арнімівського видання з'явилося чимало новіших критичних текстів [6].

У виданні Арніма значна частка цитат з Філона дає право говорити про знання стоїстичної традиції олександрійцем. Сама ж стоїстична думка нарощувалась упродовж цілого століття епохи еллінізму, і не могла не заторкнутися такого важливого питання як існування Бога і його провидіння. Так, істина для стоїків є тіло, і є матеріальною, як і буття є завжди тільки тілесне. По суті, це перша форма пантеїстичного матеріалізму. Що не стоїть на заваді думці про те, що Бог-Деміург проходить крізь реальність всесвіту, будучи Розумом, Душею і Природою. Його можна уподібнити до «творячого вогню» Геракліта, Пневми тощо.

Всесвіт, коли його розглядати як єдиний організм, завдячує своє існування «сіменам розуму» (*logoi spermatikoi*) – Логосу, винятковому багатосіменному матеріальному субстрату. У всесвіті теж діє сила Провидіння, як неминуха і фатальна Необхідність, що пронизує всю цілість світу. Тут нічого випадкового, бо все підлягає дії Логосу.

Провидіння (*ratio ordinis rerum in finem*) – це поняття, яке стосується порядку, який Бог, слідуючи у сотворенні скеровує до Своєї Слави. Але в який спосіб зло, яке розцінюється як відсутність буття, може брати участь у цьому порядку?

Окрім внутрішньої причини зла у світі – антропологічної, залишається ще одна –

іманентно-зовнішня. Це причина Провидіння, окреслена вище стоїчна *prónoia*. У Філона в якості причини зла виступає Божественний Розум, бо все добре і погане залежить від іманентно діючого у світі Логоса. Люди поза своєю волею можуть робити лихі вчинки (*Cher.* 36: «Не справа, якою ти займаєшся, – причина добра і зла, а володар і керманіч світу – Божественний розум (Слово)»). Така думка випливає від міркувань над логологією. Логос у Філона – стоїчна Необхідність у світі, яка царює усюди. Філон віддає перевагу міркуванню про Божественний Логос як Долю (*tyche*). У трактаті «Про незмінність Бога» (169-176) олександрієць інтерпретує проходження по «царській дорозі», що згадується у кн. Чисел 20: 17-20. Мова йде про сюжет, коли Мойсей вислав посланців з Кадешу до едомського царя, щоб ті сказали: «Дозволь нам, будь ласка, пройти через твою землю. Не будемо ми йти ні полями, ані виноградниками, і не питимемо води з криниць; ми перейдемо царським шляхом, не звертаючи ні направо, ні наліво, аж поки не перейдемо через твої границі». Взавши за основу міркування про чесну або нечесну відплату за «спожиту Господню воду Меріва («сварки»)), що полилась від жезла Мойсея із скелі, Філон веде нитку міркування до несподіваної тематики Провидіння і зла. Мова про справжню «цінність», що розуміється як честь, якою людина може відплатити Богові. «Якщо я питиму твою воду, і скотина моя зі мною, то не відплачу тобі гідно». Ось цей важливий висновок з міркування олександрійця: «Коли не хочеш досліджувати долю кожної людини зокрема, досліджуй події, пов'язані з добром і злом у окремих країнах і народах. Колись Еллада досягала кульмінації у своєму розвитку, але Македонія усунула її, проявивши силу. В час, коли процвітала Македонія, то була поділена на слабкі частини і ослабла, аж поки й вона не занепала. Перед Македонією викликали подив перси, та в один день розпалось їхнє велике царство, і тепер поділене на частини, колись суб'єктами над якими панували перси, але не довго й вони панували. Колись слава Єгипту лунала блиском на далеку віддаль, але його велика сила проминула, як хмарина. А що й казати про ефіопів, карфагенян, Лівійське царство? Що казати про Понтійського царя? Що говорити про Європу і Азію, і, щоб узагальнити сказане, про все населення світу? Хіба не зносились високо і падали низько, як корабель, що брасує на вітрі: то попутному, то – навпаки? Божественний Логос править балом, і більшість людей називають його Долею. А тоді-то завжди проносячись над містами, народами і краями, подає одним, і відбирає від інших, і так з усіма речами, перемінюючи тільки час від часу те, чим кожний володів, бо увесь заселений світ нагадує єдине місто, і встановлює демократію – найкращу з конституційних форм» (*Deus* 173-176).

У цьому фрагменті Філона Логос-Провидіння виступає як безособове Начало, яке править усюди і проявляє себе. Як зауважив Майєр, тут «грецьке розуміння долі бачиться у Філона повніше, ніж у будь-якій іншій концепції» [8, ss. 54-56]. Логос проходить колобіжний цикл так, що події еволюціонують відповідно до нього. Рівність між усіма – це основна риса правління Логосу, чому й Філон віддає перевагу демократії. Тут не можна запідозрити Філона в тому, що він перейняв цю тезу від Платона або Аристотеля, бо ані один, ані другий не надавали демократії такого значення. Так само й стоїки віддавали перевагу змішаній формі правління. Тут одиничне і загальне, доля і держава, чи доля і закон урівноважені. Слідуючи за законом людина виступає космополітом, бо узгоджує свої дії з волею космічної сили – природи.

Отож, у Філона Бог не є причиною зла (*Opif.* 75), Він нікого не наказує власноруч, а прагне знищити зло (*Conf.* 193-195).

Коли говорити про містичний досвід пережитого єднання з Богом у Філона, то він зустрічається в елементах споглядання, екстатичного здійснення, раціонального просвітлення Божою Мудрістю. Деякі науковці схильні заперечувати цей містичний елемент у Філона (Д. Коллінз), та більше свідчень на його користь, як в успішних дослідженнях Девіда Вінстона [11, pp. 74-82; 12, pp. 29-35; 13].

У трактатах Філона зустрічається чимало описів прояву містичного досвіду мовою містичної термінології (*Opif.* 71; *Somn.* II 232; *Praem.* 46; *Fug.* 92; *Spec.* III, 1). Нею олександрієць намагався виразити риси трансцендентної реальності, наслідувати Божественний характер невидимого світу. Завдяки свободі волі, дарованій Богом це цілком можливо. Вінстон проводить аналіз цієї проблеми у статті «Свобода і детермінізм у Філона Олександрійського» [14, pp. 40-50; Winstone 1975, pp. 47-70]. Проте, на думку Вінстона, свобода у Філона розуміється не як абсолютна, а відносна. Людина отримує від Бога свободу в міру здатності її отримати [15, p. 51]. «Якщо дар від Бога є реальний, то тоді людська воля є незалежна і пануюча. Коли, натомість, є в певний спосіб відносний і ірреальний, то в такому випадку людина не посідає абсолютно вільної волі» [15, p. 55]. Коли порівняти цю протирічну думку з текстами самого Філона, то правда виявиться не на боці Вінстона. Ось приклад: «Людина, яка володіє можливістю невимушено приймати самостійні рішення, завдяки свободі вибору, справедливо підлягає осуду за скоєне по своїй

волі, і винагороджується, коли вона добровільно поступає правильно... Тільки душа людини отримала від Бога здатність чинити вільно і в цьому особливо нагадує Його. Вона вільна, наскільки це можливо, від Необхідності – цієї невмолимої вельможі, а тому може бути поправу піддана осуду за ті вчинки, що ганьблять того, хто несе їй звільнення» (*Deus* 47-48).

Щоправда нам не дано простежити порядок написання трактатів Філоном і зауважити еволюцію його поглядів. У інших трактатах таки вбачається й підлеглість силі детермінізму (*Cher.* 128). Філон свідомо віддає перевагу трансцендентній реальності, а значить дії Божого Провидіння, уподібнюючись до світогляду стоїцизму. Врешті, згідно стоїків, увесь світ є божественний, а тому людині дано віднайти елементи Бога, щоб його «пізнати і визначити» [9, р. 42]. Красномовним є зміст трактату «Про провидіння». Тут можна зауважити стійкий філонівський підхід до логічного побороення двох протилежних детермінант: Провидіння і детермінізм, Провидіння і свобода людини. Філон стоїть на боці «посередника» між крайніми полюсами цієї проблеми. Тож можна визнати й слушну заувагу Вінстона про відносний характер свободи волі людини.

Як висновок, можна підкреслити присутність двох основних мотивів філонівської теології, щодо теми про «іншість» Бога стосовно до космосу, і Його діяльності у світі. Ця тема відкривається щойно тоді, коли зринає антитеза між трансценденцією і іманентністю Бога, оскільки він є Поза світом, то його перевищує, але, через те, що Бог сповнений провидінням, то є іманентний. У метафізичній концепції Філона причину зла слід шукати у спектрі свободи вибору, яка дається людині з метою протистояти механічному детермінізмові у відношеннях між душею і пристрастними силами.

Бібліографічні посилання:

1. Фрагменты ранних стоиков, т. 1, Зенон и его ученики / [перевод и комментарии А. А. Столярова]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998. – 229 с.
2. Фрагменты ранних стоиков, т. 2, ч. 1. Логические и физические фрагменты. Фрг. 1-521 / [перевод и комментарии А. А. Столярова]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – 272 с.
3. Фрагменты ранних стоиков, т. 2, ч. 2. Хрисипп из Сол. Физические фрагменты. Фрг. 522-1216 / [перевод и комментарии А. А. Столярова]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2002. – 260 с.
4. Фрагменты ранних стоиков, т. 3, ч. 1. Хрисипп из Сол. Этические фрагменты / [перевод и комментарии А. А. Столярова]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2007. – 298 с.
5. Фрагменты ранних стоиков, т. 3, ч. 2. Ученики и преемники Хрисиппа / [перевод и комментарии А. А. Столярова]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2010. – 268 с.
6. Hülser K. Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. (FDS). Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Commentarem. Bd. I-IV / K. Hülser. – Stuttgart–Bad Cannstatt, 1987-1988.
7. 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.
8. Meyer A. Vorsehungsglaube und Schicksalsidee in ihrem Verhältnis bei Philo von Alexandria, Inaugural-Dissertation / A. Meyer. – Würzburg, 1939. – 87 s.
9. Mondin B. Filone e Clemente, Saggio sulle origini della filosofia medievale / B. Mondin. – 2 ed., Roma: PUU, 1984. – 223 p.
10. Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim. Testo greco a fronte / antichi ; [Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice]. – Milano: Rusconi, 1998. – 1666 p.
11. Winstone D. Philo's Mysticism / D. Winston // *Studia Philonica Annual.* – 1996. – № 8. – P. 74-82.
12. Winstone D. Was Philo a Mystic? / D. Winston // *Studies of Jewish Mysticism.* J. Dan, E. Talmage, eds., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982. – P. 29-35.
13. Winstone D. Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandrien / David S. Winston. – Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1985. – 83 p.
14. Winstone D. Freedom and Determinism in Greek Philosophy and Jewish Hellenistic Wisdom / D. Winston // *Studia Philonica.* – 1973. – № 2. – P. 40-50.
15. Winstone D. Freedom and Determinism in Philo of Alexandria / D. Winston // *Studia Philonica.* – 1974–1975. – № 3. – P. 47-70.
16. Wolfson H. Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam: 2 vol. / H. Wolfson. – Cambridge: Mass., 1947. – 990 p.

Завидняк Б. Т. Трансцендентность и Провидение у Филона Александрийского.

В исследовании производится попытка раскрытия проблематики существования зла на материале трудов Филона Александрийского. Интерпретируется феномен зла на фоне абсолютной трансцендентности Бога. Креативный акт, провидение, Божья воля в размышлениях иудейского автора пытаются согласовать с фактом существования явления зла в мире.

Ключевые слова: провидение, зло, трансцендентальный, трансцендентный, созерцание, творение.

Zavidniak B. The Transcendent and Providence in Philo of Alexandria

In this research an attempt is made to open up the problem of Providence in Philo's works and some Ancient and Medieval philosophers. The phenomenon of evil is interpreted on a background of the absolute transcendent of God. In his reflections, Philo tries to reconcile Creation, Providence, and Divine Will to the fact of existence of the phenomenon of evil in the world. The concept of transcendence in the philosophy of Philo of Alexandria by

exploring the nature of relations between the transcendent sphere of God and spiritual world of human person, and focuses on philosophical and theological dimensions of the transcendence in its relations with the world and the human. It also discusses Philo's distinctive creationist teaching concerning the grace of God, specifies the essence of allegoresis and symbolic methods of conceptualizing the transcendental dimension of God. In the context of Philo's philosophy, the transcendent is understood as an onto-ethical category, being discussed in connection with the key themes of Christian philosophy, such as time and eternity, person and history, creation and God etc. The study also demonstrates Philo's role in the development of some key ideas of natural theology (proofs of God's existence, attributes of God etc.) and his influence on patristic and scholastic thought. The author discusses the key concepts within the Philonic studies developed by H. Wolfson and compares them with the ones of A. Meyer, B. Mondin and D. Winstone who are considered the leading figures in the field of the Philonic studies. Based on Wolfson's major works, the author invited to reconsider the role of the American scholar in the contemporary Philonica.

Keywords: Providence, evil, transcendentality, transcendence, allegory, symbolism, the One, the Truth, the Good, migration, contemplation, creation, semantics, Alexandrine School.

Надійшла до редколегії 01.03.2013 р.

УДК: 141.7 : 005.35

Л. С. Иванова

Запорожський національний університет

СУЩНОСТЬ И СОДЕРЖАНИЕ ФЕНОМЕНА ОТВЕТСТВЕННОСТИ. СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

В статье актуализируется проблема ответственности в дискурсе социальной философии. Особое внимание уделено сущности, содержанию и эволюции понятия ответственности во времени и пространстве общественного развития. Подчеркнута актуальность социально-философского вопрошания в отношении феномена ответственности человека в условиях господства технократического способа мышления на этапе формирования информационного общества.

Ключевые слова: человек, общество, цивилизация, ответственность, технократическое мышление.

Постановка проблемы. Новый этап развития технократической цивилизации, порожденной целой серией научно-технических революций и уже в прошлом столетии превратившей человека в «машину желаний», стал временем безудержного роста глобальных кризисов. Эти кризисы носят не только экологический характер, хотя, как и предвидел В. И. Вернадский, человечество превращается в фактор космического значения. Они вызваны еще и непредсказуемыми достижениями в области медицины, искусственного интеллекта, робототехники, нано- и биотехнологий, использование которых может, с одной стороны, улучшить комфортность среды обитания человека и продлить жизнь вплоть до бессмертия, а, с другой – поставить на грань само существование человека как вида. Возможно, решающее значение приобретает ошеломляющее развитие информационно-коммуникативных технологий, образующих единое информационное пространство и превращающих homo sapiens в homo informaticus, формирующих новую культуру, иную нравственную оболочку бытия, во многом отличную от сложившейся. И будущее человечества в полной мере зависит от того, какой тип этики будет положен в основу этой новой культуры. В этой связи обращает на себя внимание тот факт, что за последнее десятилетие в философской и других гуманитарных науках этическая проблематика, а более конкретно – проблематика ответственности постепенно становится доминирующей. Несмотря на широкое распространение этого термина в социальной и правовой сфере, философское его понимание остается недостаточным. По этому поводу французский философ Ж. Деррида высказался достаточно откровенно: «Мы никогда не забываем, что недостаточная тематизация того, чем является ответственность, т.е. чем она должна быть, является также безответственной тематизацией: не знать, не иметь никакого исчерпывающего знания о том, что значит быть ответственным, уже является само по себе отсутствием ответственности. Для того чтобы быть ответственным, нужно иметь возможность ответить, что называют быть ответственным». [5, с. 136]

Изложение основного материала. Над созданием дискурса познания феномена ответственности плодотворно работают представители различных наук. Интенциональное звучание этой темы в философии последнего времени было задано работой Ганса Йонаса «Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации», поставившего основные вопросы и предложивший свое виденье ответов на них [8]. В своем философском труде, который с полным основанием, можно назвать классическим, прежде всего, показывается, что этот феномен начал занимать умы философов лишь в конце прошлого – начале нынешнего века в результате господства технократического, рационального стиля мышления, в котором нивелируются этические моменты. Г. Йонас аргументирует свой вывод тем, что характер действий человека за последние два века радикально изменился. Ранее, 126