

Рецензия  
за дисертацията на Георги Андонов Шавулев  
*Херменевтиката на Филон Александрийски,*  
представена за присъждане на образователната и научна степен  
д о к т о р  
в ЮЗУ „Неофит Рилски“, Философски факултет

Изследването на колежата Шавулев е посветено на тема, по която е писано сравнително малко по света, а у нас – още по-малко. Предизвикателството в това начинание е в изискването заемащият се с него да е доста ерудирани в областта и на грецистиката, и на хебраистиката, и на библистиката, и на античната философия, и на богословието. Необходими са и солидни лингвистични познания по няколко стари и модерни езици. Още в началото ще кажа, че той се е справил отлично.

Представеният дисертационен труд впечатлява с много качества, а и с много голям обем. Състои се от въведение, две глави, превод и коментар на два важни текста, заключение, библиография, интернет източници. Страниците са 262, но са по-големи от стандартните, така че всъщност както се посочва в автореферата, изчислени по броя на знаците, са 433 стандартни.

По-конкретно за онова, което ме впечатли в изложението.

В ъ в е д е н и е т о започва с най-общи сведения за живота и произведенията на Филон, както и за различни техни оценявания в съвременната научна общност. Представена е кратка история на създаването и утвърждаването на Александрия като духовен център на юдейската диаспора и като най-важният полис, доминиращ в културно-образователните процеси в епохата на Елинизма и особено по времето на Филон. Аргументира се актуалността и важността на темата. Прецизно се определят обектът и предметът на изследването. Очертани са основните идеи и задачи, с които ще се занимават първата и втората глава. С други думи, въведението е като добре направен трейлър на филм, с който накратко и в ефектни кадри се показва какво ще става в цялото, но без да се разкриват подробности, за да се заостри вниманието на читателите.

На с. 17 е заявено категорично какво цели изследването и затова ще го цитирам:

Съзнателният стремеж на дисертационния труд е да аргументира *тезата*, че алегорическата херменевтика на Филон не представлява единствено алегорически екзегезис на текста на Писанието в неговата последователност като разказ, но херменевтика, предпоставяща една цялостна библейска теология, набеязана чрез концептуалния инструментариум на античната философия и интерпретацията на

вторични библейски текстове, а така и чрез сложна концентрична жанрово-структурна литературна композиция.

Вследствие на направеното предварително проучване на обособения литературен корпус и водещите съвременни тенденции при изследването на Филон се работи върху водещата *хипотеза*, че т.нар. *Алегорически коментар* на Филон, освен повърхностната си линейна структура на подстрочен екзегезис, следващ последователността на *първичните* библейски текстове, има и своя собствена концентрична структура, основана на определени смислови ядра. Те се състоят от основни философско-теологически идеи на Филон (които сами по себе си се явяват реинтерпретация на понятия и концепции на античната философия), съединени с интерпретацията на библейски образи и разкази, чрез привличането на *вторични* ... библейски цитати или дори само предполагащи, и препращащи към техния непосредствен или общ – библейско-теологичен контекст. (с. 17)

П ъ р в а т а г л а в а в дисертацията е *Ролята на алегорическата интерпретация в историята на античната философия*.

Колегата е прав, че анализът му задължително трябва да започне с изясняването на основните понятия *херменевтика* и *алегория*. Разяснени са няколко основни и производни значения на съществителните  $\acute{\epsilon}\rho\mu\eta\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ ,  $\acute{\epsilon}\rho\mu\eta\nu\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$  и глагола  $\acute{\epsilon}\rho\mu\eta\nu\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ . Важно тук е уточнението, което колегата Шавулев прави, че Филон използва думата в контекста на една алегорична антропология. Според него Бог е дал на хората душата (или ума), възприятието и логоса, чиито проявления (или одействителностявания, ако мога да се изразя аристотелистки) са съответно, мислите, образите и  $\acute{\epsilon}\rho\mu\eta\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ , „херменеите“. Но също така според Филон има не един логос, а два, като единият е мисловен, а другият е „явен“, който е *херменеус-огласител* на първия. Това е разяснено чрез примера за две двойки братя от Светото писание:

*Авел, безупречният мислител, отстъпва на Каин, специалиста на думите; Моисей, чийто дух е насочен само към съзерцание, привлича Аарон, който въплъщава говоренето, при това взаимодействието на двамата по такъв начин е налице, че „умът когато своите вътрешни богатства не може да съобщи, използва говора, който му е най-близък, като тръба (hermenei) да предаде своето вътрешно изражение“ (Philo Mig. 78; и също 74-75, 84). (с.22-23 на дис.)*

Основната теоретична амбиция на колегата тук е да покаже, че по силата на едно историческо обстоятелство в хуманитаристиката се е създадо впечатлението, че гръцката дума  $\acute{\epsilon}\rho\mu\eta\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$  съответства на латинското *interpretatio*. Ясно е кое е това обстоятелство: Боеций, който е бил гениален преводач и превъзходен философ, е превел заглавието на Аристотеловия логически текст *Περὶ ἑρμηνείας* като *De interpretatione*. Замисълът на колегата

Шавулев, ако съм го схванала добре, е, че от раждането на философията до времето на Филон и особено при него *херменевтика* не е тъждествена на *интерпретация*. Разбира се, Боеций, който е живял доста по-късно няма никаква вина и колегата Шавулев не го споменава изобщо. Споменавам го, защото лично за мен това е един от най-впечатляващите примери за обречеността на търсенията на стопроцентова съизмеримост и съпоставимост на гръцкия и латинския език.

В тази посока на изследването колегата намира опора в анализите на много учени, писали по проблема през последните 60-70 години. Той уточнява, че:

... като резултат от това пренасяне за гръцката дума се установява значението „интерпретация“, така че днес херменевтиката най-общо бива отъждествявана с екзегезата (Срв. Ricoeur 1969: 7). Първоначално обаче, във всеки случай основното значение на *hermeneuein* и родствените му думи не е това. То е почти противоположно, ако се вземе под внимание това, че екзегезата представлява „движението на входовете в замисъла на даден текст или послание“ (Répin 1988: 97). Тъй като *hermeneia* обозначава в по-голямата част от случаите действието на изразявания, чийто отвън регулиран характер, както ще се види от приведените примери, необходимо е подчертан (с. 21 на дисертацията).

Във втората част на тази глава се щрихира *Исторически ескиз към развитието на алегорическата интерпретация в античността*.

Тук се обосновава съвпадението по време на развитието на алегорическата интерпретация с развитието на цялата антична философия, сиреч времеви разтег от не по-малко от десет века, от което следва и включването на този историкофилософски обзор в дисертацията.

Много важно концептуално разграничение тук е разграничението между *алегория* и *алегорезис*. Това се прави с привличането на схващанията на едни от най-авторитетните чуждестранните колеги, на които дисертацията често се позовава – Пепен, Стрък, Домарацки. Колегата Шавулев се съгласява с Жан Пепен, че чак до Ренесанса господстващата дефиниция на алегорията може да се предаде като *tropus quo aliud significator quam dicitur*. А според Домарацки има две традиции: първата традиция при използването на термина *алегория* е реторико-граматическата, при която алегорията се разбира като реторичен способ, а втората е херменевтичната, в която

алегорията е метод за разчитане на скрития смисъл на съобщаваното ( с. 32 от дисертацията).

Разграничението между *алегория* и *алегорезис* се прояснява отново чрез теоретизациите на Жан Пепен и позоваванията на две места от Свещеното писание:

... думата *алегория* обозначава определен начин на говорене и изразяване – определена фигура на речта. И в едно по-широко, производно значение... тя обозначава начина на разбиране на фигурата, според намерението на автора. Казано по друг начин, първата алегория се състои в това да скрие определено послание под повърхността на една фигура. Втората, от своя страна – да разшифрова фигурата, за да разкрие посланието. Въпреки разликата и в някаква степен противостоещото на двата подхода във всекидневния език, и двата се обозначават като „алегория“. Както отбелязва Пепен, това често може да доведе до известно объркване и излишни проблеми при разбирането. За илюстрация на горното той привежда два библейски примера (Срв. Férin 1976: 487-488). Първият е от Битие (16: 4-5 и 21: 2-3), който разказва, че Авраам има двама сина – един от слугинята Агар и друг от жена му Сара. Апостол Павел (Галатяни 4: 22-24), следван от цялата християнска традиция, разбира, че синовете на Авраам обозначават алегорически двата завета. Така, според гореизложеното различие между алегория и алегорезис, авторът на Битие в посоченото място се *изразява* алегорически, а ап. Павел го *интерпретира* алегорически. (с. 33 от дисертацията, курсивите са на автора Шавулев).

По-нататък детайлно се описват елементите на алегорията, разбираана като алегорическа интерпретация.

Във втората подчаст на втората част на П ъ р в а г л а в а (1.2.2.) се представя философската проблематика на алегорическата интерпретация от възникването на философията до времето на Филон Александрийски. По разбираеми причини за мен това беше много интересно четиво. Не е възможно, а не е и необходимо да отбележа в подробности всички мои впечатления, затова ще ги обобщя с маркери по-скалата *лесно – трудно*. Лесно е да се пише за Платон, включително и в аспекта, в който колегата Шавулев го анализира, защото Платон има десетки диалози и няколко писма, хиляди страници текст, в които всеки може да намери каквото му трябва по всички важни философски питання. За Аристотел е доста по-трудно да се пише, защото това, което четем като негови съчинения,

всъщност е издадено три века след смъртта му от Андроник Родоски в Рим, но конкретно по въпроса, с който се занимава колегата Шавулев, откриваното в *Метафизика* и в *За поетическото изкуство* е кратко и ясно. Лесно е също така да се пише и за основните елинистически философски школи точно в тази проблемна сфера, от която се интересува авторът на дисертацията. Оцелелите фрагменти от техните съчинения са малко, но по тях големи спорове няма.

Според мен най-трудно е да се пише хубаво, с разбиране и убедително за ранната гръцка философия. В тази част на дисертацията намирам голямо постижения и принос на колегата. Много е трудно да се пише *хубаво* за първите гръцки мислители, защото всички те са били философстващи поети, изразили са се не в проза, а в мерена реч. (Не е случайно, че на затворените семинари на Мартин Хайдегер, проведени неколкократно през 50-те години на миналия век, винаги е бил канен най-впечатляващият поет-сюрреалист Ръоне Шар.) Досократиците не са автори на трактати, от които с пинсетата на интелектуални занаятчии, живеещи приблизително две хилядолетия и половина след тях, можем да изскубваме думи, които да терминологизираме и понятизираме като концепции от мисловните матрици на други епохи, на други култури и на други светогледи. Спрямо досократическите мислители дори Аристотел е анахронично нов и отдалечен от тях. Никак не е случайно, че той, когато ги обсъжда критично или одобрително, не просто ги облича в своите новоизковани езикови доспехи, но и обилно и с удоволствие цитира откъси от произведенията им, най-често изказани в хекзаметър. Написаното от колегата Шавулев в тази част на работата е *много хубаво, защото представя в единство* литературата, най-вече епическите шедьоври на Омир и Хезиод, мита в трагедиите, митографията в изобразителното изкуство, метаморфозите на митологията и авторството на митологемите в повечето от образцовите диалози на Платон, в които и чрез които се ражда философията. Специално в обмислянето на прословутия проблем за мита и логоса, колегата предлага едно симпатично определение, изразено с английски неологизъм. Разбира се, не може да става и дума за някакво внезапно, линейно във времето, прогресивно и необратимо бягство на мисленето и рационалното от митопоетичното. Колегата цитира Бъкстон, който говори за постоянно присъстващата динамика на *to-ing and fro-ing*, на *движение към* и *движение от*, на приближаване и отдалечаване, което при това не е едностранно, а е

взаимно пулсиране, приближаване-и-отдалечаване на митичното и рационалното, което се случва в цялата антична литература и философия от Омир до Прокъл (с. 43 на дисертацията).

В т о р а т а г л а в а е посветена на херменевтиката на Филон. Много важни са уточненията, които се правят в самото ѝ начало. По отношение на религиозното мислене на Филон: то е много далеч от менталитета на днешния читател, но също така то се различава и от апостолското християнство, и от равинския юдаизъм. По отношение на езика, лексиката, техническите термини колегата подчертава колко богат е той с преносните/символични и културни резонанси, с включеността на регистри от различни области на античната култура: мистеријната религија, литературата, музиката, но и спорта, разбира се и на философията. (с. 108-109 на дисертацията).

В тази глава се провежда и един виртуален (в смисъл на задочен) диалог с Алексей Ф. Лосев и Джовани Реале, тъй като те са двамата от най-известните познавачи на античната философия, които са отделили най-пространно място в своите трудове на Филон. След задочния разговор с тях и с позоваване на *Произхода и естеството на Моисеевата философия* колегата Шавулев утвърждава, че Филов безспорно е херменевт.

Тук се картографират и три проблемни полета, които според мен са изключително важни не само за разбирането на античното мислене, но и за историята на религиите и историята на идеите, затова ще цитирам:

Първо, ... доколко в Александрия по времето на Филон има сблъсък на две така изкуствено определени култури, а не е налице една цялостна елинистична култура, която вече е абсорбирала отделни елементи и от юдейската? Разбира се, спокойно може да се предположи, че в Александрия юдейската култура от своя страна е абсорбирала отделни части от общо елинистическата. ... Като знаков пример е не просто усвояването на гръцкия език от юдейската общност в Александрия, но приемането му за собствен и възникването на необходимостта на цялостен превод на Свещеното Писание на този език и съпътстващата го собствено херменевтична работа, както и появата на корпус от юдейски текстове изцяло на гръцки (Срв. Collins 2000: 186-209; 219-260). Второ, доколко самият Филон не възприема своята култура като една цялостна култура, в контекста на тези универсалистични стремежи, характеризиращи епохата? И трето, доколко Филон извършва

някакъв предположен "синтез" между две различни култури, а не избира просто единството, което вече съществува? (с. 120)

Колегата Шавулев се шегува и нарича схващанията за дистинктивността на двете култури „биполярно схващане“, а също така „биполярна“ според него е и гледната точка, че при Филон философията е слугиня на екзегезата. Но както често става, шегата е по-точна от сериозността.

По-нататък се представя самоопределението на Филон в *De animalibus* като херменевт-пророк, изразител и прогласител, а *херменейя* е равнозначна на пророчество.

Неопределеността е премахната и в други пасажки като *Praem.* 55, където не само този "друг", който подбужда или внушава на пророка, е идентифициран с Бога, а самият пророк е определен като херменевт: "защото херменевт е пророка, отвътре резониращ казаното от Бога (ἐρμηνεὺς γὰρ ἐστὶν ὁ προφήτης ἔνδοθεν ὑπηχοῦντος τὰ λεκτέα τοῦ θεοῦ)" (*Praem.* 55). Горното, както заявява Уолфсън, отразява изобщо концепцията за пророчество в Священото Писание, както и концепцията за различните видове "безумие" при Платон (Срв. Wolfson II 1962: 22-23). Буркхард, в своя коментар, конкретно дава като религиозно-исторически контекст текста на Платон за поетичната инспирация от диалога *Йон* (533 d- 534d) (Burkhardt 1988: 163-164). (с. 126 в дисертацията)

Тази част на главата, както и следващата, в която се представя *De providentia*, бих определила като акрополът на дисертацията – най-високото и най-укрепеното ѝ място. Основната теза на колегата е защитена непревземаемо, защото той се позовава на гръцкия оригинал, сравнява го с латински, немски, френски, английски преводи, даже на едно място се споменава и превод на арменски език!

По-нататък изследването продължава с фокусиране върху отношението на Филон към езическата, по-специално гръцката митология, но също така и към мита и човешката култура изобщо. Внимателно е анализиран текстът *De sacrificiis Abelis et Caini*. На тези страници, както и малко по-напред в първата глава, на мен ми се струва, че е малко по-заострено, отколкото е необходимо, различието между Платон и Филон, а именно: на Платон му се вменява вината, че е изцяло критичен към митологическите разкази и отхвърля напълно митопоетическото творчество, като това се илюстрира с прословутото недопускане на поетите в идеалната политея. В този пункт не

съм съгласна с колегата, защото литературно-философските персонажи в диалога, особено Сократ, говорят за *недопустимостта не на всички, а само на някои* митопоеми, теогонически и генеалогични сюжети. Иначе в тъканта на диалога, а и в много от останалите диалози, особено от т. нар. класически период, не биха били втъкани толкова много авторизирани и съвършено авторски митологеми. Има схващания, към които Платон е бил безспорно повече от враждебно настроен, но тях той покрива с пълно мълчание. Например, на нито едно място в диалозите и писмата му не се споменава за атомистическите теории. На нито едно място не се споменават имената Левкип и Демокрит, а напротив, десетки са цитатите от Омир, Хезиод, Есхил, Симонид и от други поети.

Като цяло съм впечатлена от интерпретацията на колегата, от обясненията, които предлага на митовете за аргонавтите и циклопите, на библейската история за Вавилонската кула и разделението на езиците. Точна е и обобщаващата оценка, според която Филон вижда в митологията *ἐνάργεια* – наглед, очевидност, саморазбиращо се представяне на „старото“ знание, достигнато от човечеството, което обаче вече има нужда от „новото“.

Още едно произведение на Филон е детайлно промислено: *De somniis*. Чрез него колегата още веднъж изяснява какво е значението на мистериината терминология и алегорезиса, както и въпроса за идентичността на йерофанта. Обсъден е и статусът на това съчинение като литургичен текст, както и съотнасянето на различните части в него една към друга, интратекстуално. Параграф след параграф са представени най-важните думи, изрази и фрази, сравнения, образи и метафори, за да се обобщи какви са херменевтичните предпоставки на Филон.

Една от най-категоричните и важни оценки на колегата, който описва тайнствената и мистична Филонова херменевтика е на заключителните страници:

Филон в края на краищата не е херменевт просто на Моисей, той е херменевт на Бога. И неговата алегорическа херменевтика съвсем не е в плоскостта просто на алегорическия екзегезис на текст, или на буквален и алегорически смисъл, на повърхностен и дълбок смисъл. И двете граници на подобна херменевтика биха останали в областта на човешкия език, докато за Филон, самият човешки език като цяло е едната граница, а другата е Божият език. Така, Филон като херменевт, от една страна, се явява интерпретатор на човешкия език, а от друга - изявител на Божия. Тоест херменевт и в двете



основни антични значения на думата. ...Той така или иначе ще бъде съавтор на Моисей, защото е херменевт на безвременното Божие Слово. (с. 183)

Като съществено приложение към аналитичното изследване в дисертацията са включени два превода и коментар и на двата по параграфи. Първият превод е на *De posteritate Caini* – *За потомството на Каин*, а вторият е на *Quod Deus sit immutabilis* – *За това, че Бог е неподвижен*. И двата текста са сравнително кратки, а коментарите на колегата, който ги е превел, неколкостранно превъзхождат обема им, като в тях той обосновава както собственото си разбиране, така и критикува някои от преводаческите решения, видими в други преводи на други езици. И двата преведени текста показват най-същинското от катафатичното и апофатично богословстване на Филон.

\*\*\*

Авторефератът представя точно съдържанието на дисертацията с нестандартна композиция, защото съдържанието не е нито в началото, нито в края.

Обемът на използвана литература и езиците, с които работи колегата, е респектиращ. Споменати и анализирани са всички запазени 38 произведения на Филон, както и най-важните творби на класическата гръцка литература и философия. Основните и най-авторитетни съвременни публикации на учени, писали по проблемите на филологиката, са промислени и цитирани, в някои случаи със съгласие, в други – с критично дистанциране от тях.

В библиографията на вторичната литература са включени заглавия на руски, полски, немски, френски, английски, италиански и испански език.

Приносите на изследването са обобщени коректно и скромно от колегата.

Колегата е представил два доклада и е написал седем статии по части от дисертацията, две от които са под печат.

### Забележки и въпрос

Към тази отлична дисертация имам три забележки: една дребна, една средна и една голяма.

Най-малката ми забележка е коректорска: неточно са транскрибирани няколко имена на антични автори и съвременни интерпретатори: Теогнид, Архит, Пепен, Гатри, Роу, Килиган.

По-голямата е относно липсата на имената на преводачите в някои цитирани преводни заглавия. Това е най-допусканото недоглеждане в нашата научна литература, срещащо се в над 90% от публикациите и

дисертациите. Почти никога не се споменават имената на преводачите на заглавия, цитирани в текста и включени в библиографията. Но колегата сам е преводач и коментатор, и той самият би трябвало да разбира, че пренебрежението към преводаческия труд, особено когато става дума за превод на философска и/или богословска литература, не е хубаво.

Най-сериозната ми забележка, която ще формулирам и като питане, е следната. В *Как се пише дипломна работа* Умберто Еко представя правило, към което пишещите магистърски тези и изследвания за придобиване на по-висока степен трябва да се придържат: всички автори, които вече са писали на същия език по същите теми, да бъдат споменати поне веднъж и включени в библиографията. По някои от темите, обсъдени в П ъ р в а т а глава, са писали знаменити наши предшественици през ХХ век: професорите Иван Георгов, Ради Радев и Богдан Богданов. По други теми, обсъдени пак в П ъ р в а т а глава, са писали наши съвременници и най-непосредствени колеги: доцентите Здравко Попов, Николай Гочев и Камелия Спасова. Очевидно е, че колегата има основания да не спомене никого от българската колегия в дисертацията му и това е единственият ми сериозен въпрос към него: каква е аргументацията за този подход?

#### Заключителна оценка

Цялостното впечатление за мен е не само положително. То е и много радостно, защото в областта на античната философия у нас се защитават съвсем малко дисертации. Вече повече от 15 години в нито един държавен университет това не се е случвало, доколкото ми е известно. Последната защитена дисертация е на Владимир Маринов в НБУ през 2014 г.

Изследванията в тази историкофилософска сфера са много трудни, а още по-непопулярна изглежда задачата да се анализира мислител като Филон, в когото са слети елинско и юдейско, философия и боготърсачество.

Дисертацията е убедително свидетелство, че нейният автор е достоен за образователната и научна степен д о к т о р.

Според мен тя е ценен принос за нашата хуманитаристика и трябва да се публикува като книга, защото ще обогати познанията не само за Филон и неговата херменевтиката, за мистично-алегоричното му творчество, но и за античната философия, видяна в перспективата на Александрийския синтез.

Димка Гичева-Гочева

6 юни 2023 г.

