

Завідняк Б. Т.,

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії,
Український католицький університет
(Львів, Україна), E-mail: Zavidnyak@gmail.com

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ПРОБЛЕМАТИКИ ЗЛА У ФІЛОНА ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО І МИСЛИТЕЛІВ АНТИЧНОСТІ ТА СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

***Анотація.** В дослідженні здійснюється спроба розкрити проблематику існування зла на матеріалі праць Філона Олександрійського та деяких античних і середньовічних мислителів. Інтерпретується феномен зла на тлі абсолютної трансцендентності Бога. Креативний акт, провидіння, Божья воля в рефлексіях юдейського автора намагаються узгодитись з фактом існування явища зла у світі.*

***Ключові слова:** зло, трансцендентальний, трансцендентний, трансцендент, Єдине, Істина, Благо, контемпляція, Олександрійська школа, творення.*

Філон Олександрійський підходив до вирішення метафізичної проблеми зла, відштовхуючись у своїх медитаціях, в першу чергу, від біблійного контексту, усвідомлюючи той факт, що людина наділена свободою вибору, будучи створена вільною. Залишалося відкритим лише питання: в чому ж тоді полягає сутність свободи? Філон інтерпретував її як панування над добрими і поганими вчинками. Отримана від Бога здатність розпізнавати добро і зло схиляє людину до вибору кращої частки, а навіть є обов'язком обирати добро. Тож люди, тому що прагнуть отримати певне добро, усвідомлюючи для себе що воно прийняло на себе такий вигляд, і помиляються у виборі. Тут вина за свій невдалий вибір лягає на плечі самої людини, і не перекладається на Бога або на природу.

Як відомо, античні мислителі розробляли «канони» для подолання зла. Проте філософами стародавньої Греції біблійне обґрунтування не бралось до уваги в такій мірі, як у Філона юдея.

Вже Епікур висував розрізнення між існуванням зла та існуванням Божого Провидіння. Лактанцій, у критиці цього філософа наводив наступний хід логіки, говорячи, що за словами Епікура:

«Або Бог хоче усунути зло, але не може, або може, але не хоче; чи ж не хоче і не може, або хоче і може. Якщо Він хоче, але не може – то Він є не спроможний (безсилий), що не личить богам. Якщо ж Він може, але не хоче – є поганий (зздрісний), що так само є далеким від бога. Якщо не хоче і не може – то Він є поганий (зздрісний) і неспроможний (безсилий). Якщо ж Він і хоче і таки може, що тільки і личить богам – тоді чому ж існує зло і чому Він його не знищує?» [8, с. 374]. Лактанцій додає: «Я знаю, що звичайно більшість філософів, які стають на захист провидіння, засмучуються цим аргументом і майже змушені проти своєї волі визнати, що боги ні про що не турбуються, а саме цього й найбільше домагається Епікур» [8, с. 374]. Епікур також вважав: «Природа слаба проти зла, але не проти блага; задоволеннями вона спасається, стражданнями – руйнується.» [4, с. 221].

Отож, Епікур сформулював цю проблему, яка, згідно Г'юма, ще немає розв'язки [6, с. 451]: «Старі питання Епікура ще залишаються без відповіді. Може, Божество хоче, але не може запобігти злу? Виходить, воно не всемогутнє. Якщо ж воно може це зробити, але не хоче, то виходить, воно недоброзичливе. Якщо ж воно і хоче і може, то тоді звідки ж береться зло?»

Тут ми ставимо за мету порівняти тезу Філона з інтерпретацією проблематики зла у деяких античних авторів, з творами яких був знайомий юдейський автор. В першу чергу, розглянемо думку Аристотеля.

Стагирит вважав матерію відповідальною за вади в поставанні чуттєво-сприйнятливих предметів, тобто феноменів [2, 767 b 13-15; 778 a 31 b 1]. «Каліка не необхідний з точки зору напередвизначення і доцільної причини, але він необхідний акцидентально, що означає, цілком очевидно, що він необхідний у зв'язку з фактом володіння матерією, тому що саме матерія є джерелом акцидентальності в чуттєвому світі». Оскільки форма є вищою від матерії, то перемога форми над матерією, на думку Аристотеля, мала б означати подолання зла. Відповідальність за зло несе сама природа: «Звичайно, щоб отримати користь, природа інколи використовує нечистоти, але через це не слід кожен раз шукати мети: хоч дещо саме так і відбувається, а багато іншого виникає по необхідності» [2, 677 a 15–18].

Завдяки трансформації матерія наражає себе на деформацію. У Аристотеля матерія виступає принципом автономної активності. Чому ж так відбувається? Матерія прагне отримати добро, яке полягає у потягу до нього, результатом чого є набуття нею якоїсь конкретної форми. Будучи винною за деформацію, матерія протиставляється добру. Тобто матерія сама по собі є невизначена.

Вперше, після античного осмислення проблема зла стосовно до Провидіння, у систематичний спосіб знаходить своє висвітлення у *Еннеадах* Плотина (204/5-270). Згідно з ним, матерія виступає причиною як фізичного, так і морального зла, та зла душі. Хоч матерія і є злом, проте, видимий світ, все що матеріальне злом не є, як вважали гностики, підкреслюючи, що видимий світ створений злими силами.

Філон не був гностиком, бо у нього міцними залишаються Єдність і трансцендентність Бога. Проте певні гностичні елементи зауважуються, оскільки дуалістична постава в антропології і впливаюча з неї потреба в існуванні онтологічного зла, занурення у світ орфічної, піфагорейської і платонівської традиції дають привід вважати Філона причетним до гностицизму.

Цілу Першу *Еннеаду* Плотин присвятив міркуванню про зло, а Третю – відношенню між провидінням і злом, оскільки обґрунтування проблеми провидіння тісно пов'язане із злом. Згідно Плотина, зло є онтологічною необхідністю, бо воно є небуттям, а тому зло у свою чергу ототожнюється з матерією, яка, у свою чергу, і є чистим небуттям і потребує для свого виникнення безсмертну душу. «Матерія виступає тим ґрунтом, на якому душа покладає свої форми, щоб дати можливість зародитись життю» (5, III, 9, 3; IV, 3, 9). [11, с. 562]. На відміну від Платона, який вважав, що найнижча форма існування – матерія – є першопринципом, адже й вона є вічною, Плотин позбавляє її онтологічного статусу, закріплюючи його за Добром, Мисленням і Життям. Тож зло не є субстанцією, а є відсутністю добра. У Плотина воно розуміється як онтологічне зло. Саме добро у повноті присутнє в іпостасях Єдиного та Ума, проте залишається недосконалою Третя іпостась – Душа, що може його спричинювати у тілесній матерії. «Але тоді звідки по необхідності існує зло, якщо є Добро? Чи не тому, що у Всесвіті має бути матерія? Адже цей Всесвіт по необхідності складається з протилежних начал: коли б не було матерії, то зла взагалі б не було... Таким чином можна пояснити собі необхідність зла. Оскільки існує не тільки Благо, то тим самим необхідно, щоб існував і вилів з нього, і межа цього виліву; це, так би мовити, кінець падіння і виліву (*to estaton*), після якого вже нічого не виникає – а це і є зло (*touto einai to kakon*). Таким чином, є необхідність існувати чомусь після Першого [Добра], як і необхідність існувати останньому. А це є матерія (*hyle*), яка вже не має нічого від Добра. І в ній полягає необхідність існування зла». (5, I, 8, 7).

На думку Плотина, зло є наслідком дії суб'єкта і усвідомлення його залежить як від пізнавальної здатності індивіда (у Плотина немає виразного розуміння поняття особи, що дає право зараховувати його до античних філософів), так і від його практичної діяльності [5, III, 2, 6]. «Для мудреця не існує жодного зла, так само, як для злого чоловіка не існує жодного добра».

Слід зауважити, що дії особи, напр., у християнстві, справді розцінюються як інтелектуальні, так і вольові. Божа співдія в житті особи засвідчує сприяння у досягненні мети, як і сприяння будь-якому сотворінню; що загалом вкладається у зміст Божого Провидіння. Це співдія Божественного Ума і Волі. Що не можна спостерегти у характеристиці плотинового Єдиного, яке є вільним, «волить», але «не мислить». Натомість іпостась Нусу навпаки: «мислить», але «не волить». А тому, Плотину не залишається нічого іншого, як віддати Провидіння під покров необхідного загального порядку речей у Всесвіті [5, VI, 8, 17]. «Ми говоримо, що кожна річ у Всесвіті і сам Всесвіт існують так, начебто існував би вільний вибір Творця. Справа виглядає так, немов би Творець бачив наперед у Своїх розрахунках, відповідно до Свого Провидіння, щоб діяти. Але, оскільки ці розсудкові суцї є вічно і вічно виникають, то і логос завжди перебуває серед вічно існуючих таких суцїх, упорядковуючи їх до кращого. Так що є суцї по той бік Провидіння, по той бік вибору, і вони, будучи приналежні до Буття, є вічно нерухомі як *мислячий Ум*.»

Провидіння розцінюється Плотиним як виключний атрибут Нусу, який не здатний робити вольовий вибір.

Зло – це справді, вічна проблема. Саме так ставиться до неї будь-який філософ. Зло не є проблемою для тих, хто вірить в Бога. Так, для св. Августина, коли він покидав маніхейство, пошук оправдання своєї віри теж полягав саме у цій проблемі [1, VII, 5, 7; 108-109]. Хід міркувань св. Августина нагадував думку Епікура про існування зла, яку ми вже пригадували вище. Акцент на страху у цій проблемі вимагає ідеального порядку і справедливості, що можуть опиратися тільки на Бозі. Тобто, зло включене в порядок, причиною якого є Бог. А тому стає зрозумілим парадоксальний вислів св. Томи Аквінського: «Якщо зло існує, то Бог є» [13, III, 71].

Але чому ж людський розум не може задовільно відповісти на питання, звідки походить зло? Людина втратила надприродний дар, а тому ми не можемо сказати, що перебуваємо у чистоті своєї природи. Правда, ця ласка була певною мірою відновлена у Ісусі Христі, що не дає права забути про стан недосконалої природи людини, викликаний гріхопадінням і здатністю впадати у гріх. Тому святі апостоли закликають берегтися від спокус і оминати гріх, оскільки у нас зберігається ця схильність до гріха (Див. 2 Тим. 2, 5: «Хто законно бореться, отримує вінець»). Завдяки Об'явленню цю проблему можна висвітлити більш ефективно, ніж міркуванням про зло. Правда, людському розуму під силу визначити зло, встановити певні принципи щодо нього, напр., що зло ніколи не є бажане у прямий спосіб, і що його теж можна підпорядкувати під загальний устрій всесвіту.

Отже, яке ж можна надати традиційне визначення злу, щоб збагнути інтерпретацію зла у Філона?

Зло визначається, як це було у Плотина та Августина, як відсутність добра: *privatio boni* [12, I, q. 14, a. 10; I, q. 49, a. 3, ad 2].

Тобто, відсутність того, що суб'єкт в стані посідати і мав би мати. Так, сліпота є зло тому, що полишає людину зору. Можна уточнити: зло є відсутністю часткового блага у доброму суб'єкті, коли частково й він є теж обмежений і недосконалий.

Отже, зло є відсутністю, а не простим запереченням добра, яке не було б кінчене для суб'єкта. Так, не є злом для людини не мати крил, або для каменя, що він не бачить.

Натомість, визначати зло як заперечення дорівнює вважати поганим будь-яке створіння тому, що воно не є абсолютно досконале. Так, Ляйбніц пропонував ідею «метафізичного зла», що «полягає у простій недосконалості» [3, I, 21]. Однозначно, що такий підхід не сприйнятливий. Без сумніву, тому що створіння є скінченне, то в ньому є можливість зла; але не є воно поганим з причини своєї скінченної природи. Коли б зло було запереченням, то слід було б сказати, що чисте ніщо – це і є зло. Але абсолютне не-буття не є ані добре, ані погане, його просто не існує.

А значить, зло яке не має буття, не є існуюче. Воно є небуттям, не є сутністю, субстанцією чи акцидентами. Це, так би мовити, такий спосіб існування зла.

Але, коли поставити питання: «чи воно є?», то можемо відповісти: так, зло існує, воно таки є. У пророка Єремії можна знайти підтвердження існуванню зла. (Єр. 1. 14: Тоді Господь сказав до мене: «З півночі зірветься лихо на всіх мешканців землі». Єр. 2. 3: «Ізраїль – свята частка Господня, первенець його плодів. Усі, що його їстимуть, вважатимуться за злочинців, біда на них надійде, – слово Господнє.» Єр. 5. 28: «Тому вони завеличалися і розбагатіли: розтовстіли так, аж лисняться, у злі переступили всяку міру...». Єр. 6. 19: «Слухай, о земле! Оце наведу на народ отой лихо, виплід їхніх мислей; бо вони на слова мої не зважали і закон мій відштовхнули».)

Зло як відсутність завжди знаходиться у доброму суб'єкті. Але не можна собі уявити існування абсолютного зла. Бо те, що не має найменшої частки добра, не може посідати й найменшої частини буття.

Св. Августин зауважував: «Добрі речі коли б були досконалим добром, то не могли б псуватися, а тим більше тоді, коли б не були добрі... Все те, що тлінне, позбавлене добра. Бо коли якась річ втратить усе, що добре, то вона перестане існувати» [1, VII, 12, 18]: «si autem omni bono priuabuntur, omnino non erunt».

Справді, нічого не може бути злого по природі, тому що зло є відсутністю того, що є природне і має відношення до буття [13, III, 7].

Тим більше, зло не може бути Першопричиною, тому що воно само походить від акцидентальної дії, яка є доброю по природі. Так, дерево здатне горіти, але від дії вогню, яка є доброю сама по собі. Тож зло є завжди другорядним. Проте існує Перше Добро, як і Перше Буття, яким є Бог.

Філософія не боїться питання: чи Бог може бути причиною зла? У другорядний спосіб, як Творець доброго сущого не тільки може, але й є, оскільки, даючи життя людині і даруючи їй свободу дії, Він допускає й зло. Однак Всемогутність Творця показується саме в цьому дарчому акті, бо й зло Він приборкує і включає Його на служіння добру.

Певною мірою зло не є у згоді з Божою волею, хоч воно служить для певного добра, оскільки входить до Божого плану. Жодне суще не існує без онтологічної дії Божої Всемогутності. Бог як Володар всесвіту залучає до дії сотворення весь причинно-наслідковий зв'язок. Можна припустити, що Бог допускає певну форму зла в природі, як наприклад, переміну живих істот, оскільки прагне вилучити те добро, до якого прив'язані ці форми зла. «Бог не волисть, щоб виникало зло, і не волисть, щоб воно не виникало, а волисть, щоб зло було допущене. І в цьому є добро» [12, I, q. 19, a. 9]. Бог волисть, щоб щось приводилось до розпаду природним чином. Але зло діє заради досконалості і краси всесвіту тільки акцидентально. Св. Тома ілюстрував цю думку на прикладі лева, який переслідує мету не забиття сарни, а поживи («Leo etiam, occidens cervum, intendit cibum, cui coniungitur occisio animalis»). Так само і перелюбник прагне до отримання задоволення, з яким пов'язана деформація внаслідок гріхопадіння («deformitas culprae»). Моральне зло позбавляє людину підпорядкування до Бога [7, с. 262].

Як і Філон Олександрійський, християнські філософи більше уваги приділятимуть міркуванням над моральним злом, ніж над будь-яким іншим його проявом. Не виняток і Богопізнання св. Томи Аквінського про Божу Волю і зло.

Зло, по суті не має формальної причини, оскільки в ньому відсутня форма; не має матеріальної причини – доброго суб'єкта; не має й не те, що кінцевої причини, – адже не прагне саме зло добра від себе самого, – а й взагалі, зло ніколи не має навіть будь-якої скінченної причини. Що ж тоді є його дією причиною? Що ж дає злу існування?

Слід мати на увазі принцип: «жодна воля не може мати наміру, який похотив би від зла», – який озвучив Ареопагіт [13, III, 4; 12, I, q. 48, a. 1, ad 4].

Цей принцип застосовується як до Бога, так і до створінь, як до людей, так і до чистих духів, не дивлячись на те, чи вони добрі, чи погані.

Зло ніколи не є бажане саме по собі. Воно не могло само себе створити, адже не має дієвої причини. А якщо воно все ж таки існує, то це тому, що є акцидентально спричинене дією, яка спрямована на добро, або ж, тому, що воно має непряму причину (*causa per accidens*).

Ніщо не є причиною зла, якщо щось не прагне до якогось добра.

Однак, чи Бог хоче, щоб було зло? – поставимо запитання більш рішучо.

Щодо гріха (*malum culpae*), то слід зауважити, що жодною мірою він не є бажаний Богом, який його тільки допускає. Бог не може воліти або спричинювати гріх, навіть у непрямий спосіб, з огляду на отримання якогось добра. Оскільки гріх протиставиться несотвореному Добру, віддати перевагу якому не здатне жодне інше добро. Бог може у непрямий спосіб воліти втрату якогось частинного блага, з огляду на отримання більшого добра, так, як це зустрічається у випадку видів живих істот. Проте, Він, навіть непрямом воліть втрати у певній конкретній волі прагнення до нескінченного Блага, яке є понад всіма іншими.

Слід визнати, що тільки створіння прагне гріха, і воно безсумнівно й виступає автором та причиною зла. Хоч воно не прагне його в непрямий або акцидентальний спосіб, проте свідченням невпорядкованості в душі грішної особи є покладання на власне волевиявлення. Людина, яка згрішила, не могла б сказати собі самій, що прагнула тільки отримати цього чи іншого блага, і не згрішити перед Богом [13, III, 6.].

Однак все ж Бог допускає скоєння гріха [12, I, q. 22, a. 2, ad 2; q. 23, a. 3; q. 48, a. 2, ad 3; q. 113, a. 6] і ось в якому значенні.

З одного боку, так, Він створив сотворіння вільним. Але, будь-яка сотворена свобода за своєю природою є помильною. Коли і є випадок отримання безгрішної природи, то це тільки за умови дії Божої ласки [12, I, q. 63, a. 1].

Даруючи людині свободу, Бог допустив можливість скоєння гріха. З іншого боку, своїм особливим «привілеєм ласки» Бог не вчинив безгрішною свободу сотвореного стущого, яка за своєю природою є помильна, адже ласка Божа ніколи не є абсолютною умовою отримання функції діяти вільно у своїй природі стущого.

Слід врахувати й той факт, що допуст гріха має місце у Божому Промислі («Провидінні Бога»).

У цих розмислах зауважується вдумливий схоластичний тип мислення, що розвинувся у царину природного богослов'я. Натомість у Філона помітний повчальний і екзегетичний спосіб пояснення правди про Бога і існування зла.

Боже Провидіння і зло. Порівняльний аналіз інтерпретацій Філона і св. Томи Аквінського

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?

Без сумніву, істоти, хоч і вражені злом, входять до загального порядку, адже вони залишаються істотами, хоч і позбавлені певного виду буття. Слід мати на увазі, те, що здатне цілковито вислизати з-під Божого ока, було б абсолютним ніщо [12, I, q. 103, a. 7, ad 1].

Коли ж Бог, принаймні допускає зло, то тільки з огляду на отримання суцим певного виду добра [12, I, q. 19, a. 9 ad 3].

Так само й, згідно думки св. Августина, Бог не допускав би зла, якщо Його сила і благо не були б настільки в стані виводити до добра навіть від зла.

Проте, тільки Бог може досконало збагнути порядок світу, тільки Він здатний цілковито виразно і чітко схопити добро всього, задля отримання якого суцим Він дозволяє певні вади часткових істот [12, I, q. 22, a. 2, ad 2].

Все ж краще розуміння цієї проблеми можна отримати у світлі Об'явлення і

розумового Богопізнання.

Отож, не вистачало б чогось для добра всесвіту, коли б не існували певні види зла, що є умовою отримання цього добра [13, III, 71].

Все ж ці наведені вище розмисли не дають змогу переоцінювати зло. Воно таки залишається злом, і по собі не належить до досконалості цілого, до якого входить тільки у непрямий спосіб [12, I, q. 48, a. 1, ad 5].

Окрім внутрішньої причини зла у світі – антропологічної, залишається ще одна – іманентно-зовнішня. Це причина Провидіння (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 впливає від міркувань над логологією. Логос у Філона – стоїчна Необхідність у світі, яка царює усюди. Філон віддає перевагу міркуванню про Божественний Логос як Долю (*tyche*) (Див.: *Deus* 169-176).

У трактаті «Про незмінність Бога» (169-176) юдейський мислитель 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 ані полями, ані виноградниками, і не питимемо води з криниць; ми перейдемо царським шляхом, не звертаючи ані направо, ані наліво, аж поки не перейдемо через твої границі».

Взявши 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 несподівано-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 здіймались високо і не падали низько, як корабель, що брасує на вітрі: то попутному, то – навпаки? Божественний Логос керує 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, що кожний посідав, 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 керує усюди і проявляє себе. Як зауважив А. Майер, тут «грецьке розуміння долі бачиться у Філона повніше, ніж у будь-якій іншій концепції» [10, с. 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).

Наведені вище порівняльні підходи до з'ясування гостроти тематики існування зла, висунуті св. Томою Аквінським дають привід належно оцінити цю проблему. У Філона зауважується повчальний і екзегетичний спосіб обґрунтування існування зла, тоді коли в схоластичного мислителя – домінує зосереджено логічна форма обґрунтування.

Висновок. Філон Олександрійський у трактатах на П'ятикнижжя продемонстрував хист філософа і інтерпретатора багатьох філософсько-богословських тем, зокрема, щодо розкриття проблематики існування зла у світі. Ця проблема, що була гостро сприйнята Епікуром не давала і не дає спокою мислителям пройти осторонь. Не обминули її Аристотель, Плотин, св. Августин, св. Тома Аквінський. Залучуючи висновки цих як дохристиянських, так і християнських філософів отримуємо змогу порівняти вирішення проблематики зла з підходом до неї у Філона. Справді, багатьма інтерпретаторами у філоністиці сьогодні зауважується спроба підкреслювати християнський вимір філонівського мислення, тож коректно співставляти думку Філона не лише з темами догматичного характеру, як от творення світу з нічого, винятковість благодаті тощо, а й з дошкульною темою існування зла.

У метафізичній концепції Філона причину зла слід шукати у спектрі свободи вибору, яка дається людині з метою протистояти механічному детермінізму у відношеннях між душею і пристрастними силами. Поза тим виразне розуміння важливості знаходити відповідь на окреслене питання з боку людини, яке сягає її компетенції проводити розрізнення між добром і злом, знаходить у Філона окреме чітке і вагоме обґрунтування у площині тем природного богослов'я, ініціатором якого можна в багато чому вважати саме юдейського мислителя.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Св. Августин. Сповідь; [пер. з лат. Ю. Мушак]. – К.: Основи, 2008, [4]. – 319 с.
2. Аристотель. О возникновении животных; [пер. с древнегр. В. П. Карпова]. – Москва-Ленинград: Изд. АН СССР, 1940. – 251 с.
3. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 т. [Пер. с франц. Т. 4. Редкол.: Б. Э. Быховский, Г. Г. Майоров, И. С. Нарский и др.]. – М.: Мысль, 1982.– (Серия “Философское наследие”. Т. 109). Т. 4. – 1989. – 554 с.
4. Материалисты древней Греции, собр. текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / [ред. М. Дынника]. – М., 1955. – 238 с.
5. Плотин. Эннеады; [пер. с древнегр. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова]. – СПб., 2004–2005. Т. 1. – 2004. – 320 с.; Т. 3. – 2004. – 480 с.; Т. 4. – 2004 – 480 с.; Т. 6, 2. – 2005. – 416 с.
6. Юм Д. Диалоги о естественной религии; [пер. с англ. С. И. Церетели] // Д. Юм. Сочинения : в 2 т. [пер. с англ. С. И. Церетели и др.]. – 2-е изд., дополн. и испр. – М.: Мысль, 1996.– Т. 2. – 1996. – 799 с.
7. Elders L. J. Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św, Tomasza z Akwinu; [pr. z ang. M. Kiliszek, T. Kuczyński]. – Warszawa, 1992. – 352 s.
8. Epicurea : [ed. Hermannus Usener]. – Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1887; [repr. Romae, 1963; Stuttgartiae, 1966]. – LXXVIII, 445 p.
9. Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia. Testo greco a fronte ; [A cura di Roberto Radice, con la collaborazione di Clara Kraus Reggiani e Claudio Mazzarelli. Monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice. Presentazione di G. Reale]. – Milano: Bompiani, 2011, [2]. – 1946 p. – (Il pensiero occidentale).
10. Meyer A. Vorsehungsglaube und Schicksalsidee in ihrem Verhältnis bei Philo von Alexandria. Inaugural-Dissertation. – Würzburg, 1939. – 87 s.
11. Mondin B. Storia della metafisica, 3 voll. – Bologna: ESD, 1998. – vol. 1. – 1998. – 630 p.
12. S. Thomae Aquinatis. Summa Theologiae. Pars prima. Quaestiones 1–64; [под ред. Н. Лобковица и А. В. Апполонова]. – М.: Изд. Савин С. А., 2006. – 817 с.

13. Divi Thomae Aquinatis. Summa contra Gentiles. Libri quatuor. – Romae, 1894. – 722 p.

REFERENCES:

1. Sv. Avgustyn. Spovid [Confession]. – K.: Osnovy, 2008, [4]. – 319 c.
2. Aristotel'. O vozniknovenii zhivotnykh [About the origin of animals]. – Moskva-Leningrad: Izd. AN SSSR, 1940. – 251 s.
3. Leybnits G. V. Sochineniya v 4 t. [Works in 4 volumes]. – M.: Mysl', 1982.– .– (Seriya "Filosofskoe nasledie". T. 109). T. 4. – 1989. – 554 s.
4. Materialisty drevney Gretsii, sobr. tekstov Geraklita, Demokrita i Epikura [The materialists of ancient Greece, Coll. texts of Heraclitus, Democritus and Epicurus]. – M., 1955. – 238 s.
5. Plotin. Enneady [Ennead]. – SPb., 2004–2005. T. 1. – 2004. – 320 c.; T. 3. – 2004. – 480 c.; T. 4. – 2004 – 480 c.; T. 6, 2. – 2005. – 416 c.
6. Yum D. Dialogi o estestvennoy religii [Dialogues on natural religion] // D. Yum. Sochineniya : v 2 t. [per. s angl. S. I. Tsereteli i dr.]. – 2-e izd., dopoln. i ispr. – M.: Mysl', 1996.– – T. 2. – 1996. – 799 c.
7. Elders L. J. Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św, Tomasza z Akwinu; [pr. z ang. M. Kiliszek, T. Kuczyński]. – Warszawa, 1992. – 352 s.
8. Epicurea : [ed. Hermannus Usener]. – Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1887; [repr. Romae, 1963; Stutgardiae, 1966]. – LXXVIII, 445 p.
9. Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia. Testo greco a fronte ; [A cura di Roberto Radice, con la collaborazione di Clara Kraus Reggiani e Claudio Mazzarelli. Monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice. Presentazione di G. Reale]. – Milano: Bompiani, 2011, [2]. – 1946 p. – (Il pensiero occidentale).
10. Meyer A. Vorsehungsglaube und Schicksalsidee in ihrem Verhältnis bei Philo von Alexandria. Inaugural-Dissertation. – Würzburg, 1939. – 87 s.
11. Mondin B. Storia della metafisica, 3 voll. – Bologna: ESD, 1998. – vol. 1. – 1998. – 630 p.
12. S. Thomae Aquinatis. Summa Theologiae. Pars prima. Quaestiones 1–64; [под ред. Н. Лобковица и А. В. Апполонова]. – М.: Изд. Савин С. А., 2006. – 817 с.
13. Divi Thomae Aquinatis. Summa contra Gentiles. Libri quatuor. – Romae, 1894. – 722 p.

Завидняк Б. Т., кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Украинский католический университет (Львов, Украина), E-mail: Zavidnyak@gmail.com

Сравнительный анализ проблемы существования зла у Филона Александрийского и мыслителей Античности и Средневековья.

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

Ключевые слова: зло, трансцендентальный, трансцендентный, Единое, Истина, Благо, созерцание, Александрийская школа, творение.

Zavidniak B. T., PhD in philosophical sciences, associate professor of the department of philosophy, Ukrainian Catholic University (Lviv, Ukraine), E-mail: Zavidnyak@gmail.com

A Comparative Analysis of the problem of evil in Philo of Alexandria and in some Ancient and Medieval Philosophers.

Abstract. In this article an attempt is made to unfold the question of the problem of the existence of evil in the works of Philo of Alexandria and some Ancient and Medieval philosophers. An interpretation is made of the phenomenon of evil against the background of the absolute transcendence of God. In the reflections of Philo an attempt is made to reconcile the Act of Creation, Providence and Divine Will, with the phenomenon of evil in the world. This research examines Philo's conceptual understanding of the transcendent sphere of the Ideas. The article interprets the discussion about evil and reconstructs Philo's interpretation of evil. It traces the evolution of this theme pursuant to the metaphysical studies of ancient Greeks Philosophy. The concept of transcendence in the philosophy of Philo of Alexandria by exploring the nature of relations between the transcendent sphere of God and the spiritual world of human person. 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. 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 research interpretes Philo's attitude toward allegory in the field of the Philonic studies. Also it is underlines, that an understanding of the importance of the application of the allegoric method in Philo, depends on an understanding of problem of transcendence, which he analyses in his works.

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

УДК 21.15.47

Несправа М. В.,

кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри соціальних наук
Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ
(Дніпро, Україна), E-mail: n.nesprava@gmail.com

ОБРАЗ ІСЛАМУ В СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ЄВРОПІ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ

Анотація. *Експліковані чотири компоненти даного образу. По-перше, відчуття чужості ісламу та мусульман по відношенню до європейців. По-друге, сприйняття мусульман, як людей у яких можна навчитися новим ідеям та технологіям. По-третє, сприйняття ісламу як вчення, яке є несумісним з християнством. По-четверте, це страх перед чисельністю та військовими успіхами мусульман.*

Ключові слова: *Іслам, Середньовіччя, християнство, релігієзнавство, сприйняття ісламу, хрестові походи.*

Постановка проблеми. Питання вивчення метаморфоз у сприйнятті європейцями ісламу становить собою актуальну проблему, адже допомагає краще зрозуміти релігійні процеси в сучасній Європі. Зокрема, феномен ісламофобії, який поширюється в останні десятиліття. З'ясування образу ісламу, яким користувалися європейці на початку контактів з мусульманськими народами, допоможе побачити витоки специфіки європейсько-мусульманських взаємостосунків. Як пише Вільям Уотт, «Успадкований нами «образ» ісламу сформувався у XII та XIII століттях під тиском страху перед сарацинами» [9, с. 182]. В нашому дослідженні ми спробуємо реконструювати той первинний для європейців образ ісламу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Піднята в нашому дослідженні тема слабо досліджена. Хоча чимало авторів присвятили свої статті та монографії вивченню різних граней взаємовідносин мусульманських та християнських народів Середньовіччя, але тільки деякі з них розглядали цю проблематику в контексті вивчення образу ісламу як релігії в уявленнях європейців. Окремі аспекти цієї теми піднімалися в працях таких авторів, як П. Віймар [1], І. Георгізова [3], І. Добаєв [4], С. Дударев [5], Є. Заруцька [6], О. Лабинцев [8], А. Ламбтон [13], В. Уотт [9; 14] тощо.

Мета дослідження. Метою нашого дослідження є реконструкція образу ісламу в уявленнях християнських народів середньовічної Європи та отримання даних щодо осмислення сутності та основних експлікацій цього образу. Для досягнення цієї мети ми користалися такими методами, як історичний метод, логічний метод, аналіз, герменевтика.

Виклад основного матеріалу. Менше ніж через сто років після початку публічної проповіді ісламу Мухаммадом в пустелях Аравії (613 рік), мусульманські війська вдерлися на Піренейський півострів Європи на терени, які належать сучасній Іспанії. Як пишуть історики, «Для жителів Іспанії арабське завоювання 711 – 716 рр. виявилося подібним грому серед ясного неба» [9, с. 16].

Однак, насправді, в факті переходу військ ісламу через Гібралтарський пролив