

А н о т а ц і ї

В статті **А.І.Яковенка «Особливості екклезіологічної діалектики М.Тарєєва»** обґрунтовується думка, що в системі духовної аксіології християнства, як її інтерпретує православний філософ, євангельська ідея перебуває у філософському вбранні тому, що релігійний філософ переклав євангельську ідею мовою людського духовного досвіду, не відкидаючи при цьому екклезіологічних догматів.

Ключові слова: християнство, релігія, християнська філософія, християнська любов, Святе Письмо, духовність, духовно-моральні цінності.

В статті **А.И.Яковенко «Особенности экклезиологической диалектики М. Тареева»** показана релігійна філософія М.Тарєєва як один із самобитних варіантів релігійно-ідеалістическої філософії, котра предвосхитила цілий ряд тенденцій філософії життя, релігійного екзистенціалізму і діалектичної теології. Розглядається і аналізується екклезіологічна діалектика особистого релігійного досвіду і сфера матеріальної земної життя як різноманітні сфери.

Ключевые слова: християнство, релігія, християнська філософія, християнська любов, Святе Письмо, духовність, духовно-моральні цінності.

Yakovenko A.I. Features of ekleziological dialectics of M.Tareeva. In the article an idea is grounded that in the system of spiritual aksiology of christianity, as it is interpreted by M.Tareev, an evangelic idea is in a philosophical dress because a religious philosopher translated an evangelic idea into the language of human spiritual experience, not casting aside ekleziological dogmas.

Keywords: christianity, religion, christian philosophy, christian love, Sainted Letter, spirituality, spiritually moral values.

Г.Христокін * (м. Київ)

УДК 2–14+271.2–1

ВЧЕННЯ ПРО БОГОПІЗНАННЯ В ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОМУ ІНТУЇТИВІЗМІ Г. ФЛОРОВСЬКОГО

Проблематика богопізнання посідає чільне місце в теологічному доробку речників православної неопатристики. Її представники розробили досить цілісне вчення про типи, способи і форми пізнання Бога. Окремо варто виділити погляди на пізнання Бога одного із засновників неопатристики Георгія Флоровського (1893-1979). Цей російський богослов був не лише

* Христокін Г.В. – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії та політології Національний університет державної податкової служби України.

автором концепції неопатристичного синтезу, але й творцем оригінальної теорії теогності.

Різні аспекти богословських та зокрема теогностичних поглядів Г. Флоровського аналізували Е. Блейн [Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия Флоровского // *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ.* – М., 1995. – С. 7-240], М. Гаврюшин [Гаврюшин Н. К. Русское богословие: Очерки и портреты. – Нижний Новгород, 2005. – С. 275-311], І. Євламπίєв [Евлампиев И. И. Георгий Флоровский: путь богослова // *Георгий Флоровский, прот. Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии.* – СПб., 2002. – С. 5-48], О. Кирлєжєв [Кырлежев А. Георгий Флоровский // *Избранные богословские статьи.* – М., 2000. – С. 307-312], Е. Лайт [Louth A. *The patristic revival and its protagonists // The cambridge companion to orthodox christian theology.* – Cambridge: University Press, 2008. – P. 188-202], Д. Уільямс [Уильямс Д. Неопатристический синтез Георгия Флоровського // *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ.* – М., 1995 – С. 307-366], С. Хоружий [Хоружий С. Неопатристический синтез и русская философия // *О старом и новом.* – СПб., 2000. – С. 35-61; Хоружий С. С. Шаг вперед сделанный в рассеянии // *Опыты из русской духовной традиции.* – М., 2005. – С. 329-446], О. Шмеман [Шмеман А. *Русское богословие: 1920–1972: Вводный Обзор [Электронный ресурс]* // Библиотека Якова Кротова / Режим доступа в Интернете: http://krotov.info/libr_min/25_sh/shme/man_39.html].

Найбільш вагомих результатів в дослідженні поглядів Г. Флоровського досягнув англійський дослідник архієпископ Роуєн Вільямс, на думку якого саме Флоровському вдалося критично оцінити розвиток російської богословської думки та висунути ідею «неопатристичного синтезу» [585, 508]. За Вільямсом, теологію Флоровського відрізняють дві риси: вчення про особливу роль грецької теологічної мови у виникненні й розвитку догматичної теології, і грецької культури – у формуванні літургії та православної культури та апологія персонального історичного знання [Williams R. *Eastern Orthodox Theology // The modern theologians. In introduction to Christian Theology in the twentieth century.* – University of Cambridge, 1997. – P. 508-509]. Р. Вільямс вважає, що Флоровський знаходився під впливом В. Дільтея і Дж. Колінгвуда, коли зазначав, що теологія повинна бути особистою герменевтикою Св. Письма і переказу, а також коли доводив історичну достовірність християнства як релігії, що сповіщає про факти, пізнані особистостями минулого. На думку Вільямса, персоналізм Флоровського проявляється у наданні особливого значення особистому знанню для формування наративної християнської традиції, її сприйняття і відновлення [Там само. – С. 509]. В той же час комплексного релігієзнавчого дослідження вчення про богопізнання Г. Флоровського до цього часу не було проведено. Аналіз основних особливостей поглядів Флоровського на пізнання Бога є завданням запропонованої роботи.

Основний зміст статті. Основні принципи вчення про богознання Г.Флоровський викладає у роботі «Теологічні уривки» (1931), яка відноситься до зрілого етапу творчості автора. Лише на перший погляд тут викладається традиційна теорія трьох джерел релігійної істини (Святе Письмо, переказ та вчительство церкви), доповнена роздумами про прийняття істин одкровення в «релігійному досвіді». Насправді концепція Флоровського відрізняється від аналогічної теорії мислителів грецької патристики, спекулятивних концепцій російської релігійної філософії про містичний «досвід переживання» людиною одкровення й догматів та схем православної академічної теології.

Флоровський намагається побудувати теорію теогносії як догматичну теологію на основі одкровення, не долучаючи до неї гіпотези про Бога природної теології. Знання Бога можливе для російського богослова лише на основі слова Божого, зверненого до людини, яка здатна адекватно «споглядати Бога», бачити, як він сходить до людини, являється їй [Флоровский Г. Богословские отрывки // Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии. – СПб., 2002. – С. 442]. Використовуючи свою природну розумність та вміння розмовляти, людина записує «почуте слово Боже» і «побачене» у богоз'яві. Таким записом одкровення є Св. Письмо. В ньому фіксуються не лише почуті від Бога слова і нав'язані ним видіння, а й почуття, переживання та слова людини, яка спілкується зі своїм Творцем [Там само. – С. 442]. Флоровський переконаний, що слова людської мови здатні передавати одкровення, не послаблюючи його абсолютності [Там само. – С. 441]. Ця теза ґрунтується на принципах релігійної телеології: людина як розумна і вільна істота може сповна чути і розуміти Бога, а її мова спроможна адекватно виразити слова розумного та вільного Творця [Там само. – С. 441-442]. Отже, адекватне пізнання Бога можливе лише через цілком відкрите християнину одкровення, а інші форми теології, в порівнянні з теологією одкровення, вторинні.

Суттєвими характеристиками богознання, згідно з Флоровським, є його історичність та можливість його раціонального розуміння. Адже людина живе лише в історії, є словесною та здатною до розуміння істотою [Там само. – С. 442]. Бог, як Логос, втілюється і являється людині в історії. Після ж заснування Христом церкви, він постійно перебуває в історії [Там само. – С. 442]. Без одкровення Бога в історії не було б трансцендентного знання, а були б лише гіпотези розуму про Бога та його містичні видіння. Тільки дії Бога в історії реально відкривають людині трансцендентне, що пізнається як Енергія, Світло, Життя тощо. Отже, Г. Флоровський розвиває своєрідний *теологічний історизм*, згідно з яким одкровення не відбувається і не усвідомлюється поза контекстом історії людства. Тим самим догматична теологія Флоровського розходиться з підходами представників містичного емпіризму та екзистенціалізму, які будували теологію не на засадах історичного одкровення. Для Флоровського усі містичні споглядання чи екзистенційні переживання Бога поза його одкровенням в історії не мають

значення джерела релігійних знань, а роздуми про дії Бога поза одкровенням в історії є лише гіпотезами, пустими припущеннями.

На нашу думку, означені тези Г. Флоровського аналогічні до протестантського вчення про Писання як єдине джерело одкровення Бога. Але, на відміну від протестантських теологів, російський богослов вважає, що одкровення виражене ще й у церковній традиції, яка постійно продовжується в історії. Точніше, одкровення здійснюється та виявляється в історії, а фіксується у Писанні та священній традиції. Саме по собі Писання та сама по собі традиція не мають статусу божественного одкровення, вони його лише адекватно фіксують. Отже, Г. Флоровський намагається віднайти об'єкт релігійного пізнання, що був би несумнівно-наявним, очевидним. Для нього несумнівними об'єктами знання є дії Бога в історії, його слова в Писанні.

Спроба отримати незаперечний об'єкт теогносії спонукає Г. Флоровського сприймати слова Бога в Писанні як історичні факти – від створення світу до його кінця, факти священної історії єврейського народу, історії Ісуса Христа і церкви. При цьому богослов відкрито не ставить герменевтичне питання: чи справді в Писанні зафіксовані історичні факти? Він ухиляється від вирішення проблеми: в якому сенсі сюжети «творіння» світу, «потопу» чи «Вавілонської вежі» були не лише легендами, але й історичними фактами? Флоровський припускає, що достатньо буквалістського та типологічного підходів до Біблії (при відкиданні алегоричного тлумачення), щоб події історії постали у всій своїй об'єктивності. На нашу думку, така телеологія історичних подій стирає різницю між подіями, описаними в Писанні, та їх значущістю для релігійної свідомості віруючого [Там само. – С. 443-444]. Тим самим Флоровського можна вважати об'єктивним ідеалістом, для якого події, зафіксовані в Біблії, є об'єктивною істиною. Зрозуміло, що біблійні історії лише видаються богослову об'єктивними, насправді довести їх достовірність неможливо. З цим, фактично, погоджується і сам теолог, коли зазначає, що об'єктивність священної історії та слів Писання цілком можна визнати лише вірою [Там само. – С. 124].

Проблематика суб'єкту богопізнання вирішується Г. Флоровським в контексті релігійного персоналізму. Пізнає Бога «жива людина», емпіричний суб'єкт, вільна особистість [Там само. – С. 444-445]. Богослов заперечує інші тлумачення суб'єкту релігійного пізнання – як «свідомості взагалі», «екзистенції», «благодатної віри», «містичної інтуїції» чи «трансцендентального суб'єкту» [Там само. – С. 444]. Г. Флоровський відстоює *біблійний персоналізм*, для якого особистість може сприйняти одкровення в мовчанні, звільнившись від усіх гіпотез про Бога [Там само. – С. 445]. Утримується від суджень конкретна людина, для якої сприймання одкровення є особистісним переживанням віри, яка лише здається „містичною” [Там само. – С. 445]; втім нічого суто містичного в мовчанні свідомості при прийнятті одкровення Бога на віру немає. Ця німота – звичайне утримання від суджень, проста відкритість до дійсності, в даному

випадку, – до слів Писання [Там само. – С. 445], особиста свідомо довіра Богу.

Флоровський не містифікує своє вчення про осягнення Бога. Головним предметом релігійного пізнання у нього є Бог, що виявляє себе в історії. Християнський Бог – це не «абсолютно невідомий Бог» містиків [Там само. – С. 445-446]. На відміну від православних екзистенціалістів, Г. Флоровський заперечує самостійне значення апофатичного мовчання і вважає його лише виразом смирення віруючого перед одкровенням. Мовчання не має самодостатнього значення і тому не дає богознання. Останнє може виникнути, якщо суб'єкту з'являється Бог, або якщо людина сприймає Слово явлене в історії [Там само. – С. 445-447]. Тобто, мовчання не мета, а засіб, завдяки якому свідомість може прийняти вірою одкровення [Там само. – С. 445-446]. Таким чином, лише через те, що людина бачить дії Бога в історії, сприймає його слова в Писанні, вона вірить в очевидності побаченого й почутого [Там само. – С. 445-446]. Отже, у своїй теорії теогносії Флоровський уникає апофатизму та містичного емпіризму і схиляється до християнського персоналізму, в межах якого розвиває вчення про можливість позитивного знання Бога через надприродне одкровення.

Теорія теогносії Г. Флоровського уникає характерного для містичного емпіризму та екзистенціалізму подвоєння суб'єкту пізнання. Богослов намагається звільнитися від психологізму взагалі та містичного психологізму зокрема. Також він свідомо долає побудови російської релігійної філософії про суб'єкт пізнання як особливу «цілісну» індивідуальну чи колективну свідомість. Натомість, богослов намагається представити об'єкт релігійного пізнання як історичний факт [Там само. – С. 443-444, 445], що пізнається емпіричною свідомістю [Там само. – С. 444-445]. Це свідчить, що побудована Флоровським теорія теогносії характерна для теології ХХ ст., і не є реконструкцією позиції грецьких отців. На нашу думку, російському богослову лише видається, що грецька патристика визнавала достатнім для богопізнання об'єктивність одкровення, що вона завжди виступала тільки за пізнання історичних фактів, а органами пізнання вважала звичайну свідомість та віру. Насправді у отців церкви помітне місце у теогносії посідала інтелектуальна та містична інтуїція, а поширеним методом тлумачення одкровення виступала алегорія. Нам видається, що сприйняття розповідей Писання як фактів історії не є нормативним для патристики, а алегоризм – основне для християнської екзегези явище. Ми переконані, що означений підхід приписує православній традиції такий об'єктивізм та реалізм, якого вона не мала. Є підстави припускати, що Флоровському була близькою теологія Барта з властивим їй визнанням алегоризму в тлумаченні Біблії, чітким розрізненням Писання як документа про історичні факти одкровення та міфічних оповідей, визнанням принципового значення віри у сприйнятті одкровення [Там само. – С. 443-444].

Намагаючись утвердити принципи історизму та об'єктивізму в теології, Флоровський переглядає характерну для отців конвенційну концепцію

істини. Для богослова релігійне пізнання надприродного одкровення – це не гіпотези, які вимагають доведення, а опис *фактів* історії, очевидних для людей зі звичайною свідомістю. Відповідно, людям, які не сприймали ці історичні факти, залишається лише вірити досвіду інших – вірити тому, що апостоли і пророки бачили і чули [Там само. – С. 445-446]. На думку теолога, абсолютними і постійно присутніми в історії фактами, які можна споглядати, є Христос і його церква [Там само. – С. 444-445, 446-447]. Богослов вчить про можливість інтелектуального схоплення в церкві слів Бога та споглядання його справи. Так, під час читання Святого Письма чи проповіді про Христа в церкві формується «образ Христа» [Там само. – С. 447], який відтворює той образ, що був у апостолів як свідків його слів і дій. Така самоочевидність образу Христа для Г. Флоровського не є психологічним феноменом, а об'єктивною характеристикою, притаманною самому одкровенню Євангелія [Там само. – С. 447]. Отже, конвенційна теорія встановлення істини через Святе Письмо, переказ і вчительство церкви замінюється у Флоровського теорією істини як адекватності суджень і віри фактам біблійної історії. Церква і є таким колективним очевидцем, що зберігає свідчення та розповідає про факти, свідками яких були пророки і апостоли [Там само. – С. 447].

Загалом, теорія істини як знання, адекватного «історичним фактам», що мають статус «несумнівних», «очевидних» навіть при їх «пригадуванні» [Там само. – С. 447], постає у Флоровського теорією об'єктивно-ідеалістичною. Звідси можливий висновок, що богослов зводить релігійну свідомість до філософської свідомості об'єктивного ідеаліста. На нашу думку, відповідно до об'єктивно-ідеалістичної філософської позиції Флоровського, релігійне пізнання не передбачає подвоєння об'єкту, суб'єкту і процесу пізнання. Питання про істинність тверджень Писання, переказу та соборів церкви стає питанням про істинність богознання авторів Писання, переказу та діячів церкви. Цим самим істинним вважається досвід богознання пророків та апостолів, а всі інші повинні його приймати та осмислювати. Тільки так народжується теологія взагалі та догматична теологія зокрема [Там само. – С. 447-455].

Догматичні формулювання, для Г. Флоровського, теж виникають не конвенційно, як у отців церкви, а є відображенням об'єктивної надприродної реальності. Догматична теологія виражає у логічних поняттях реальний досвід: побачене, почуте, усвідомлене з надприродного одкровення [Там само. – С. 448-450]. Предметом догматичних формул, зазначає богослов, виступають факти біблійної та церковної історії, тобто дійсність як така. А формою догматичних визначень стають філософські поняття, запозичені з різних систем античної філософії, але переосмислені для вираження нової реальності [Там само. – С. 450]. За таких підходів догматичні формули стають виразом дискурсивного знання про Бога, а не безпосереднім його знанням, адже догмати відсилають до «споглядання» надприродних реальностей, про які в них йдеться. Г. Флоровський переконаний, що хоча в

словах та логічних формулах неможливо сповна передати всю надприродну дійсність, але все, що вдається виразити і описати, є необхідними і, головне, правильними судженнями. Їхня неповнота не применшує необхідності саме таких формул, не послаблює точності сформульованого. Тим самим, Г. Флоровський пропонує ще один шлях до богоснання: не лише через Біблію, але й через догматичні формули. При цьому для богослова і слова Святого Письма, і догматичні формули однаково успішно дають знання Бога – зрозуміле, ясне, очевидне для розуму, хоча і не повне [Там само. – С. 450-452]. Отже, категорії богослов'я Г. Флоровський тлумачить аналогічно категоріям філософії – вони покликані відображати дійсність.

Застосування теорії адекватної істини у догматичній теології створює помітні складності для концепції російського теолога. На нашу думку, прийняти необхідність певних догматичних формул, виражених за допомогою переосмислених понять грецької філософії неможливо без повернення до конвенційної концепції істини в догматиці. Сам Флоровський пояснює факт придатності понять античної філософії у догматичній теології промислом Божим [Там само. – С. 449-450]. На його думку, згода єпископів на соборах – це результат не конвенції, а єдиного об'єктивного пізнання Бога [Там само. – С. 456-458]. Єдність пізнання, таким чином, обумовлена єдністю об'єкта та єдністю способу причетності до об'єкта – через життя в церкві. При цьому Г. Флоровський критикує теорії російських релігійних філософів про колективну («соборну») свідомість. Для Г. Флоровського такої свідомості не існує, бо комунікативна згода, що існує в церкві, зумовлена не самим спілкуванням, а єдиним об'єктом пізнання та спільним життям у причетності до нього. Чим же пояснюється відсутність єдиного догматичного знання у віруючих? Флоровський визнає, що в ідеалі знання повинно бути однаковим [Там само. – С. 455], але його відсутність в реальності богослов пояснює тим, що не всі пізнають Бога, не всі живуть у причетності до нього, і не всі вміють цей досвід правильно виражати [Там само. – С. 455, 459]. Виходить, що вірно пізнати і відобразити істину в категоріях можуть лише святі, а також ті єпископи, яким вона відкрита по благодаті. Проте, і навіть тоді вони лише її констатують, не маючи права виходити за межі цієї істини. Водночас богослов не підтримує позицій містичних емпіриків, які обмежують пізнання істини святими. Вийти з цього положення теолог пропонує через своє вчення про церкву. Джерелом істини є церква в минулому та сучасності, церква як народ і як священна ієрархія [Там само. – С. 453-458]. Способи встановлення об'єктивної істини Г. Флоровський вважає історично змінними [Там само. – С. 458], такими, що не гарантують результату [Там само. – С. 457-459]. Навіть згода всієї церкви може виявитися неістинною проти думки одинака, а тому, немає безпомилкових і формальних емпіричних критеріїв встановлення істини. Об'єктивна істина в історії церкви перемагає рано чи пізно, хоча «подолання суб'єктивізму та розділень дається нелегко» [Там само. – С. 458-459].

Для позначення богознання в текстах Г. Флоровського використовуються поняття «досвід» і «переживання». На нашу думку, автор вживає їх в об'єктивно-ідеалістичному та інтелектуалістичному сенсі ранньої феноменології Е. Гуссерля. Ми переконані, що використання цих термінів у значеннях, властивих для містичного емпіризму чи екзистенціалізму, не було характерним для богослова. Між тим, починаючи з Й. Романідіса, з'являються православні теологи, які тлумачать слова Флоровського про досвід в сенсі містичного емпіризму. Така інтерпретація, на нашу думку, некоректна щодо позиції російського теолога, бо його методологія є не лише об'єктивно-ідеалістичною взагалі, а й персоналістичною зокрема. Як мислитель ХХ ст. російський богослов шукає об'єктивне буття Бога, покладаючись на інтелектуальне споглядання, яке, однак, так не називає. Умовою можливості такого споглядання для філософа є відкритість самого об'єктивного буття пізнанню людини. Ця відкритість називається одкровенням. А оскільки людина є істотою історичною, то буття відкривається людині в самій особистості та історії. Оскільки людина є істотою суспільною, то буття відкривається їй через суспільну свідомість.

За результатами дослідження стає очевидним, що у Г. Флоровського в теологічній формі виражені філософські теорії про суспільно-історичну природу людської свідомості та відкритість людини до трансцендентного. Ці ідеї онтології та філософської антропології поєднані у Флоровського з пафосом об'єктивно-ідеалістичного підходу до історичного пізнання. Флоровський, як і Гуссерль, Шелер, Гайдеггер та Барт, намагається йти «до самих речей». У нього це означає – йти до самоодкровення Бога, який являє себе не в незвіданих «містичних» теофаніях, а в історії. Флоровський у своїй методології не йде далі ідей раннього Гуссерля та Шелера, що робить його прибічником об'єктивного ідеалізму та теорії інтелектуальної інтуїції. Віра, мовчання – це назви для феноменологічної редукції, а змінений погляд на світ дозволяє бачити буття і виражати його в логічних поняттях і судженнях. Флоровський намагається подолати будь-які прояви суб'єктивізму, прагматизму й конвенціалізму. І хоча в його текстах зустрічаються поняття, характерні для цих течій філософії, але вони використовуються лише в тих сенсах, які б надавав їм об'єктивно-ідеалістичний феноменолог. Головну проблему релігійної гносеології – можливість пізнати надрозумне і виразити зміст пізаного в поняттях – Флоровський намагається вирішити апеляціями до споглядання, до раціонального досвіду, до відкритості релігійних об'єктів пізнання. Так само всі проблеми релігійної герменевтики богослов вирішує через апеляцію до розуму грецьких отців, які настільки вдало перетлумачили поняття грецької філософії, що в них стало можливим виразити об'єктивну істину, що споглядається розумом. На нашу думку, Г. Флоровський недостатньо усвідомив проблематичність можливості істинного вираження абсолютного буття у логічних формулах, інакше б він повернувся у догматичній теології до конвенціалізму. Останній дозволяв отцям більш переконливо вирішувати проблему вираження істини у догматичних текстах.

Отже, загалом об'єктивістська позиція Г. Флоровського в методології теогносії набула виразних рис інтелектуального інтуїтивізму. В теорії богопізнання Г. Флоровський дотримується основних рис метафізичної системи грецької патристики: об'єктивного ідеалізму, персоналізму, інтелектуалізму, інтуїтивізму. Водночас можна відмітити, хоча і непрямий, але конструктивний вплив на Г. Флоровського сучасної західної філософії та теології, зокрема персоналізму та феноменології раннього Е. Гуссерля. Критика суб'єктивізму попередньої філософії та намагання віднайти об'єктивні критерії у пізнанні Бога, в тому числі об'єктивно-історичну відкритість буття, дозволили Г. Флоровському звільнитися від стереотипів російської релігійної філософії та сформулювати оригінальну сучасну теорію теогносії інтелектуального інтуїтивізму. Г. Флоровський з повним на те правом назвав її неопатристичною: «патристичною» – оскільки аналогічна теогносії отців, «нео» – оскільки зазнає впливу сучасної філософії та теології К. Барта. В результаті запропоновану Г. Флоровським теорію богопізнання, можна назвати, означаючи її суть та характеристики, персоналістично-історичним інтелектуальним інтуїтивізмом.

А н о т а ц і ї

В статті Г.Христокіна «**Вчення про богопізнання в інтелектуальному інтуїтивізмі Г. Флоровського**» досліджується теорія богопізнання представника неопатристичного об'єктивного ідеалізму Г. Флоровського. Аналізується його вчення про об'єкт, суб'єкт та процес богопізнання. З'ясовуються, що православний богослов використовує методологію інтелектуального інтуїтивізму. Для Флоровського об'єктом богопізнання виступає Бог, що діє в історії, Бог одкровення, а суб'єктом - людський розум, що інтуїтивно сприймає факти з'яви Бога. Встановлюється, що на погляди православного богослова вплинули неокантіанська методологія “наук про дух” та феноменологія раннього Е. Гуссерля.

Ключові слова: неопатристика, вчення про богопізнання, теогносія, неопатристичний інтелектуальний інтуїтивізм.

В статье Г. Христокина «**Учение о богопознании в интеллектуальном интуитивизме Г. Флоровского**» исследуется теория богопознания представителя неопатристического объективного идеализма Г. Флоровского. Анализируется его учение об объекте, субъекте и процессе богопознания. Устанавливается, что православный богослов использует методологию интеллектуального интуитивизма. Для Флоровского объектом богопознания выступает Бог, который действует в истории, Бог откровения, а субъектом есть человеческий разум, интуитивно воспринимающий факты явления Бога. На взгляды православного богослова повлияли неокантианская методология «наук о духе» и феноменология раннего Гуссерля.

Ключевые слова: неопатристика, учение о богопознании, теогносия, неопатристический интеллектуальный интуитивизм.

Khrystokin Gennadiy, Candidate of Philosophical Sciences, senior teacher of the Philosophical Department, NSTSUU. «**Doctrine of the Knowledge of God in the Intellectual Intuitionism by G. Florovskiyi**»: The theory of knowledge of God by a

representative of neo-patristic objective idealism G. Florovsky is studied in the article. His doctrine of an object, subject and process of knowledge of God is analyzed. It is found that an the orthodox theologian develops a neo-patristic intellectual intuitionism and according to its principles an object is God operating in history, God of revelation, and a subject is a human mind which perceives the facts of epiphany by intuition. It is proved that the ideas of the orthodox theologian were influenced by Neo-Kantian methodology of "spirit science" and phenomenology by A. Gusserl.

Keywords: *Neo-Patristics, doctrine of the knowledge of God, knowledge of God, neo-patristic intellectual intuitionism.*

*І.Папаяні** (м. Донецьк)

УДК 001.361:291.1

КОНСТРУЮВАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ТЕОРЕТИЧНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ

Постановка проблеми. Проблема релігійної ідентичності й ідентичності загалом є достатньо актуальною з огляду на трансформаційні процеси сучасності. Вплив останніх на людину актуалізував «перманентну екзистенційну кризу або, іншими словами, стан релігійної аномії існування останньої в світі, а відтак подолання такого стану стало основою буття людини. Як зазначає французький дослідник Ж.-П. Віллем, «в ситуації релігійної аномії, коли релігійні традиції не мають тої культурної очевидності, а індивід повинен орієнтуватися в плюралістичному й складному всесвіті сам, індивідуальна релігійна тотожність (релігійна ідентичність- авт.) не дається а має бути побудованою» [Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ-го століття. – К., 2006. – С. 197]. Ця, доволі влучна теза дослідника, що характеризує сучасний вимір релігійної ідентичності, на рівні теоретичного релігієзнавства ставить проблему окреслення специфіки, особливостей і методів побудови або, іншими словами, конструювання релігійної ідентичності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема релігійної ідентичності була актуалізована в багатьох дослідженнях як закордонних, так і вітчизняних авторів. Зокрема на ній акцентують свою увагу зарубіжні дослідники Е. Сміт [Сміт Е. Національна ідентичність. – К., 1994] та С. Хантінгтон [Хантінгтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – М., 2004.]; С. Клеман і П. Коллінз. *Religion, identity and change: perspectives on global transformations*. [Електронний ресурс] / [edited by S. Coleman and P. Collins]. – Aldershot, 2004. – Режим доступу : <http://books.google.ru/books?id>; Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ-

* Папаяні І.В. – аспірант кафедри філософії і релігієзнавства Державного університету інформатики і штучного інтелекту (м. Донецьк).