

Богдан Завідняк

ПРО ЛОГОС У ФІЛОНА АЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО

У статті досліджено концептуальне окреслення Філоном сфери Логоса, подано інтерпретацію дискурсу про Логос і здійснено реконструкцію філонівського тлумачення тематики Логоса. Простежено еволюцію цієї тематики згідно з метафізичним ученням у давньогрецькій філософії.

Ключові слова: Логос, трансцендентальний, трансцендентний, трансцендент, Єдине, Істина, Благо, споглядання, Александрійська школа, творення.

Філософську проблематику Логосу мислителі не раз намагалися розкрити ще в далекій античності. Зенон-логік елейської досократичної школи стверджував, що належне місце Логосу – в безконечній душі, яка здатна бути його вмістилищем. У Геракліта Ефеського згадана проблематика розглядається в контексті цілого філософського вчення про Логос (через що цього мислителя можна вважати ініціатором логосології), у якому Логос виступає і як трансцендентне, і як іманентне начало космосу. Згодом учення про Логос знаходить продовження у філософів-стоїків, які розуміють Логос як іманентну реальність світу. А потім, поряд із цими дохристиянськими підходами, у рамках багатозначного терміна «Логос» розвинулося й християнське розуміння Логоса як Божого Слова. Якщо Логос у Геракліта – це «безпристрасний» бог, який не підвладний зовнішньому впливові й не знає страждання, то Логос як воплочене Слово зазнає терпіння і помирає на хресті. Цього парадокса не можна пояснити раціональним шляхом, бо як може божество страждати, коли воно – досконале самосутнє буття? Та й навіщо? А цей парадокс спонукає ставитися до віри як до чогось ірраціонального.

Метою цієї статті є розкрити ставлення до Логоса як однієї з категорій божественної сфери у творчості юдейського мислителя Філона Александрійського.

Для цього необхідно встановити місце Логоса на рівні філософського пізнання, позаяк Філон послуговується у своєму тлумаченні П'ятикнижжя методами алегорії та символізму. Аналіз текстів про Логос цього вагомий для історії античної філософії мислителя, а також дослідницької літератури, що її лавиноподібно продукували філонознавці в ХІХ–ХХ ст.¹, дозволить простежити еволюцію філонівської логосології.

Попри існування різних підходів до інтерпретації алегоричної екзегези у Філона, чимало дослідників погоджується з її змістовим наповненням і динамізмом. Зокрема, згідно з Жаном Даньєлу², Джованні Реале та Роберто Радіче³, в алегоризмах Філона можна виділити такі рівні:

¹ Частку присутності цих досліджень українською мовою неодноразово збагачував і автор нижчеподаної статті: Б. Завідняк. Трансцендентна реальність і концепція «меторіос» у Філона Олександрійського // *Гілея: Науковий вісник* 44 (Київ 2011/2) 404-412; Поняття трансцендентного у Філона Олександрійського // *Гілея: Науковий вісник* 46 (Київ 2011/4) 453-462; Трансцендентна реальність у Філона Олександрійського // *Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]*. Серія: Філософія, вип. 8. Острог 2011, с. 271-282; Поняття трансцендентного в семантичному просторі Філона Олександрійського // *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна*. Серія: Теорія культури і філософія науки, вип. 41 (940). Харків 2011, с. 89-94; Концепція трансцендентності у Філона Олександрійського // *Мультиверсум: Філософський альманах*, вип. 2 (100). Київ 2011, с. 55-63; Гаррі Вольфсон. Огляд ключових філонознавчих праць гарвардського ученого // *Гілея: Науковий вісник*, вип. 69 (Київ 2013/2) 567-572; Проблема зла у Філона Олександрійського // *Гілея: Науковий вісник*, вип. 70 (Київ 2013/3) 530-534; Філонознавці ХХ ст.: Роберто Радіче і Джованні Реале // *Гілея: Науковий вісник*, вип. 71 (Київ 2013/4) 587-591; Трансцендентність і провидіння у Філона Олександрійського // *Вісник Дніпропетровського національного університету ім. О. Гончара*. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія, вип. 23. Дніпропетровськ 2013, с. 120-126; Числовий символізм у Філона Олександрійського // *Гілея: Науковий вісник*, вип. 72 (Київ 2013/5) 622-627; Антропо-психологічний вимір алегоризму у Філона Олександрійського // *Гілея: Науковий вісник*, вип. 73 (Київ 2013/6) 159-161; Порівняльний аналіз концепцій споглядання Божества у Філона Олександрійського та філософів Середньовіччя // *Гілея: Науковий вісник*, вип. 74 (Київ 2013/7) 257-259; Оцінка тематики єдності Бога і трансцендентального єдиного у Філона Олександрійського // *Вісник Дніпропетровського національного університету ім. О. Гончара*. Серія: Філософія і політологія, вип. 1 (9). Дніпропетровськ 2015, с. 109-116; Алегоризм як метод у Філона Олександрійського // *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету*. Серія: Історія. Філософія. Політологія, вип. 14. Одеса 2017, с. 34-39; Порівняльний аналіз проблематики зла у Філона Олександрійського і мислителів античності та Середньовіччя // *Вісник Дніпровського національного університету ім. О. Гончара*. Серія: Філософія, вип. 5 (20). Дніпро 2017, с. 10-18; Сили, Пневма та Ідеї у Філона Олександрійського // *Актуальні проблеми філософії та соціології*, № 20. Одеса 2017, с. 25-28; Порівняльний аналіз концепцій трансцендентного виміру Божества у Філона Олександрійського та філософів античності // *Вісник Дніпровського національного університету ім. О. Гончара*. Серія: Філософія і політологія, вип. 6 (21). Дніпро 2017, с. 29-36.

² J. Daniélou. *Philon d'Alexandrie*. Paris 1958, с. 129-142.

³ G. Reale, R. Radice. *La genesi e la natura della «filosofia mosaica»: struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria*. Monografia introduttiva ai di-

- 1) космологічний або фізичний, матеріальний або природничий;
- 2) метафізичний, духовний або частинно теологічний;
- 3) антропо-психологічний;
- 4) моральний, етичний або містично-богословський.

Фактично, Даньелу розрізняє у Філона три рівні: антропологічний, космологічний і містичний. Проте основними для Філона є два типи алегоричного тлумачення: фізичний та етичний, оскільки вони, як зауважив Едмонд Штайн, відповідають «класичному способу розрізнення грецької екзегези»⁴.

У цьому дослідженні наважимося обґрунтувати метафізичний рівень філонівської екзегези, щоби побачити спільні і відмінні риси категорій ейдологічної сфери. На цьому рівні аналізується все те, що належить до світу ідей: «Ідеї», «Сили», «Логос», «Мудрість», «Пневма». До цього рівня можемо віднести також метафізичну концепцію Бога, божественну сферу та її посередню функцію, включно з Ідеєю, Логосом, Пневмою і Мудрістю. Для Філона метафізична фігура ідей становить єдину істину – і, мабуть, це так. Ідеї відіграють головну роль як посередники між людиною і космосом, і цю роль виконує Логос. Наприклад, у відношенні між людиною й Ідеєю «несотворений і незмінний Бог закладає, як сім'я, Ідеї безсмертних істин і непорочних у непорочності, пречистості...»⁵.

Ідеї можна було б розмістити на ейдологічних щаблях, оскільки у Філона проглядається певна внутрішня схема їхнього «місцезнаходження». Деякі дослідники звертають увагу на такий розподіл, будуючи відповідні схеми. Згідно з Реале й Радіче, схема була б такою:

- 1) у Бозі (оскільки ідеї – думки Божі);
- 2) у собі (оскільки під ідеями розуміються ангели);
- 3) у космосі (оскільки під ідеями розуміються Сили);
- 4) у людині:
 - а) в антропологічному значенні (оскільки є ідея про людину);
 - б) в етичному розумінні (оскільки є ідея чесноти);

ciannove trattati del «Commentario allegorico alla Bibbia», a cura di Roberto Radice. Milano 1994, c. lvii-lviii.

⁴ E. Stein. *Die allegorische Exegese des Philonus Alexandria* [= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 51]. Giessen 1929, c. 5.

⁵ Philo Alexandrinus. *Cher. 52 // Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, т. 1 / ред. L. Cohn. Berolini 1896 (1962²); див.: Filone di Alessandria. *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia. Testo greco a fronte* / за ред. R. Radice, у співпр. з С. Kraus Reggiani, С. Mazzarelli. Milano 2011, с. 338. Далі всі покликання на твори Філона, якщо іншого не зазначено, подаються на це двомовне італійське видання. Тут і далі переклад із Філона мій. Аббревіатури назв творів Філона та переклад їх українською мовою див. у кінці статті.

- в) у гносеологічному значенні (оскільки ідеї – форми, об'єкти розумового пізнання);
- г) у релігійному значенні (оскільки ідея «збуджує» пізнання буття)⁶.

Логос як Начало і образ Божий⁷ «має багато імен»: Ім'я Боже, Логос, людина і подоба. Аналогічними з Логосом є Мудрість і Софія. Однак вони перебувають, мабуть, на різних рівнях. Логос, оскільки Архиерей, має Бога як Отця і Премудрість як Матір⁸. І в протилежному значенні: Логос Божий виступає «джерелом Премудрості»⁹.

Метафізична сфера є носієм трансцендентної сфери, оскільки у творенні метафізичної сфери бере участь тільки Бог своїм Благом і вільним волевиявленням, не запрошуючи до цього творення Логоса, Сил та Ідей жодних посередників. На це звертає увагу сам Філон¹⁰. Еміль Брейє висловлює думку, що у Філона Бог творить рівні істот і посередніх сущих, тож наш мислитель є автором ідеї не так *creatio ex nihilo*, як сотворення шаблів буття¹¹.

У Філона поміж Силами стоїть Софія. За біблійними джерелами, вона виконує посередницьку роль. Оскільки вона – ноетична мудрість Божа, то співіснує у вічності зі своєю субстанцією, виконуючи типово жіночу функцію «матері». Її причиною є Бог, безтілесне місце безтілесних ідей, батько всіх речей, оскільки Він сотворив їх і є Мужем мудрості. У родоводі смертних Він засіває сім'я щастя в добру «дівственну землю»¹². Бог розуміється як «Двір і царський осідок того, що всім управляє»¹³. Виходячи

⁶ G. Reale, R. Radice. *La genesi e la natura della filosofia mosaica*, с. cxviii.

⁷ Не лише італомовна, але й польськомовна філоністика виявляє оригінальне бачення проблематики Логоса, зокрема як «образу Божого». Див.: М. Osmański. *Filona z Aleksandrii etyka upodabniania się do Boga*. Lublin 2007, с. 79-88 (у монографії міститься розмисел про питання і концепцію Логоса). Див. теж інші праці цього автора: М. Osmański. *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu «De officio mundi» Filona z Aleksandrii*. Lublin 2001, с. 33-36, 48-51, 107-111; його ж. *Filon z Aleksandrii. Wprowadzenie do badań // Roczniki Filozoficzne* 51/1 (2003) 375-379. Однак не аналізуватимемо тут детально змістовної тези Марека Османського, яка лежить в етичній площині. Є також переклади творів Філона польською мовою у двотомному виданні: Filon Aleksandryjski. *Pisma*, т. 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O snotach* / перекл., вступ і комент. L. Joachimowicz. Warszawa 1986; т. 2: *O gigantach, O niezmienności Boga, O rolnictwie, O uprawie roślin, O pijaństwie, O trzeźwości* / перекл. з гр. і комент. S. Kalinkowski. Kraków 1994.

⁸ Пор.: Philo Alexandrinus. *Fug.* 109, с. 1470.

⁹ Philo Alexandrinus. *Fug.* 97, с. 1466.

¹⁰ Пор.: Philo Alexandrinus. *Opif.* 24, с. 18.

¹¹ É. Bréhier. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris 1950, с. 82.

¹² Philo Alexandrinus. *Cher.* 49, с. 336.

¹³ Philo Alexandrinus. *Congr.* 116, с. 1378.

за межі цього Двору, Бог зачинає сотворительний рівень. Однак поза Божою субстанцією Софія виконує чоловічу функцію: вона визначається як Сутність, «в якій ім'я – жіноче, але природа – чоловіча»¹⁴.

Оскільки Софія виступає як спроможність вічної Божої субстанції, вона дійсно існує перед Логосом і не може вважатися матір'ю; навпаки, супроводжуючи Бога у ділі творення, Софія виконує «чоловічу» функцію передачі тих форм, що становлять моделі чуттєвого творіння. Проте, з іншого боку, вона постає як витвір цього ж Логосу, який містить у собі всі сили й частково послуговується Софією як видом розумової матерії.

Філон зауважує, що «Бог показує свою Премудрість у дії сотворення світу»¹⁵. Так через Софію Бог розуміється як онтологічне начало і водночас як гносеологічно пізнаваний. Премудрість є учителькою Божого вчення і здійснюється понад творінням Творця: «Могутньо простягається вона від краю і до краю і керує усім доладно. Злюбив я її і розшукував від молодости своєї, і намагався її взяти собі за дружину; та й закохався я в її вроду. Взаєминами з Богом вона прославляє рід шляхетний, і Всеволодар її полюбив; бо вона втаємничена в Боже знання і діла його визначає» (Мудр 8:1-4).

Окремого розгляду заслуговує логологічна концепція александрійця. Ми не знаходимо в його праці якогось систематичного викладу вчення про Божий Логос, хоча Філон і наводить чимало цікавих думок про нього. Розумний світ є ніщо інше, як уже «зайнятий у дії сотворення Божий Логос», як «космос думок», як Бог, що представлений у Бозі, або відмінний від Нього¹⁶. У Філона можемо зауважити певний водорозділ між нерухомим місцем Логосу і самим Логосом Бога, тому що коли Логос входить до складу «космосу думок» Бога, то він буде сотворений Богом, хоча, без сумніву, буде в Бозі, відмінний від Нього.

Філон визначає Логос як «образ» і «тінь» Бога, «Його подобу, Найсвятіший Логос»¹⁷. «Він є клей і окуви, що обіймають всю його сутність»¹⁸. Символом Логоса є Гебдомада – «Седмиця», або число сім¹⁹. Логос є той,

хто відчинає (досл. – запліднює) лоно кожної з цих дійсностей, тобто розуму, щоб зроджувати зрозумілість і дієвість слів; чуттів, щоб народжувати уявлення, які походять від об'єктів і тіл, щоб дозволити характери і рухи,

¹⁴ Philo Alexandrinus. *Fug.* 51, с. 1454.

¹⁵ Philo Alexandrinus. *Migr.* 41, с. 1138.

¹⁶ Пор.: Philo Alexandrinus. *Opif.* 24, с. 18.

¹⁷ Philo Alexandrinus. *Conf.* 97, с. 1068.

¹⁸ Philo Alexandrinus. *Her.* 188, с. 1280. Пор.: *Fug.* 112, с. 1470.

¹⁹ Philo Alexandrinus. *Her.* 216, с. 1288.

що їм властиві. Отож, Божим Логосом, невидимим, сіячем і майстром є той, хто по справедливості посвячений Отцеві.²⁰

В цьому уривку видно, як Філон звертається по допомогу до біологічної метафори сімені, що з'являється у фігурі «насінного Логоса» (λόγος σπέρματικός, «насінне Слово»), запозиченій від стоїків.

Логос – це Слово Боже, а отже, Він нематеріальний, поза часом. Він не може мати різних проміжних стадій існування, а може мати певною мірою тільки одну стадію, що починається із сотворення світу. Початок необхідний для благовіщення Слова – так само, як Божий «вибраний» народ був потрібен для пришествя Божого Слова до всього людства. Філон не уявляє собі мислення про Логос поза концепцією сотворення:

Поглянь на величну споруду, або місто, якою є цей світ, і знайдеш, що причина всього народженого є Бог, що матерія – це чотири елементи, з яких він (світ) був складений, і що знаряддям є Логос Божий.²¹

Проникливими словами Філон характеризує Логос, що пронизує всю природу і зв'язує все в одну переможну течію. Він є манна, що живить розум і

насичує своїм найуніверсальнішим словом. Слово «манна» означає «дещо» – правильно було б мовити «щось найбільш універсальне» з-поміж існуючих речей; і Слово Боже здіймається понад усім космосом, найстарше й найуніверсальніше з речей, що були коли-небудь народжені.²²

Александриєць пов'язує Логос Божий також із філософією – «царською дорогою», що веде до Бога:

Першим і єдиним царем Всесвіту є Бог: отож царська дорога, що Його несе, названа розумною... Цією дорогою є філософія: не ця нинішня, з натовпом софістів..., а та, що ввижалася аскетам [...] і є одним цілим зі Словом і Логосом Божим.²³

Філон розуміє філософію як метафізику, бо вона насправді охоплює природу всього суцього²⁴. На його думку, «Мойсей наповнює течію премудрості Божого Слова, жодна зі сторін якого не була би порожня чи залишена в собі, але все сповнене внутрішнім змістом, як сказано, у всьому переливається і все перевищує»²⁵.

²⁰ Philo Alexandrinus. *Her.* 119, с. 1262.

²¹ Philo Alexandrinus. *Cher.* 127, с. 360.

²² Philo Alexandrinus. *LA* III, 175, с. 258.

²³ Philo Alexandrinus. *Post.* 101-2, с. 590.

²⁴ Поп.: Philo Alexandrinus. *Congr.* 144, с. 1384.

²⁵ Philo Alexandrinus. *Somn.* 11 24-25, с. 1798.

Так, Бог у дечому показується людям у своїх творіннях. Однак творіння є лише тінню. Тінню є і Слово, що відкривається нам: «Тінь [σκιά] Бога – це Його слово, яким Він послуговується, щоби створити Всесвіт»²⁶. Наблизитися до Бога можна тільки в містичному досвіді. На думку Філона, «навіть коли б усе небо промовило одним голосом, то й воно не знайшло би потрібних слів для того, щоб виразити Сили Божі, які перебувають у Нього на службі»²⁷.

Ці загальні приклади з текстів Філона концептуально характеризують Логос. Тепер спробуємо окреслити сферу Логосу, залучаючи тези інтерпретаторів філонівської філософії.

- Згідно з ПЕРШОЮ характеристикою, Логос – це Доля (Εἰσαρμένη)²⁸, яка, керуючи всесвітом, веде людину до Бога²⁹. Тут доля – це не сліпа сила, як у відомій стоїчній приповідці: «Ducunt volentem fata, nolentem trahunt» («Згідних Доля веде, а незгідних – тягне»)³⁰. Тема Долі у Філона настільки глибока, що обертається лицем до живої душі, яка прагне злинути до Бога, ставши на праведний шлях. Їй відкривається дорога, якою треба пройти крізь містичний морок, і ця дорога має бути певною. Логос і є цією дорогою. (Тут напрошується одразу порівняння із запевненням Ісуса Христа «Я Дорога, Правда і Життя»). Однак Він веде людину тільки тоді, коли вона йде вільно. Тож людина йде до Бога у Слові.

Долю у Філона доцільно порівняти з Провидінням Бога, оскільки у Філона є цілий трактат «Про провидіння»³¹. Німецький дослідник Альбрехт Майер в інавгураційній дисертації під назвою «Відношення між вірою в Провидіння та ідеєю Долі у Філона Александрійського»³² проводить доволі вдалий порівняльний аналіз стоїчної та гностичної концепції долі з ідеєю

²⁶ Philo Alexandrinus. *LA* III, 96, с. 228.

²⁷ Philo Alexandrinus. *Legat.* 6. Переклад за вид.: Philo. *De legatione ad Gaium. The Embassy to Gaius // Philo's Works*, т. X / перекл. Ф. Н. Colson [= Loeb Classical Library, 379]. Cambridge, MA 1991, с. 4 (пор. рос. переклад: Филон Александрийский. *Против Флакка. О посольстве к Гаю* / перекл. з грецької О. Левинская. Москва–Иерусалим 1994, с. 54).

²⁸ Philo Alexandrinus. *Mut.* 135, с. 1580.

²⁹ Пор.: Philo Alexandrinus. *Deus* 173-176, с. 727-728.

³⁰ L. *Annaei Senecae opera quae supersunt*, т. 3: *Ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt*, 107, 11 / ред. F. Haase, O. Hense. Lipsiae 1858, с. 350.

³¹ Philo. *De prouidentia // Philo's Works*, т. IX [= Loeb Classical Library, 363]. Cambridge, MA 1998. Див.: Philo Alexandrinus. *Opif.* 171-172, с. 84; *De Abrahamo* 137, с. 1166; *De Iosepho* XII, 59-60 // *Philo's Works*, т. VI [= Loeb Classical Library, 289]. Cambridge, MA 1994, с. 170-172; *De vita Mosis* I 12, 67 // Filone. *La vita di Mose. Testo greco a fronte* / ред. P. Graffigna. Milano 1999, с. 30, 52; *De Decalogo* 58 // *Philo's Works*, т. VII [= Loeb Classical Library, 320]. Cambridge, MA 1998, с. 34; *De specialibus legibus* I, 209 // Там само, с. 218.

³² A. Meyer. *Vorsehungsglaube und Schicksalsidee in ihrem Verhältnis bei Philo von Alexandria*. Inaugural-Dissertation. Würzburg 1939.

Долі у Філона. На думку Майєра, Філон подав перший приклад космо-телеологічного доказу існування Бога, не знаний у такому вигляді серед мислителів стародавньої Греції. Філонова віра у провидіння ґрунтувалася на іншому понятті Бога – Творця світу, тимчасом як грецькі філософи пропагували ідею скovouчої сили, що утримує людину в обіймах. Таким чином, праведникові, який покладається на допомогу від Бога, дано змагати до кращого життя. Це засвідчує етичний щабель екзегези, що дає змогу покладатися на дію провидіння. Беззаконники також випробовують силу провидіння, отримуючи покарання за свої лихі вчинки. Натомість у космологічній площині Боже провидіння обмежене матерією, котра розуміється як негативний принцип. Їй відведено роль дуалістичного протиставлення до дії трансцендентного Бога, світ якого є найкращий. Бог, сотворивши земний світ своїм безмежним знанням, тим самим забезпечив його всім необхідним, і цей світ теж може зватися «найкращим». У тезі Майєра прослідковується лямбніцівська логіка щодо Бога, який створив «найкращий з можливих світів».

Стосовно поняття долі Філон, на думку Майєра, хоч і зазнав чималого впливу стоїчного розуміння, все ж не визнав принципу абсолютного детермінізму, який давав привід наголошувати на тому, що Логос є законом природного світу, а тому під його вплив підпадає також і людина. У Філона моральна структура людини є залежною від Логосу, що є Богом, і підлягає дії загального Закону, який сповістив Мойсей. Тож філонівський монотеїзм захищений від поняття Долі, а свобода людини здатна ефективно проявляти себе. Відмінність між вірою в Провидіння й ідеєю Долі для Філона рівноцінна відмінності між вірою і її втратою. Віра – це визнання етичного монотеїзму, що виключає ідею Долі як таку³³.

У Філона Логос-керманіч світу отримує різні назви³⁴. Аналогічно керівну роль Логосу виконує і трансцендентний Бог³⁵. Тут філософ не шкодує епітетів, намагаючись віднайти адекватну назву: «наставник всесвіту», «цар» (ὄψαρχος)³⁶, «володар» (ἡγεμόν)³⁷, і використовує навіть образ платонівського візничого³⁸ та стерна в руках стернового [керманіча Бога]³⁹.

³³ A. Meyer. *Vorsehungsglaube und Schicksalsidee in ihrem Verhältnis bei Philo von Alexandria*, с. 81.

³⁴ Пор.: Philo Alexandrinus. *LA* III, 80, с. 222; *Cher.* 35-36, с. 332; *Sacr.* 51, с. 406.

³⁵ Пор.: Philo Alexandrinus. *Opif.* 46, с. 28; *Conf.* 98, с. 1070; *Her.* 228, с. 1290-1291; *Somm.* I, 157, с. 1714.

³⁶ Пор.: Philo Alexandrinus. *Agr.* 51, с. 774; *Fug.* 111, с. 1470; *Somm.* I 241 с. 1738; *QG* II, 11 // *Philo's Works*, т. XI / перекл. з давньої вірм. версії оригінального гр. тексту R. Marcus [= Loeb Classical Library, 380]. Cambridge, MA 1993, с. 84.

³⁷ Philo Alexandrinus. *LA* III, 150, с. 248.

³⁸ Philo Alexandrinus. *LA* III, 80, с. 222.

³⁹ Philo Alexandrinus. *Migr.* 6, с. 1128.

«Анагогічна» функція Логоса відповідає Його учительській і виховній силі в розумінні Наставника – «Педагога» Климента Александрійського.

• ДРУГА характеристика стосується Логосу як «втілення» Божих думок та ейдологічної сфери Божества. Справді, Філон розрізняє між Богом, який промовляє, і Словом Божим, між Богом, який прагне, і Божим бажанням, між Богом, який думає, і Божою думкою, між Отцем і Сином. Антропоморфний підхід не для Філона, який усвідомлює, що Бог думає, прагне, промовляє слово не так, як це роблять люди. У земної людини дії пов'язані з чисельним виміром, складенням букв у слова. У Бога ж усе не так. Він простий і єдиний, один Бог і ніхто інший. У творі «Бог незмінний» Філон, коментуючи слова псалмопівця: «Один раз сказав Бог, але дві речі чув я» (Пс 61:12), пояснює: «один раз» вказує на те, що не є змішане, а «два рази» – на те, що змішане, тому що змішане не є просте... Бог промовляє «монадійні» слова, але ми сприймаємо їх «діадично» (двояко)⁴⁰.

Хай би скільки ми говорили про Бога метафізично, щоразу, хоч і розрізняємо ділова «бажати», «говорити» і «думати», ми усвідомлюємо, що Бог не може не бути разом із своїм бажанням, мовленням, діянням, якщо Він дійсно є не тільки простий, а й абсолютно незмінний і водночас є абсолютна дієвість.

Уже ранні стоїки робили розрізнення між Λόγος ενδιάθετος (ще не вимовленим, «внутрішнім» Словом) і Λόγος προφορικός (Словом промовленим, «зовнішнім»). Відомо, як оцінювати Слово у другому значенні: воно може бути правдиве або неправдиве, окреслене під виглядом алегорії, метафори, символу, паралогізму тощо. Проте виникає питання, як може існувати ще не вимовлене Слово. Не вимовленою може бути тільки думка. Тоді який зв'язок між цим не вимовленим Словом і думкою? Філон наділяє Логос не тільки функцією керманіча, а й говорить про його посланницьку роль. Бог скеровує у світ своє Слово, мов Гермеса⁴¹.

• ТРЕТЯ характеристика допомагає розпізнати в Логосі відображення Бога. Тут Логос є образом Божим (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ)⁴², де зразком (παράδειγμα) виступає Бог; тіньове зображення (ἀπεικόνισμα⁴³) Бога стало архетипом усього сущого.

У Філона Логос визнаний герменевтом Бога, бо хто може краще збагнути Боже бажання, як не сам Бог? Тільки Бог може свідчити про себе⁴⁴.

⁴⁰ Philo Alexandrinus. *Deus* 82-85, с. 704.

⁴¹ Пор.: *Her.* 205, с. 1284.

⁴² Philo Alexandrinus. *LA* III, 96, с. 228; *Plant.* 20, с. 840; *Conf.* 146, с. 1084; *Somn.* I, 123, с. 1706.

⁴³ Philo Alexandrinus. *LA* III, 96, с. 228.

⁴⁴ Philo Alexandrinus. *LA* III, 205, с. 270.

З іншого боку, хто може дати людині зрозуміти, що Бог є об'явлений, як не Логос Божий, Його Слово? Проте Слово Боже може об'явити Бога саме тому, що воно не є відділене від Нього. Бог, який зі своїм Словом, ніколи в часі не вимовленим, сотворив і відтворює світ («τὸ δὲ γενικώτατον ἔστιν ὁ θεός, καὶ δεῦτερος ὁ θεοῦ λόγος»⁴⁵), є абсолютний Абсолют:

Не слід заперечувати, що для образу, не у властивому значенні, сказано: «Я є Бог твій». Тому що Сутність, оскільки є сутністю, не має відношень: є повна сама для себе, самодостатня по собі; завжди та сама до народження і після народження світу.⁴⁶

Увесь час Бог Філона – це не чиста Сутність, на позір як у Платона, так і в Аристотеля, а милосердний і всемогутній; і Він є, певним чином, теж у стосунку зі світом, який пов'язаний з Ним, з Його активністю, адже Бог виступає благодійним Творцем світу⁴⁷.

- ЧЕТВЕРТА характеристика дає право спостерегти в дії Логосу підставу існування Бога на основі зберігаючої функції Слова. Все суще не існуватиме без опертя на Слово. Тож Логос усе втримує і пов'язує, бо світ тримається на Ньому⁴⁸. У цій характеристиці вбачається майбутній доказ францисканського філософа-логіка Вільяма Оккама.

- П'ЯТА характеристика дозволяє зауважити в Логосі риси Сина трансцендентного Бога. «Ним постало все», – пише євангелист Йоан про Слово (Йо 1:3). У Філона Логос теж виступає як знаряддя сотворення світу⁴⁹. Тож мова йде про спільні джерела Логоса: біблійне юдаїстичне розуміння (книга Приповідок), александрійський контекст тогочасного мислення та філософськи розсудливу й багату уяву самого Філона. Зокрема, у Прип 8:27-30 читаємо: «Як він укріпляв небо, я там була; як він рисував круг поверх безодні, як він згущав угорі хмари, як установляв бездонні джерела, як призначав край морю, щоб води з його берегів не виступали, як закладав підвалини землі, – я була при ньому, при роботі, я була його втіхою щоденною, усміхалась перед ним повсякчасно»⁵⁰. Тут Логос

⁴⁵ Philo Alexandrinus. *LA* II, 86, с. 224.

⁴⁶ Philo Alexandrinus. *Mut.* 27, с. 1552.

⁴⁷ Н. Wolfson. *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam:* у 2-х томах. Cambridge, MA 1947, с. 158.

⁴⁸ Philo Alexandrinus. *Plant.* 8, с. 838.

⁴⁹ Пор.: *LA* III, 96, с. 228; *Sacr.* 8, с. 390.

⁵⁰ Пор.: «Боже батьків, Господи милосердя, що своїм словом створив усе і що своєю мудрістю витворив людину, щоб панувала над створіннями, які постали через тебе, і щоб керувала світом у святості й справедливості, щоб суд судила у правоті серця, – дай мені мудрість, що возсідає на престолі поруч тебе, і не відкинь мене з-поміж дітей твоїх» (Мудр 9:1-4).

і Мудрість стоять нероздільно поруч. У Філона це розуміння викладено в книзі «Про втечу» (109)⁵¹.

Щоправда, інтерпретатори Філона діаметрально розходяться в думках, так і не дійшовши згоди, чи це була оригінальна думка Філона (Кеннет Шенк)⁵², чи традиція середнього платонізму (Джон Діллон)⁵³, чи ні (Девід Рунія)⁵⁴. Філон радше персоніфікує Логос настільки, щоб дати відчуття на рівні прозріння живу силу Слова, як відчуває її читач, перебуваючи в апофеозі натхнення Божим Словом.

• ШОСТА характеристика Логосу стосується Божественної онома-тології як науки про Божі Імена. П'ятикнижжя подає низку імен, які для людського сприйняття здаються синонімами. Однак у тій філософії, котра відома Філонові, термін «Бог» почав існувати, відколи вона зародилась у грецьких колоніях у VI і V ст. до Р.Х. Він також існував під різними іменами у Старому Завіті, а згодом – і в Новому, коли юдейська і християнська релігії вступили в діалог із грецькою філософією. Проте назва «Бог» ще нічого не говорить про зміст і про суб'єкт, який розуміється під ним. Навіть етимологічні роз'яснення мало що можуть про це сказати. Перед Богом, що відкривається серцю в дивному сяйві, людина падає ниць, про-йнята святим острахом. Вона називає Його «Господь». Вкрай побіжно тор-каючись онома-тології, наведемо тут лише кілька зауваг, необхідних для того, щоб належно прояснити думки Філона щодо Божих Імен.

Згідно з Климентом Александрійським, грецьке слово «θεός» походить від дієслова «θέειν» («бігти, проходити»)⁵⁵. Хоч його етимологію вже обґрунтував давніше Платон у діалозі «Кратил»,⁵⁶ вказуючи на те, що зірки обертаються у красивому русі, а тому погани ототожнювали їх із «богами». Те саме дієслово «θέειν» («проходити, пробігати») повторює св. Григорій Назіянзин, але додає,

⁵¹ Пор.: Philo Alexandrinus. *Fug.* 109, с. 1470.

⁵² К. Шенк. *Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество* / перекл. з англ. С. Бабкина. Москва 2007, с. 103.

⁵³ Дж. Диллон. *Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 г. н. э.* / перекл. з англ. Е. Афонасин [= Мировое наследие]. Санкт-Петербург 2002, с. 166.

⁵⁴ D. T. Runia. *Philo of Alexandria and the "Timaeus" of Plato: у 2-х томах.* Leiden 1986² [= *Philosophia Antiqua*, 44]. Amsterdam 1983.

⁵⁵ Clemens Alexandrinus. *Protrepticus und Pedagogus* / ред. Otto Stählin, Ursula Treu [= *Griechischen Christlichen Schriftsteller*, 12], т. 1. Berlin 1972 (пор. рос. переклад: Климент Александрийский. *Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется?* / перекл. з давньогр. А. Братухин [= Библиотека христианской мысли. Источники, 2/26]. Санкт-Петербург 2006, с. 65).

⁵⁶ Платон. *Кратил 397c-d* // Platone. *Tutte le opere: Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone, Cratilo, Teeteto, Sofista. Edizioni integrali con testo greco a fronte* / ред. E. V. Malthese. Roma 1997, с. 290 (пор.: Платон. *Собрание сочинений в 4-х томах* / перекл. з гр. Т. Васильева, т. 1. Москва 1990, с. 630).

що слово «Бог» може походити від дієслова «αἶθειν» та означати «світити», «випромінювати», «палати»⁵⁷. Справді, у Біблії сказано: «Бо Господь, Бог твій, – вогонь жерущий, він – Бог ревнивий!» (Втор 4:24). Ті самі слова повторює апостол Павло: «Бо Бог наш – вогонь, що пожирає» (Євр 12:29).

Ще ґрунтовніше розглядає це питання св. Йоан Дамаскин, пояснюючи, що назва «θεός» може походити від «θέειν» («бігти») та вказує на те, що дух Божий все обіймає своєю силою; або може походити від «αἶθειν» («горіти, спалахувати»), тому що Бог є наче вогонь, який спалює; і врешті, може походити від «бачити», «споглядати», тому що Він бачить будь-яку річ і все провидить⁵⁸. Так само й німецьке слово «Gott» знаходить свою паралель із «geht» («іде»), а українське слово «Бог» – від дієслова «біг», як грецьке «θεός» походило би від «θεό». Дамаскинова думка мала прямий вплив на латинське Середньовіччя. Зокрема, на неї покликається св. Тома Аквінський, коли пробує пояснити назву «θεός»⁵⁹.

Для авторитетних християнських мислителів назва «θεός» не є таким ім'ям, як усі інші: воно виражає трансцендентність Бога, який перевищує будь-яку річ, не ототожнюючись із жодною з них, і трансцендентну дію релігійної людини, яка в мисленні та слові, що спрямовані на пошук Абсолюту, покликана споглядати Бога в інтелективній контемпляції та в динаміці духовного життя.

Однак у Філоновій ономотології є вразливе місце, що виявляється тоді, коли він опускає Логос до рівня числа у піфагорейців: діади – двоїни⁶⁰ і Монади – Одиниці, ототожнюючи Логос із Монадою⁶¹. У числовому символізмі Філона кожна цифра відіграє роль реального прояву Божества. Наприклад, «день перший» дорівнює дню, коли постав світ⁶².

Тож Філон мав достатньо підстав не переоцінювати багатofункціональне значення Божих Імен, а оберігати трансцендентність Бога.

⁵⁷ Gregorius Nazianzus. *Oratio theologica* IV: *De Filio*, XXX, 18 // PG, т. 36, кол. 128.

⁵⁸ Див. Joannes Damascenus. *De Fide Orthodoxa*, lib. I, с. IX // PG, т. 94, кол. 837.

⁵⁹ Тома Аквінський переповідає Дамаскинові думки у своїй «Сумі теології», кажучи: «Завважає Дамаскин, що “Бог” походить від “θέειν”, тобто від дієслова “бігти”, щоб прибігати до будь-якої речі; або від “αἶθειν”, тобто від “палати” (тому що наш Бог є вогнем, який спалює будь-яку неправду); або ж від “θεάσθαι”, тобто від “бачити всі речі”» (див.: *Summa Theologiae* I q. 13, а. 8, arg. 1 // S. Thomae Aquinatis. *Summa Theologiae*, ч. 1: *Quaestiones 1-64* / ред. Н. Лобковиц, А. В. Анполонов. Москва 2006, с. 166; пор.: *Summa contra Gentiles* I, 11 // Divi Thomae Aquinatis. *Summa contra Gentiles. Libri quatuor*. Romae 1894, с. 12).

⁶⁰ Пор.: Philo Alexandrinus. *QE* II, 68 // *Philo's Works*, т. XII / перекл. з давньої вірм. версії оригінального гр. тексту R. Marcus [= Loeb Classical Library, 401]. Cambridge, MA 1987, с. 114-115.

⁶¹ Пор.: Philo Alexandrinus. *Her.* 190, с. 1280; *QG* IV, 110 // *Philo's Works*, т. XI, с. 392-393; *Her.* 187, с. 1280; *Spec.* II, 176 // *Philo's Works*, т. VII, с. 416; *Deus* 83, с. 704.

⁶² Пор.: Philo Alexandrinus. *Opif.* 35, с. 22.

• СЬОМА характеристика Логоса дає змогу запізнатися зі словесним ототожненням Логоса з Богом («другий Бог»⁶³). Філон вірний трансценденталізму Бога і, вдаючись до красномовних описів Логоса, свідомо замовчує Божу сутність. Проблема цієї характеристики полягає якраз у тому, що й Логос, як виявляється згодом, не пізнається, як не пізнаються й Сили Божі.

У наведених філософсько-етимологічних міркуваннях видно певну відмінність між Логосом Філона і новозавітним Логосом. Дослідники звертають на неї увагу щоразу, коли порівнюють концепцію Логоса стародавніх філософів і Логоса Йоана Богослова. І Філон у цьому не виняток. Щобільше, його інтерпретація є навіть гострішою, адже час, коли Філон описував Логос, був «земним часом» для Логоса з Назарету. Щоправда, тут дослідники не піддаються спокусі й відкидають будь-які спроби наблизити Логос філософів до Логоса євангелиста Йоана. Красномовним у цьому плані є приклад Фредеріка Фаррара, автора книги про апостола Павла⁶⁴. Натомість з-поміж італійських філозофів погляд Філона обстоював Антоніо Маддалена⁶⁵. На його думку, в Йоана й апостола Павла Логос воплочується і страждає, терпить зло і переображує світ, а у Філона Єдинородний Син Отця ототожнюється з Логосом або Словом Божим і не може страждати. Коли для Бога зло може бути переможене й знищене, то для Сина Божого це завдання не з легких. Утім, ця тема може бути предметом окремого дослідження. Тут ми подаємо лише кілька інтерпретативних думок стосовно *логосології* александрійця.

У творах Філона справді важко розрізнити дію Бога і дію Логоса. Онтологічний і етичний вимір тісно переплетені, ба навіть більше – переплетені етичний вимір із телеологічним. Наприклад, у творі «Про херувимів» Філон зауважує:

Об'єднання людських істот з точки зору народження дітей робить із дівичь жінок; та коли Бог починає мати стосунки з душею, то та, що перше була жінкою, заново стає дівою, оскільки Він проганяє нижчі й немічні бажання, що їх мала пестунка, і вводить на їхнє місце вроджені й непорочні чесноти.⁶⁶

Як же Бог може мати стосунки з душею, якщо не за посередництвом Логоса? Бог є мужем не мінливої діви, а незмінного, вічного дівицтва.

⁶³ Philo Alexandrinus. *Somn.* I, 227-230, с. 1734.

⁶⁴ Ф. Фаррар. *Жизнь и труды св. Апостола Павла* / перекл. з англ. А. Лопухин. Київ 1994, с. 822-827.

⁶⁵ A. Maddalena. *Filone Alessandrino* [= Biblioteca di Filosofia, 2]. Milano 1970, с. 470-484.

⁶⁶ Philo Alexandrinus. *Cher.* 50, с. 336.

(Адже, на думку Філона, земна діва віддається обіймам чоловіка, а небесне дівицтво виникає в небесному зачатті.)

Історія вчення про Логос повна динамізму, оскільки ця тема постійно привертає увагу філософів. Щоби фахово вести мову про джерела мислення Філона в цій ділянці, слід вказати принаймні на інтерпретацію Логосу в Геракліта й у стоїцизмі, не обминувши відомого вчення про космічний «νοῦς» в Анаксагора. Серед чималої кількості наукової літератури про античне розуміння Логосу можна виділити два дослідження: Митрофана Муретова⁶⁷ і князя Сергія Трубецького⁶⁸, соратника Володимира Соловйова. У творах цих істориків мислення детально викладено історію ідеї Логосу в давньогрецькій філософії.

Новозавітне Слово як Боже ім'я найповніше представлено в Євангелії від Йоана Богослова й у посланнях апостола Павла. Євангелист Йоан застосовує до Бога три назви: Слово, Любов і Світло.

Крім бачення Бога мов у свічаді, мови про віру Авраама та молоко вчення, про боротьбу між тілесною і розумною душею, Філон чимало уваги приділяє міркуванню про Логос трансцендентного Бога. В інтерпретації юдейського мислителя Логос – прообраз небесної манни, хмари та вогняного стовпа, відсіченого каменя, а також – посередник, народжений перед віками, небесний чоловік. Це, звичайно ж, алегорія, але така, що далека від Логоса апостола Павла, який говорив новозавітними категоріями і практично не брав до уваги понять давньогрецької філософії⁶⁹. Російський учений Микола Глубоковський у своїй праці про апостола Павла зауважував, що «Логос Філона був реалістично мислимим, проте не існував реально»⁷⁰. Логос уособлював у собі динамічну Силу Бога, будучи «ідеальним гіпостазуванням космосу»⁷¹. Таке розуміння Логоса впливало з тези про те, що Бог творить не безпосередньо, а опосередковано, завдяки Силам.

⁶⁷ М. Муретов. *Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии*, вип. 1: *Очерк исторического развития идеи Логоса до Филона и Иоанна*. Москва 1881; вип. 2: *Логос в сочинениях Филона и Иоанна*. Москва 1885.

⁶⁸ С. Н. Трубецкой. *Учение о Логосе в его истории // його ж. Сочинения / упоряд., ред. і вступ. стаття П. П. Гайденко; прим. П. П. Гайденко, Д. Е. Афиногенова*. Москва 1994, с. 43-480. Це фактично докторська дисертація автора, захищена в 1900 р. на історико-філологічному факультеті Московського університету. Праця була вперше опублікована по смерті мислителя в 1906 р., у складі четвертого тому його «Зібрання творів» (1906–1912).

⁶⁹ Ф. Фаррар. *Жизнь и труды св. Апостола Павла*, с. 822-827.

⁷⁰ Н. Глубоковский. *Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу*, кн. 2: «Евангелие» св. ап. Павла и теософия Филона, книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. Санкт-Петербург 1910, с. 334.

⁷¹ Там само, с. 323.

* * *

Вивчаючи образ Божественного Логоса у Філона, дослідники стикаються з труднощами інтерпретації цим юдейським мислителем Логоса, оскільки сам Філон нечітко й несистематично підходить до його трактування. Логос можна характеризувати в контексті інтелективної та волюнтативної сфери Божества, де він виступає образом Сина, «герменевта» Бога Отця. З огляду на панівний у науковій літературі компаративістичний підхід до розгляду образу Логоса у Філона, у порівнянні з новозавітним образом Логоса в Йоана Богослова й апостола Павла, можна говорити про розбіжності й невідповідність між згаданими двома образами. Основною причиною цих розбіжностей можна вважати Воплочення Логоса і Його страждання.

Абревіатури назв творів Філона латинською мовою і їх переклад українською

<i>Abr.</i>	<i>De Abrahamo</i> («Про Авраама»)
<i>Aet.</i>	<i>De aeternitate mundi</i> («Про вічність світу»)
<i>Agr.</i>	<i>De agricultura</i> («Про сільське господарство»)
<i>Cher.</i>	<i>De Cherubim</i> («Про Херувимів»)
<i>Conf.</i>	<i>De confusione linguarum</i> («Про змішання мов»)
<i>Congr.</i>	<i>De congressu eruditionis gratia</i> («Про зібрання заради виховання»)
<i>Contempl.</i>	<i>De vita contemplativa</i> («Про споглядальне життя»)
<i>Decal.</i>	<i>De Decalogo</i> («Про десять заповідей»)
<i>Deo</i>	<i>De Deo</i> («Про Бога»)
<i>Det.</i>	<i>Quod deterius potiori insidiari soleat</i> («Про те, що гірше схильне нападати на краще»)
<i>Deus</i>	<i>Quod Deus sit immutabilis</i> («Про те, що Бог незмінний»)
<i>Ebr.</i>	<i>De ebrietate</i> («Про сп'яніння»)
<i>Flacc.</i>	<i>In Flaccum</i> («Проти Флакка»)
<i>Fug.</i>	<i>De fuga et inventione</i> («Про втечу і віднайдення»)
<i>Gig.</i>	<i>De Gigantibus</i> («Про велетнів»)
<i>Her.</i>	<i>Quis rerum divinarum heres sit</i> («Про того, хто успадковує божественне»)
<i>Hypoth.</i>	<i>Hypothetica (Apologia pro Iudaeis)</i> («Гіпотетика»)
<i>Ios.</i>	<i>De Iosepho</i> («Про Йосифа»)
<i>LA</i>	<i>Legum allegoriae</i> (або <i>Legum allegoriarum</i>) I, II, III («Алегорії законів»)
<i>Legat.</i>	<i>Legatio ad Gaium</i> (або <i>De legatione ad Gaium</i>) («Посольство до Гая»)

<i>Migr.</i>	<i>De Migratione Abrahami</i> («Про переселення Авраама»)
<i>Mos.</i>	<i>De vita Mosis I, II</i> («Про життя Мойсея»)
<i>Mut.</i>	<i>De mutatione nominum</i> («Про переміну імен»)
<i>Opif.</i>	<i>De opificio mundi</i> («Про сотворення світу»)
<i>Plant.</i>	<i>De plantatione</i> («Про насадження»)
<i>Post.</i>	<i>De posteritate Caini</i> («Про нащадків Каїна»)
<i>Praem.</i>	<i>De praemiis et poenis, de execrationibus</i> («Про нагороди і покарання»)
<i>Prob.</i>	<i>Quod omnis probus liber sit</i> («Про те, що кожний праведник вільний»)
<i>Prov.</i>	<i>De providentia I, II</i> («Про Провидіння»)
<i>QE</i>	<i>Quaestiones et solutiones in Exodum</i> («Питання і відповіді на книгу Виходу»)
<i>QG</i>	<i>Quaestiones et solutiones in Genesim</i> («Питання і відповіді на книгу Буття»)
<i>Sacr.</i>	<i>De sacrificiis Abelis et Caini</i> («Про жертви Авеля і Каїна»)
<i>Sobr.</i>	<i>De sobrietate</i> («Про тверезість»)
<i>Somn.</i>	<i>De somniis I, II</i> («Про сновидіння»)
<i>Spec.</i>	<i>De specialibus legibus I, II, III, IV</i> («Про особливі закони»)
<i>Virt.</i>	<i>De virtutibus</i> («Про чесноти»)

Bohdan Zavidniak

THE LOGOS IN PHILO OF ALEXANDRIA

This research examines Philo's conceptual understanding of the sphere of the Logos. The article interprets the discussion about the Logos and then reconstructs Philo's interpretation of the Logos. It traces the evolution of this theme that is pursuant to the metaphysical studies of ancient Greek Philosophy. The author interprets the discussion about transcendence and reconstructs Philo's interpretation of this theme. It traces the evolution of this theme that is relevant to the study of metaphysics in ancient Greek philosophy. The transcendent is understood as category of ontology ethics and examined in a complex way with the key themes of Christian philosophy, such as time and eternity, person and history, creation and God. The Philo role introduces key themes of the naturalistic theology, such as proofs of God's existence, attributes of God, and their influencing on patristic and scholastic thought.

Keywords: Logos, transcendentality, transcendence, the One, the Truth, the Good, contemplation, Alexandrine School, creation.