

shkola. – 2008. – № 9. – С. 3–11.

4. O'Brayen D. University i massovoe vyssheye obrazovanie / D. O'Brayen // Mezhdunarodnoe sotrudnichestvo. – 2008. – № 1. – С. 16–17.

5. Skott P. Globalizatsiya i universitet / P. Skott // Alma Mater. – 2009. – № 4. – С. 3–8.

**Колотыло М. А.**, преподаватель кафедры философии, Национальный технический университет Украины “Киевский политехнический институт” (Украина, Киев), fortitudea@yandex.ua

#### Современный университет в социально-философском измерении: тенденции становления и перспективы развития

Современный глобальный мир, который находится в состоянии системного кризиса, порождает трансформацию большого количества социальных институтов. В контексте информативного общества XXI века особой общественной значимости приобретают процессы реорганизации системы образования в целом, и университетского в частности. Исследовано ведущие тенденции становления современного университета, среди которых следует выделить массовизацию, мультикультурализм и интернационализацию, социальную ответственность университетов и другие. Рассмотрено перспективы его развития как интегратора вызовов современности и социально-образовательной институции по решению проблем общественно-экономического и социально-культурного развития человечества. Главный акцент в осмыслении оснований функционирования университетов в будущем и их общественного предназначения сделано на исследовании трех сегментов в содержании университетского образования: обучении, научной работе и воспитании.

**Ключевые слова:** современный университет, глобализация, массовизация, мультикультурализм, социальная ответственность, технократизм, гуманизм.

**Kolotylo M. A.**, Lecturer of the department of philosophy, National Technical University of Ukraine “Kiev Polytechnic Institute” (Ukraine, Kiev), fortitudea@yandex.ua

#### The modern university in the social and philosophical dimension: trends and prospects of the development

The modern global world that is in a situation of systemic crisis brings to life the transformation of plenty of social institutions. In the context of informative society of XXI century of the special public meaningfulness the processes of reorganization of the system of education acquire on the whole and university in particular. This article was researched leading tendencies of formation of the modern university, among which mass character of the education, multiculturalism and internationalization, the social responsibility of the universities and others. Outlined prospects for its further development as an integrator of the modern challenges and socio-educational institutions for solving the problems of socio-economic and socio-cultural development of humanity. The main emphasis in understanding the future basis for its functioning and public buildings is made on the study of the three segments in the content of university education: study, scientific work and education.

**Keywords:** modern university, globalization, mass character of the education, multiculturalism, social responsibility, technocratism, humanism.

\* \* \*

УДК [281.5:248.211+248.217]:215

**Лисенко О. В.**

асистент кафедри філософії, Київський національний економічний університет ім. Вадима Гетьмана (Україна, Київ), alisen76@ukr.net

#### Єдність містики та догматики, апофатики та катопфатики як умови смислообразності “Фаворського світла” в релігійному досвіді православ'я

Представлено філософсько-релігійнознавче осмислення таких духовних основ православної традиції як: взаємозумовленість догматики і містики та діалектична єдність апофатичного і катопфатичного методів богопізнання в процесі обоження з метою доведення саме смислообразності “Фаворського світла” – кульмінаційного пункту православної антропології. Дослідження релігійно-містичної реальності є вкрай складним завданням тому, що предмет вивчення не лише чітко не ідентифікується відстороненим споглядачем, а взагалі не є безпосередньо даним у повсякденному досвіді дослідника. Лише опосередковано, у релігійній традиції, як соціо-культурному явищі, ця реальність стає об'єктом дослідження для науковців. Тому лише герменевтична чуйність уможливить прочитання аутентичних смислів інтроспективних пошуків духовних подвижників, а також забезпечить адекватне наукове розуміння богословських концептів, що їх пояснюють у межах тих чи інших релігійних систем, у тій чи іншій конкретно-історичній ситуації. Саме тому методологія, яку обрав автор для осмислення цього аспекту проблеми, корелює з позиціями найавторитетніших мислителів християнської культурної традиції, що вбачають сутність людини в Богообразності та Богоподібності, а мету її існування – в Богоспілкуванні та обоженні.

**Ключові слова:** Смыслообраз, містика, догматика, апофатика, катопфатика, обоження, Богопізнання.

Співвідношення містики та догматики, емоційно-вольової сфери та мислення, раціонального та ірраціонального в усі часи являлось стрижнем багатьох філософських, теологічних, містичних та релігійних концепцій. Проте єдиної згоди з цих питань не було досягнуто через невичерпність та складність самої проблеми, яка торкається таких глибин людської екзистенції, які навряд чи колись можуть бути пояснені або описані в межах скінченного людського існування.

Вже починаючи з фідеїзму Татіана в період апологетики, виникає ідея антагоністичності зовнішніх і внутрішніх аспектів релігійного життя, яка набуває завершення рис в період Реформації та Просвітництва (Ж. Ж. Русо, Вольтер), німецької класики (І. Кант, Г.–В.–Ф. Гегель) та некласичної філософії (С. К'єркегор, А. Бергсон). Тенденції до розрізнення містики та догматики, внутрішнього та зовнішнього щільно увійшли в релігійний та науковий світогляд. Представлені вони і в руській філософсько-релігійній традиції – в поглядах В. Соловйова, В. Розанова, Л. Шестова і т.д., а також позицією мислителів марксистсько-ленінського спрямування: Г. Плеханова, Г. Носової та інших. Такий стан справ призводить до потреби в уточненні особливостей саме православного вирішення цієї проблеми.

В силу умов виховання або внутрішньої симпатії до тієї чи іншої релігійної традиції, віруючий віднаходить ідентичність власного досвіду віри з певною релігійно-догматичною системою як однією з можливих загальноприйнятних форм об'єктивного та соціально значущого його вираження. Духовне життя взагалі може бути предметом рефлексії лише за умов певного об'єктивування в церковному переказі та богослов'ї. Це єдині форми зовнішнього вираження досвіду таємниць віри. Гарантом об'єктивності та аутентичності цих свідчень є соборний, колективний досвід релігійної організації, у нашому випадку церкви як Містичного Тіла Христа. Догматичне вчення церкви, її культова практика, організація, обрядовість, церковний переказ взагалі постають встановленими церквою віхами на шляху до богопізнання, в той час як переказ містичний, є безпосереднім свідченням досвіду віри. Тому неможливо зрозуміти зовнішні форми вираження релігії без внутрішнього досвіду і не можна мати повноту та завершеність досвіду, не маючи адекватної форми його закріплення, вираження, трансляції, передачі.

Східний варіант християнства, на відміну від раціоналізованого західного християнства, розглядає людину в процесі обоження у всій її повноті. Не лише сутність чи існування, духовне чи фізичне зазнає трансформацій в богоспілкуванні, а вся людина як мікрокосм, потенційно рівнопотужна макрокосму в своїй цілісності, єдності й довершеності. Відтак варто відстежити процесуальну динаміку богопізнання в релігійному житті. Перш за все, слід дослідити взаємозв'язок практичного та теоретичного, об'єктивного та суб'єктивного, церковного переказу та індивідуального містичного досвіду, щоб зрозуміти особливості сприйняття та переживання “Фаворського світла” – світла містичного преображення людини та Всесвіту християнином та збагнути специфі-

ку теоретичного вираження цієї проблеми у богослов'ї та релігійній філософії.

Термін “Фаворське світло” позначає євангелійський сюжет преображення Господнього на горі Фавор, явленого трьом апостолам. Петро, Яків та Іоан, що перебували у молитовному стані, змогли досвідно сприймати божественну природу Христа. У релігієзнавстві, філософії та богослов'ї “Фаворське світло” також виражає особливий тип містичного єднання з Богом, що відбувається у вигляді нетварного світла, що приводить віруючого до обоження. Такий досвід богопізнання та богосвідання є основоположним для православної традиції.

Взаємопов'язаність догматики та містики, апофатичного богослов'я та катафатичного є висхідними установками православного духовного досвіду Богопізнання. Ці специфічні особливості православ'я докладно розкриті як у святоотцівській літературі, так і в працях релігійних мислителів та філософів: М. Бердяєва, С. Булгакова, В. Зеньковського, Л. Карсавіна, О. Лосєва, В. Лоського, І. Мейєндорфа, О. Меня, П. Мініна, І. Огієнка, В. Соловйова, Г. Флоровського, С. Франка, С. Хоружого. Вони визначили головну стратегію осмислення вищевказаних проблем у науково-філософській літературі. Але недостатньо осмисленим у релігієзнавстві залишається розуміння “Фаворського світла” саме як смислообразу, що і є *метою* дослідження в даній статті.

Під містикою ми розуміємо в першу чергу духовну практику безпосереднього та надзвичайного осягнення людиною Абсолюту (Бога). Тому особистісний містичний досвід подвижників, який був ними осмислений та переданий у творах, становить безпосереднє підґрунтя нашого дослідження. Також під містикою прийнято розуміти релігійно-філософські теорії, що обґрунтовують можливість такого пізнання без пріоритетної ролі розуму. Але у такому випадку ми вже маємо справу з містичним богослов'ям, традиційним для православного віросповідання. В самому ж богослов'ї, що має потужний містичний заряд, природньо виокремлюються, в залежності від неоднакових акцентів у розумінні ролі та компетенцій розуму в процесі пізнавальної діяльності, цінності створеного буття, сутності Божої та способу творіння Ним світу за допомогою певних сил (у православ'ї енергій) два протилежних напрями: апофатичний та катафатичний. Проте як стверджувальний так і заперечувальний способи Богопізнання слугують єдиній меті – обоженню людини, єднанню її з Богом, а відтак, закономірно доповнюють один одного у релігійній практиці.

Природа церкви розуміється отцями церкви, як єдність Боголюдського життя. Але якщо божественна її основа незмінна в своїй повноті і самототожності і навіть апофатично невимовна, внаслідок своєї абсолютності, то суто людська її складова живе і розвивається у часі, виявляє і реалізує цей надісторичний зміст – незмінну істину Христову. Але в певний історичний період релігійна свідомість може відірватися специфікою сприйняття та відображення Божественної істини в особливій соціо-культурній ситуації, що стає умовою формування святого Переказу. Тому будь-які нові доповнення до Переказу є самодостатніми і самоцінними, на них не поширюється загальноісторичний релятивізм. Весь святий Переказ складається з відносно-

абсолютних, історично обумовлених істин єдиного життя Церкви, тому він має бути історично охоплений у своєму виявленні і з середини ідентифікований у своїй єдності. Ця єдність церковного Переказу витікає із самототожності церкви. Переказ є зовнішнє феноменальне вираження внутрішньої ноуменальної єдності Церкви, а найбільш оформлена його частина – догматичне вчення є способом відображення, фіксації та передачі містичного досвіду.

Умовою усвідомлення істинності релігійних догматів є особисте життєве сприйняття та переживання віруючими їхнього змісту через призму власної містичної проєкції та душеспасительної практики. В. Лоський вважав, що безпомилковість християнської істини є не теоретична, умоспоглядальна безпомилковість як гносеологічний критерій знання, а особлива, унікальна, неповторна якість життя у вірі, свідцтво про практичну істинність життя, яке фіксується силою певного об'єктивного вираження у догматичній свідомості та самосвідомості. І лише з цієї практичної істинності витікає істинність догмата [див.: 3, с. 98].

Для православної традиції необхідним є внутрішній і нерозривний зв'язок між богослов'ям і містикою, між догматичним вченням і духовним життям. Ми можемо розглядати духовне життя віруючого тільки у світлі догматів тому, що догмати є зовнішнім вираженням, єдиними свідченнями містичного досвіду, підтвердженого церквою. У силу кафолічності християнського переказу досвід окремих осіб і загальний досвід церкви тотожні. “Християнський переказ не тільки сукупність догматів, священних встановлень і обрядів, збережених церквою, але, насамперед те, що виражається в цих зовнішніх формах; він – живий переказ є безперестанне одкровення Святого духу в церкві – те життя, до якого кожний з її членів може прилучитися у свою міру. Бути в переказі – значить досвідно брати участь у відкритих таємницях церкви” [там само, с. 10], – підкреслює В. Лоський.

Східна традиція християнства ніколи не проводила різкої межі між містикою та богослов'ям, між особистим досвідним пізнанням Божественних Тайн та догматами, які утверджені церквою. Догмат, що виражає богооткровенну істину, усвідомлюється віруючим в такий спосіб, що він сам спонукає до глибинної зміни розуму та інших пізнавальних здатностей, до їх внутрішнього перетворення. І лише в такому випадку християнин стає спроможним отримувати містичний досвід. Але існує й зворотнє відношення, бо і богослов'я неможливе без містики: якщо містичний досвід є особистісний прояв індивідуальної віри, то богослов'я є загальним вираженням того, що може бути досвідно пізнане кожним. Поза істиною, яка охороняється всією церквою, особистий досвід був би позбавлений всякої достеменності, всякої об'єктивності. З іншого боку вчення церкви не мало б ніякого впливу на душу людини, якби воно не виражало внутрішнього досвіду істини, даного в різній мірі кожному віруючому. Отже, як справедливо відмітив В. Лоський у своїй праці “Очерк мистического богословия Восточной церкви”, “...немає християнської містики без богослов'я, а що істотніше, немає богослов'я без містики. Містика розглядається як досконалість, як вершина всякого богослов'я, як богослов'я “переважне”. Християнська теорія має значення найви-

щою мірою практичне і чим містичніше ця теорія, чим безпосередніше спрямовується вона до вищої своєї мети – до єднання людини з Богом, тим вона і “практичніша” [там само, с. 67]. Справи та споглядання, теоретичне та практичне, духовне та тілесне в християнському православному житті один від одного невіддільні.

Отже, християнство східного зразка не відокремлює різні пізнавальні здібності та не протиставляє їх, а відстоює цілісність та єдність людського єства та взаємозалежність його елементів у процесі богопізнання. Догматика та містика не протиставляються в єдиному духовному досвіді, а виявляють діалектичну двоєдність, яка знімається в обоженні людини як новій якості. “Обоження – концепт особливого роду, з’єднувальний місток між аскетикою та богослов’ям, водночас – фундаментальне богословське поняття та практичний предмет аскетичного подвигу” [7, с. 44], – підкреслює С. Хоружий.

Окремим питанням при розкритті духовно-культурної своєрідності православної традиції є дослідження специфічних особливостей апофатики та катафатики як методів Богопізнання.

Катафатичне богослов’я (позитивне, стверджувальне) – це шлях Богопізнання, який пропонує осягнення Першопричини через дослідження тварного буття в його сутності, а саме: виявлення божественних дій та сил, які і дають існування всьому сутньому. На думку християнських подвижників, шлях богопізнання є складним і багатоступеневим. Прилучення віруючого до Бога можливе за допомогою емпіричного пізнання, через пізніше явлене в людській природі Слово та Святе письмо – заявляв Василь Великий [див.: 2, с. 91].

Першим кроком є пізнання бачимої природи, яка є реалізацією ідей Божественного Розуму, откровенням Логоса, в християнському розумінні. Світ є творіння Боже, яке вміщує його закони, підкоряється йому та реалізує себе в ньому. Але після гріхопадіння людина має перешкоди у процесі сприймання енергійної сутності світу. Проте, це не означає покинутості світу Богом і не означає негати аксіологічного значення тварності в перспективі обоження, як це мало місце в орфічно-платонівській та гностичній традиції філософування. Більшість православних богословів впевнені, що прискіпливе й неупереджене споглядання та дослідження краси, телеологічності, досконалості та довершеності природи, за умови попереднього морального та моральнісного очищення, дає змогу проникнути у глибини буття і пізнати його божественну сутність. “Мені легше було б сумніватися у своєму власному житті, чим у тому, що існує істина, видима через споглядання тварі” [6, с. 59], – наголошував отець Павло Флоренський.

Будь-яка тварна річ має точку зіткнення з Божеством – це її ідея, її причина, її Логос, котрий водночас є і ціль, до якої вона прагне. В. Лоський так висловлює цю думку: “Ідеї індивідуальних речей містяться у вищих і більш загальних ідеях, як види в роді. Всі разом містяться в Логосі – другій особі Пресвятої Трійці, яка є Першоосновою і кінцевою метою всього тварного. Святі одержують пізнання речей тварних, тому що піднімаючись до споглядання Бога, вони пізнають водночас всю повноту буття в його першопричинах, які за суттю є ідеї-воління Божі, його прості енергії” [3, с. 38]. Таким чином, енергії є передвічні безначальні проявлення

Божественної природи поза межами Божественної сутності в створеному. Це не є еманція в неоплатонівському розумінні. Характеризуючи енергії-воління, можна було б вжити скоріше поняття ідеалу для певних класів предметів. Над енергіями Бог возвеличується як Причина, котра не робить наслідок меншим аніж сама. Звернемось для вирішення цієї проблеми до авторитету святого Григорія Палами: “Життям ми його іменуємо, благом і силам його надсутності, коли і за Василем Великим, свідченням всякої сутності виступає властива її природі енергія, що зводить розум до тієї природи, а за божественним Григорієм Ниським і всім іншим отцям, “...природна енергія є сила, що виявляє всляку сутність, якої позбавлене тільки не-сущє, тому що сущє причетне тій чи іншій сутності, у всякому випадку причетне за природою, виявляючій її сили” [5, с. 313]. Сам Бог постає в свідомості віруючих водночас прилучимим і неприлучимим. Він неприлучимий як свержсутній, прилучимий, як той, що має суцетворну силу і всеперетворюючу і всездійснюючу енергію. Отже, істотною є відмінність Божественної сутності та енергій, які є її органічним продовженням в сотвореному Бутті. Іпостасю енергійності космосу є людина з славою Богосинівства. “Отже, людській природі він теж дав славу божественності, але божественної природи не дав, відтак, Божественна природа одна справа, а її слава інше, хоча вони не віддільні одна від одної і в той же час, хоча слава відмінна від Божої природи, її не можна зараховувати до речей сутніх у часі, тому що вона перевершує існування і невимовним чином притаманна природі Бога. Ця слава і є те, завдяки чому ми віднаходимо в самих собі Бога й у власному змісті бачимо Його” [2, с. 89], – твердять апологети християнства. Найяскравішим виразником Божественної слави, згідно вчення отців церкви, має бути людина, адже вона може акумулювати в собі і через себе благодать як безначальну основу Буття. Причому безначальними розуміються не лише сили, енергії, але й діяння Бога. “Й існування, і життя, і святість, і чесноти суть діяння Божі, не створені в часі. Благо і все, що охоплюється сенсом блага і взагалі будь-яке життя, безсмертя і все, що сутнісно споглядається при Богові – суть діяння Божі, притому діються не в тому що не-буття ніколи не старше чи добродісності або чогось ще із сказаного, хоча їм притаманне начало” [5, с. 315], – підкреслює Г. Палама. Отже, наявність Бога в усьому і вміщення Ним всього, відбувається, говорячи богословською мовою, в енергії, дії, силі – благодаті. Однак саму природу Божественності не здатне вмістити ніщо з створеного Буття. Унікальність людини і полягає в тому, що лише вона здатна наблизитись і прилучитись до Буття Пресвятої Трійці, як Бог за благодаттю.

Тому саме пізнання енергійної, божественної сутності світу не виключає, а передбачає пізнання Бога не лише через екстаз і вихід зі світу, а в світі і через світ. Г. Палама зауважив наступне: “Ми пізнаємо Бога не з Його природи, що непізнавана і перевищує всяку думку і розум, але з устанавленого ним порядку всіх речей, що містить деякі образи і подоби Божественних прообразів, зходячи до того, що знаходиться вище всього, особливим шляхом і порядком через відволікання від усього й піднесення над усім” [5, с. 25].

Головним поняттям катафатичного богослов'я, на якому базуються всі інші, на думку більшості дослідників, є поняття "промисла". Цей термін фіксує рух, сходження Бога в світ, перебування в ньому та повернення до себе через людину. Саме це суттєво відрізняє християнську онто-теологічну схему від неоплатонівських умоглядних спекуляцій, позбавлених живої діалектики Буття та особистісного Бога, через нівеляцію та нерозуміння потенційної можливості буття, зокрема в своєму квінтесенційному вимірі – людині. Християнські мислителі розуміють процес самоповернення не як інертний, а як творчий. Тобто рух в діалектичній трійці (єдине – іншобуття – єдине) визначається не необхідною логікою розгортання (монологічно), а вільно і особистісно, тобто в діалогічній формі, де через узгодження та ототожнення двох воель (божественної та людської) буття повертається в лоно творця, прославляючи його премудрість, яка перевершує розсудкові категорії необхідного та випадкового. Тому будь-яка дія Бога, будь-яке откровення є присутність, Богоявлення, або теофанія. А значить певні інтуїції богопізнання та безпосереднього контакту з трансцендентним мають катафатичну основу.

Катафатичність виявляється як особливий спосіб відшукання та реалізації вищого змісту в кінечних умовах людського буття. Катафатичний досвід слугує символічним орієнтиром, інтенціонуючим пізнання на відкриття абсолютної Божественної природи. Отже, конечна річ, осягнута у своїй ідеї, містить вказівку на всю повноту Божественної Природи, а Божественна Природа через ідеї-волювання знаходить свій вираз у тварній речі, знаку, символі.

Певною протилежністю катафатичному методу богословствування є апофатичний – заперечувальне богослов'я. Авторитет творів Діонісія Ареопажита, Климента Олександрійського, Григорія Ниського визначив певну вагу апофатичного методу в православному богослов'ї. Однак, домінування апофатики в більшості містико-релігійних вчень не нівелювало, а навпаки, зумовило необхідність катафатичного методу та їх закономірну взаємодоповнювальність. Для пояснення цієї особливості слід виявити ряд суттєвих положень. Досвід апофатичного типу богословствування спирається на принципову неможливість вираження Абсолютної Природи Божественності в розумових поняттях та категоріях. Бог є Причиною Причин, яка перевершує все можливе мислиме та немислиме. І тому буття Боже не може бути виражене дескриптивно і передбачає не гносеологічне, а екстатично-містичне відношення. Останнє вимагає очищення душі від натуралізму, психологізму і досягнення єдності серця та розуму, гнозису та любові в певному зосередженні, концентрації, "входженні душі в саму себе". Отже, Бога можливо осягнути лише в спокої духу.

Це заспокоєння душі і є спокій незнання як вищої форми осягнення. Це незнання є надзнанням. Досконале знання за своєю суттю, перевершує будь-який дискретний (частковий) вияв позитивного знання. Бог пізнається не абстрактно-спекулятивним умоспогляданням, а безпосереднім єднанням з ним, яке саме є неосяжним для розуму. "Найвище пізнання Бога те, що досягається через незнання, шляхом переважаючого розум з'єднання, коли розум, відокремившись від усього су-

щого і потім, залишивши самого себе, з'єднується з променями, що сяють вгорі, відкіля і де він просвітлюється в незбагненній безодні Премудрості" [1, с. 86], – пише Діонісій Ареопажит. Умовою такого методу Богопізнання є трансцензус, екстаз, який дає апофатичне, непередаване знання, оскільки аналогів у мові для передачі такого досвіду немає. "Це сфера таємничого мовчання і безмовності, сфера, у якій не діє міркування і душа торкається Бога, сприймає дотиком Божество, тягнеться до нього в любові і молиться, співає... Потрібно підніматися все вище, минати всі священні вершини, залишити всі небесні звуки, і світла, і слова – і ввійти в таємничий морок незнання, де істинно живе той, хто вище і поза усього" [там само, с. 95], – вірно зауважує Діонісій.

Архієп. Михайло (Мудьюгін) вважає, що розмежування апофатичного та катафатичного методів залежить від відправної точки відліку: "Якщо людська ініціатива приводить до безумовної апофатики, то Божественна ініціатива постає джерелом катафатики" [4, с. 88]. Єдність та протилежність катафатичного та апофатичного шляхів Богопізнання пояснюється реальними відмінностями між непізнаваною сутністю та тими енергіями, котрі являють Божество. Сили чи енергії, через які Бог являє себе, є божественними, божими, в них і через них пізнається саме Божество, вони є відправною точкою в Богопізнанні. Проте вони не здатні відтворити повною мірою Божественну Природу як таку. Тому сам Бог у своїй повноті постає перед людиною непізнаваним, нескінченно віддаленим у своїй природі і в самому єднанні недосяжний у своїй сутності. Ця прірва долається в Богосинівстві, яке передбачає динамічне наближення і ототожнення людини й Бога і в якому зустрічаються катафатичне та апофатичне в перспективі загальноонтологічного обоження.

Діалектична єдність логіки та інтуїції, догматики та містики, катафатики та апофатики православного богословствування уможливує використання такої пізнавальної форми як смислообраз, для позначення (відображення) містичної реальності "Фаворського світла". Смысл та образ, символ та містична інтуїція, як відмінні одна від іншої гносеологічні форми, знаходять необхідне цілісне поєднання в чуттєво-інтелектуально-вольовій єдності смислообразу, яка спроможна виразити духовну цінність "Фаворського світла". Смыслообраз виконує, крім гносеологічної функції, також життєво-практичну, яка полягає в органічній зміні самої людини в напрямку обоження. Відтак смислообраз "Фаворського світла" виражає не просто істинне чи хибне знання, а глибинні смисложиттєві та антропологічні проекти життя та смерті, Буття й не-Буття; визначає перспективи, горизонти, ідеал вдосконалення людини.

Особливо важливі ідеї, щодо проблеми смислообразу у філософії, ми віднаходимо у роботі В. Соловйова – "Философские начала цельного знания"; праці В. Вернадського, котрий протиставив глибинну екзистенційну напругу релігійного переживання, як образному уявленню, так і раціональному пізнанню; О. Потебні, який розкрив взаємозв'язки мови та національної культури, передбачив перспективність дослідження ракурсу мова – релігія, а також найближче підійшов до розуміння слова у його смислообразному вимірі, розглядаючи у слові порядок із артикульованим зву-

ком, змістом, також внутрішню форму як певне ментальне зображення у праці “Думка й мова”; філософа та культуролога Я. Голосовкера – вченого, котрий вперше ввів у науковий обіг термін “сміслообраз”, представив його осмислення у контексті імагінативної психології, де філософія, як вище продуктивне творче уявлення, зближується з мистецтвом, а у сміслообразі змикаються різні грані досвіду (у цьому положенні вгадується ідеал цілісного знання, властивий російській релігійній філософії ІХ–ХХ ст.), російського психолога В. Зінченка, який наголошував на поєднанні у сміслообразі достовірного знання з інтуїтивним знанням про незнання, що є важливим підтвердженням нашого підходу в дослідженні проблеми сміслообразу.

Для нас сміслообраз є основоположним конструктом релігійної свідомості та філософії містики гносеологічний аспект якого ґрунтується на святоотцівському ідеалі досконалого гнозису та ідеї цілісного знання руської філософської думки ІХ–ХХ ст. Усвідомлюючи незавершений характер сміслообразу, його ідеальність, відкритість подальшому уточненню та вдосконаленню, ми пояснюємо цю особливість абсолютністю самого предмета, що відображається сміслообразом. В даному випадку сміслообраз “Фаворського світла” дає можливість точно та повно відобразити божественну енергійну реальність, що максимально проявляється у створеному бутті через людину та відтворити православний ідеал людини.

#### Список використаних джерел

1. Ареопагит Дионисий. Мистическое богословие / Дионисий Ареопагит. – К. : Путь к истине, 1991. – 347 с.
2. Духовні бесіди за словами Святих Отців Православ'я / Тетяна Майданович (літ. ред.) Єкатерина (схимниця) (уклад.). – К. : Крилиця, 1999. – 95 с.
3. Лосский В. Н. Очерк мистического богословья восточной церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М. : Центр “СЭИ”, 1991. – 288 с.
4. Мудьюгин М. Н. Введение в основное богословие / М. Н. Мудьюгин. – М. : Изд. Православного ун-та, 1995. – 232 с.
5. Палама Г. Триада в зашиту священнобезмолствующих / Г. Палама. – М. : Канон, 1995. – 383 с.
6. Флоренський П. А. Столп и утверждение истины / П. А. Флоренський. – М. : Правда, 1990. – 490 с.
7. Хоружий С. С. Синергия. Проблемы аскетичности и мистики православия / С. С. Хоружий. – М. : Ди-Дик, 1995. – 366 с.

#### References

1. Areopagit Dionisij. Mistitscheskoe bogoslovie / Dionisij Areopagit. – K. : Put k istine, 1991. – 347 s.
2. Duhowni besidji za slowami Swjatih Otziw Prawoslawija / Tetjana Majdanowitsh (lit. red.) Ekaterina (shimnicja) (uklad.). – K. : Krinijca, 1999. – 95 s.
3. Ljsskij W. N. Onserk mistitseskogo bogoslovija wostotsnoj tserkvi. Dogmatitseskoe bogoslovie / W. N. Losskij. – M. : Centr “СЭИ”, 1991. – 288 s.
4. Mudjugin M. N. Wwedenie w osnovnoe bogoslovie / M. N. Mudjugin. – M. : Izd. Prawoslawного un-та, 1995. – 232 s.
5. Palama G. Triada w zachitu swjachennobezmolstwujuchih / G. Palama – M. : Canon, 1995. – 383 s.
6. Florenskij P. A. Stolp i utwerjdenie istiny / P. A. Florenskij. – M. : Prawda, 1990. – 490 s.
7. Horujij S. S. Sinergia. Problemi asketiki i mistiki prawoslawija / S. S. Horujij. – M. : Di-Dik Horujij, 1995. – 366 s.

*Лысенко О. В., ассистент кафедры философии, Киевский национальный экономический университет им. Вадима Гетьмана (Украина, Киев), alisen76@ukr.net*

**Единство мистики и догматики, апофатичности и катопатичности как условия смыслообразности “Фаворского света” в религиозном опыте православия**

*Представлено философско-религиоведческое осмысление таких духовных основ православной традиции как: взаимообусловленность догматики и мистики и диалектическое единство апофатичного и катопатичного методов богопознания в процессе обожения с целью обоснования смыслообразности “Фаворского света” – кульминационного пункта православной антропологии. Исследование религиозно-мистической реальности является крайне сложной задачей потому, что предмет изучения не только четко не идентифицируется отстраненным созерцателем, а вообще не является непосредственно данным в повседневном опыте исследователя. Только косвенно, в религиозной традиции, как социо-культурном явлении, эта реальность становится объектом исследования для ученых. Поэтому только герменевтическая чуткость обусловит прочтения аутентичных смыслов интроспективных поисков духоносных подвижников, а также обеспечит адекватное научное понимание богословских концептов, которые объясняют в пределах тех или иных религиозных систем, в той или иной конкретно-исторической ситуации мистический опыт. Именно поэтому методология, которую выбрал автор для осмысления этого аспекта проблемы, коррелирует с позициями авторитетных мыслителей христианской культурной традиции, что усматривают сущность человека в богообразности и Богоподобии, а цель его существования – в Богообожении и обожении.*

**Ключевые слова:** Смыслообраз, мистика, догматика, апофатика, катопатика, обожение, Богопознание.

*Lisenko O. V., Assistant Professor, department of philosophy, Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman (Ukraine, Kiev), alisen76@ukr.net*

**Unity of mysticism and dogmatism, apofatiks and katofatiks as the sense-imaginative conditions of “Favorsk light” in orthodox religious experience**

*In the article the philosophical-religious comprehension of such spiritual bases of orthodox tradition as: an interdependence of dogmatic and mystic and dialectic unity of apofatic and katofatic methods of God-rediscovery in the process of establishing of God-ness with a purpose to justify sense-imagination of “Favorsk light” – the main point of orthodox anthropology – is presented. The study of religious and mystical reality is extremely challenging not only because the object of study is not clearly identified for the detached onlookers, but also because in general it is not directly presented in the everyday experience of the researcher. Only indirectly, in the religious tradition as a socio-cultural phenomenon, this reality becomes the object of study for scientists. Therefore, only the hermeneutic sensitivity allows to have and to read introspective search for authentic meaning of spiritual devotees and provides an adequate scientific understanding of theological concepts that are explained within certain religious systems, in some concrete historical situation. That is why, the methodology that the author has chosen to understand this aspect of the problem is to be correlated with the positions of the most influential thinkers of the Christian cultural tradition who are seeing the essence of man through God-image and God-similarity and the purpose of his existence – in God-communicating and deification.*

**Keywords:** Sense-image, mystic, dogmatic, apofatik, katofatik, establishing of God-ness, God-rediscovery.

\* \* \*

УДК 1(091)

**Літостанський В. В.**  
здобувач кафедри історії філософії, Київський  
національний університет ім. Тараса Шевченка  
(Україна, Київ), vladimir\_352@ukr.net

#### МІСЦЕ ФЕНОМЕНУ ТРАДИЦІЇ В СУЧАСНОМУ ГУМАНІТАРНОМУ ЗНАННІ

*Аналізуються основні підходи до аналізу феномену традиції в історико-філософському дискурсі. Акцентується увага на тому факті, що питання історико-філософського аналізу феномену традиції залишається одним з актуальних у царині сучасного гуманітарного знання. Розглядаються трактування феномену традиції у вітчизняній та зарубіжній філософській літературі. Прослідковується еволюція підходів до аналізу феномену традиції та осмислення феномену традиції в межах вітчизняної та західної філософії. Розглядаються основні концепції, трактування феномену традиції, аналізуються основні підходи до її вивчення впродовж ХІХ–ХХІ ст. у історико-філософській літературі. Робиться огляд стану теоретичної розробки проблеми категорії традиції в історії філософії прослідковується методологічний та логіко-гносеологічний підходи до розуміння сутності феномену традиції. Подається аналітичний огляд використаної літератури.*

**Ключові слова:** традиція, дискурс, досвід, спадщина, пам'ять, історична пам'ять.