

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
Міністерство освіти і науки України
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ФІЛОНЕНКО ОЛЕКСАНДР СЕМЕНОВИЧ

УДК 265.32+572 : 13

ДИСЕРТАЦІЯ

ЄВХАРИСТИЧНА АНТРОПОЛОГІЯ: КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ

09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело _____ Філоненко О. С.

Науковий консультант: БЛИК Я. М., доктор філософських наук,
професор

Харків – 2018

АНОТАЦІЯ

Філоненко О. С. Євхаристійна антропологія: критичний аналіз. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2018.

У дисертації вперше у вітчизняному богослов'ї і релігієзнавстві представлена євхаристійна антропологія як новий напрям у філософській та богословській антропології, що досліджує практики подяки як визнання Іншого і шляхи реалізації людської гідності після практик розлюднення в антропологічній катастрофі ХХ століття. Актуальність євхаристійної антропології визначено в контексті повернення Реальності, Суб'єкта і Священного після їх виключення з філософського поля модерної і постмодерної думки; а саме це повернення описано як присутність Іншого. Дослідження антропологічних вимірів цієї присутності, обумовлене ставленням до етичної вимоги Е. Левінаса й естетичної пропозиції Ж.-Л. Маріона, веде до євхаристійної антропології з її концептуальним каркасом. У центрі аналізу перебуває зустріч з Іншим (з Богом і з людиною), яка визначає шляхи суб'єктивації через роботу вдячності. Автор окреслює взаємодію між філософським і богословським контекстами євхаристійної антропології, звертаючись до православної релігійної і філософської традиції (С. Франк, отець П. Флоренський, митрополит Сурозький Антоній та ін.). Інструменти євхаристійної антропології, що описують людину і шлях її виховання (педагогічна антропологія) в сучасній культурі присутності, розвиваються поза модерністською і постмодерністською мовами; цей інструментарій розвивається в орієнтації на можливості теоестетики, теодрами і теології Г. У. фон Бальтазара. Автор розвиває антропологічну мову, чутливу до богослов'я і педагогіки, що дозволяє описати шляхи подолання постідеологічної кризи через практики вдячності; свідок як протагоніст

культури присутності постає як гімнограф, оповідач і садівник. Євхаристійна антропологія представляє форму філософії та богослов'я свідчення в українському контексті, в якому формується нова богословська дисциплінарна матриця після тривалого періоду домінування філософії підозри.

Метою дослідження є критичний аналіз розвитку євхаристійної антропології як напрямку богословської комунікативної антропології, в якому здійснюється концептуалізація антропологічної ситуації сучасної культури завдяки богословському опису події Іншого і вдячності як практики визнання цієї присутності та суб'єктивації в спілкуванні.

Об'єктом дослідження є євхаристійна антропологія як богословська концептуалізація антропологічної ситуації в сучасній культурі присутності через феноменологію вдячності.

Предметом дослідження є богословська структура євхаристійної антропології в її відношенні до практик визнання присутності Іншого, які породжують суб'єкта, що дякує, в спілкуванні з Богом і людиною.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що в ньому вперше здійснений цілісний аналіз євхаристійної антропології як напрямку богословської комунікативної антропології, що дало можливість розглянути крізь призму цього напрямку антропологічну ситуацію в сучасній культурі, особливості християнської постатеїстичної релігійності та богословські перспективи в сучасному академічному й педагогічному просторі.

Уперше:

- сформульовано поняття «євхаристійна антропологія» для визначення напрямку в богословській і філософській антропології, який описує антропологічні практики, що породжують суб'єкта, як практики вдячності (благодаріння) у відповідь на присутність упізнаваного Іншого як дару. Показано, що актуальність євхаристійної антропології визначається у контексті трьох «поворотів» (богословського, комунікативного, антропологічного) до перевідкриття виключених фігур, серед яких основними стали Реальність, Суб'єкт, Священне;

- обґрунтовано, що історико-культурним контекстом євхаристійної антропології є культура присутності, визначена як культура, що змінює модерністську і постмодерністську культури. Виявлено епістемологічні передумови культури присутності й описано їхні прояви в гуманітаристиці, філософії науки, нейронауці, культурології, богослов'ї;

- встановлено, що сучасне академічне богослов'я, яке відроджується у контексті постатеїстичної релігійної чутливості культури присутності, можна описати через три умови. Перша умова пропонує богослов'ю стати посередником-перекладачем між суспільством, академією і релігійними спільнотами у новому університетському просторі, що формується через відповідальність перед викликами реальності. Друга умова полягає у відкритості богослов'я до зустрічі з Іншим, що визначає постатеїстичну релігійну чутливість. Третя умова визначає *євхаристійну герменевтику* як богословську методологію відповідності присутності й розуміння;

- виявлено, що євхаристійна антропологія визначається співвідношенням з додатковими стратегіями філософії Іншого, одна з яких пов'язує присутність Іншого з етичною вимогою (Е. Левінас), а інша з естетичною пропозицією (Ж.-Л. Маріон). Євхаристійна антропологія виходить із цієї встановленої доповнювальності і розкриває третю можливість, що виходить із розгляду вдячності як практики визнання присутності Іншого і породження суб'єктності у такому визнанні;

- доведено, що визнання присутності Іншого відбувається у події зустрічі, а євхаристійна антропологія є філософією події, де такі умови зустрічі як вразливість, вдячність і розділеність визначають наступні визначальні характеристики євхаристійної антропології: персоналізм, естетична асиметричність, комунітарність і літургійність;

- здійснено концептуалізацію структури євхаристійної антропології у відповідності до форм присутності Іншого: насильства, піднесеного і прекрасного, – і визначених ними фігур Іншого, таких як Чужий, Гість, Друг, яким відповідають типи вразливої, гостинної і дружньої суб'єктності, а

богослов'я спілкування розкривається у таких функціональних аспектах, як критика уявлення, герменевтика і богослов'я близькості. Показано, що рух богословського мислення в культурі починається з естетичного переживання епіфанії краси, яка його породжує, і виражається в перформативі хвали та її мовленнєвій формі – гімні (теоестетика), а потім розповсюджується через свідчення присутності Іншого в зібраній свідченням спільноті (теодрама) до узгодженості свідчень у соборному судженні (теологіка). Теоестетика описана як перше богослов'я в євхаристійній антропології, в якому виділені візуальна, аудіальна і тактильна антропологічні метафорики, співставлені з символічною типологією;

- розкрито теодраму як виявлення комунікативного аспекту формування спільноти через свідчення, а теодраматичний суб'єкт досліджено як свідка і оповідача, який приходить на зміну модерністському автору і постмодерністському читачу;

- запропоновано інтерпретацію теологіки як антропології примирення і згоди в контексті євхаристійної антропології та виділено основні принципи й фігури євхаристійної педагогічної антропології, серед яких провідна фігура – homo viator, що розкривається у фігурах людини периферійної, людини, що просить, дякує, співає, судить, співстраждає та святкує, а принцип примирення як залучення до миру розкривається через богословську метафорику культивування саду.

Уточнено:

- філософсько-богословські концепції Краси, показана еволюція «краси» у співставленні з «цікавим» у культурі ХХ століття від модерну і постмодерну до культури присутності, а також з'ясовано її місце і роль у православній і католицькій теоестетиках, у феноменології релігії С. Франка, в реалістичній концепції зустрічі митрополита Антонія Сурозького, виділено її осмислення як форми присутності, що породжує суб'єктність у відповідь (респонсивну суб'єктність) і тому існує як ключове богословське поняття в євхаристійній антропології;

- богословську антропологію свята в контексті теодрами і виокремлено її пневматологічний, лудологічний і хореографічний аспекти;

- богословську інтерпретацію антропології оповідача, яку запропонував В. Беньямін для літературної теорії, і показано, що запропонована ним фігура оповідача аналітично являє собою суб'єкта культури присутності як свідка;

- глибокий зв'язок євхаристійної антропології і педагогічної антропології, оскільки в них шлях людяності в культурі присутності уявляється як культивування миру і виховання преображеної людини у зустрічі з Іншим, де ініціатива належить присутньому Іншому. Показано, що євхаристійна антропологія описує протагоніста культури присутності не статично, але артикуючи шлях його виховання як досягнення зрілості у зустрічі з присутнім Іншим замість проекту «нової людини», що передбачав для своєї реалізації підкорення реальності й насильство над Іншим. У євхаристійній антропології людина описується як захисник Краси, що впізнає її дар через вдячність, прямує за нею як свідок на сцені світу і долає насильство через узгодження вдячності і миротворчості.

Набуло подальшого розвитку:

- дослідження вдячності в контексті феноменології дару і з'ясовані причини того, чому в провідних концептуалізаціях дару (Ж. Дерріда, Ж.-Л. Маріон) проблематика вдячності відсутня. Розвиток феноменології вдячності пов'язується з проблемою взаємності в обміні дарами та її відношенням до асиметричності дарування. Показано, що євхаристійна антропологія починається там, де зупинилась феноменологія дару без взаємності, і являє собою теоретичне осмислення культури присутності, для якої формування суб'єкта здійснюється через відповідь-благодаріння (подяку);

- виявлення концептуалізації культури присутності, яку здійснив Г. У. Гумбрехт у межах аналізу розвитку і сучасного стану гуманітаристики;

- аналіз концепції «мінімальної релігії» як інтерпретація постатеїстичної релігійної чутливості в культурі присутності;

- вивчення філософії Іншого Е. Левінаса у контексті співставлення антропології війни (перемир'я) й антропології миру (примирення), в якому проблема подолання насильства розглянута як проблема залучення до есхатології миру;

- історико-філософське співставлення філософії зустрічі С. Франка і богослов'я зустрічі митрополита Антонія Сурозького і виділені богословські передумови євхаристійної антропології у православної думці ХХ століття;

- антропологічне дослідження творчості Данте як свідчення для культури присутності і на основі його аналізу описані контури євхаристійної антропології літератури в контексті сучасної літературної теорії і богослов'я літератури.

Ключові слова: євхаристійна антропологія, філософія Іншого, культура присутності, теоестетика, теодрама, теологіка, дар, вдячність, оповідання, метафора, педагогічна антропологія.

ABSTRACT

Filonenko O. S. Eucharistic anthropology: critical analysis. – The qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

Thesis for doctor of philosophy degree in specialization 09.00.14 – Theology. – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2018.

The thesis, for the first time on a national scale in theological and philosophical studies, presents eucharistic anthropology as a new branch of philosophical and theological anthropology, which studies practices of gratitude as recognition of the Other and paths of human dignity after dehumanizing practices of the 20th century anthropological catastrophe. The urgency of eucharistic anthropology is defined by the context of the return of the Reality, the Subject and the Sacred after their elimination from the philosophical field of modern and postmodern thought; this return is described as the presence of the Other. Reflections on the spatial dimension of this presence, which is determined by the ethical demand of E. Levinas and

aesthetical proposal of J.-L. Marion, provides eucharistic anthropology with a conceptual framework. In the center of examination is the space of the encounter with the Other (with God as well as with man), which outlines the paths of human personification through the work of gratitude. The author describes the interaction between the philosophical and the theological contexts of eucharistic anthropology by addressing the Orthodox religious and philosophical tradition (S. Frank, father P. Florensky, Metropolitan Anthony of Sourozh, among others). The tools of eucharistic anthropology aim at describing man and the path of it's upbringing (pedagogical anthropology) in contemporary culture of presence outside modern and postmodern languages; those tools are oriented at the possibilities of theoasethetics, theodrama and theologies, which have been developed in the theological proposal of H. U. von Balthasar. The author develops an anthropological language sensitive towards theology and pedagogics, which lets one describe ways of overcoming the postideological crisis through practices of gratitude; the protagonist of the presence culture is represented as a hymnographer, a story-teller, and a gardener. Eucharistic anthropology offers one to consider philosophy and theology of witnessing in the Ukrainian context, in which the theological disciplinary matrix is currently taking shape after a long period of the philosophy of suspicion domination.

The aim of the study is a critical analysis of the development of eucharistic anthropology as the direction of theological communicative anthropology, in which the conceptualization of the anthropological situation of contemporary culture is carried out thanks to the theological description of the events of the Other and gratitude as a practice of recognizing this presence and subjectivity in communion.

The object of the research is the eucharistic anthropology as a theological conceptualization of the anthropological situation in the modern culture of presence through the phenomenology of gratitude.

The subject of the study is the theological structure of eucharistic anthropology in it's relation to the practice of recognizing the presence of the Other, which give rise to the subject of thanks, in communion with God and man.

The scientific novelty of the scientific research is that in it for the first time a holistic analysis of the eucharistic anthropology as a direction of theological communicative anthropology was made, which gave an opportunity to consider the anthropological situation in contemporary culture, the peculiarities of Christian post-atheistic religiosity and theological perspectives in the modern academic and pedagogical space through the prism of this direction.

For the first time:

- the concept of “eucharistic anthropology” is formulated to determine the direction in the theological and philosophical anthropology, which describes the anthropological practices that give rise to the subject as practices of gratitude (gratefulness) in response to the presence of the recognizable Other as a gift. It is shown that the relevance of eucharistic anthropology is determined in the context of three “turns” (theological, communicative, anthropological) to the redefinition of excluded figures, among which the main was the Reality, the Subject, the Sacred;

- it is substantiated that the historical and cultural context of eucharistic anthropology is a culture of presence, defined as a culture that changes the modernist and postmodernist cultures. The epistemological preconditions of the presence culture are revealed and their manifestations in humanitarian sciences, philosophy of science, neuroscience, cultural studies, theology;

- it has been established that modern academic theology, which is revived in the context of the post-atheistic religious sensitivity of the culture of the presence, can be described through three conditions. The first condition offers theology to become a mediator-translator between society, academy and religious communities in a new university space that is formed through responsibility before the challenges of reality. The second condition is in the openness of theology to a meeting with the Other, which determines post-atheistic religious sensitivity. The third condition defines eucharistic hermeneutics as a theological methodology of the correspondence of presence and understanding;

- it was discovered that eucharistic anthropology is determined by the correlation with the complementary strategies of the philosophy of the Other, one of which links the presence of the Other with the ethical requirement (E. Levinas), and the Other with an aesthetic proposition (J.-L. Marion). Eucharistic anthropology proceeds from this established complementarity and reveals the third possibility, which proceeds from consideration of gratitude as the practice of recognizing the presence of the Other and the creation of subjectivity in such recognition;

- it is proved that the recognition of the presence of the Other occurs in the event of the meeting, and eucharistic anthropology is the philosophy of the event, where such conditions of encounter as vulnerability, gratitude and separation determine the following definitional characteristics of the eucharistic anthropology: personalism, aesthetic asymmetry, communitarianism and liturgy;

- it is realized conceptualization of the structure of the eucharistic anthropology in accordance with the forms of the presence of the Other: violence, high and beautiful – and the other figures identified by them, such as Alien, Guest, Friend, correspond to the types of vulnerable, hospitable and friendly subjectivity, and theology of communication is disclosed in such functional aspects as critique of presentation, hermeneutics and the theology of proximity. It is shown that the movement of theological thinking in culture begins with the aesthetic experience of the epiphany of the beauty that generates it, and is expressed in the performative praise and its speech form – the hymn (the theoaesthetic), and then spread through the testimony of the presence of the Other in the collected testimony of the community (theodrama) to the consistency testimonies in the general solution (theologies). The theoaesthetic is described as the first theology in eucharistic anthropology, in which visual, auditory and tactile anthropological metaphors are singled out, compared with the symbolic typology;

- the theodrama is disclosed as the revealing of the communicative aspect of the formation of the community through testimony, and the theodramatic subject has been investigated as a witness and narrator, which comes to change a modernist writer and postmodern reader;

- the interpretation of theologies as an anthropology of reconciliation and consent in the context of eucharistic anthropology is proposed, and the main principles and figures of eucharistic pedagogical anthropology are highlighted, among which the leading figure is the homo viator, which is revealed in the figures of the peripheral man, the person who asks, thanks, sing, judge, suffer and celebrates, and the principle of reconciliation as an engagement in peace is revealed through the theological metaphor of cultivating the garden.

Specified:

- the philosophical and theological concepts of Beauty, shows the evolution of “beauty” in relation to “interesting” in the culture of the twentieth century from the modern and postmodern to the culture of presence, as well as its place and role in the Orthodox and Catholic theoaesthetics, in the phenomenology of the religion of S.Frank, in the realistic conception of meeting of Metropolitan Anthony of Sourozh, it’s understanding as a form of presence, which gives rise the subjectivity in response (the respondent subjectivity), is emphasized and therefore exists as the key theological concept in eucharistic anthropology;

- the theological anthropology of the holiday in the context of theodrama and its pneumatological, ludological and choreographical aspects are distinguished;

- a theological interpretation of the narrator's anthropology, proposed by W. Benjamin for literary theory, and showed that his proposed figure of the narrator is analytically the subject of the culture of presence as a witness;

- a deep connection between eucharistic anthropology and pedagogical anthropology, since in them the path of humanity in the culture of presence appears as the cultivation of the peace and the education of the transfigured person in a meeting with the Other, where the initiative belongs to the Other. It is shown that the eucharistic anthropology describes the protagonist of the culture of presence not statically, but articulates the way of his education as the attainment of maturity in a meeting with the presence of the Other instead of the project of a “new man”, which foresaw for the realization of the conquest of reality and violence against the Other.

In eucharistic anthropology, man is described as a defender of Beauty, recognizing it's gift through gratitude, following as a witness on the world stage and overcoming violence through the coordination of gratitude and peacekeeping.

Becomes further developed:

- the study of gratitude in the context of the phenomenology of the gift and the reasons for why the problem of gratitude is absent in leading conceptualizations of the gift (J. Derrida, J.-L. Marion). The development of the phenomenology of gratitude is associated with the problem of reciprocity in the exchange of gifts and its relation to the asymmetry of gift. It is shown that the eucharistic anthropology begins where the phenomenology of the gift without reciprocity has stopped, and represents a theoretical understanding of the culture of presence, for which the formation of the subject is carried out through the answer-grace (thanksgiving);

- the discovery of the conceptualization of the culture of presence, presented by H. U. Gumbrecht within the framework of the analysis of the development and the present state of humanities;

- the analysis of the concept of "minimal religion" as an interpretation of a post-atheistic religious sensitivity in the culture of presence;

- the study of the philosophy of the Other of E. Levinas in the context of comparing the anthropology of the war (armistice) and the anthropology of peace (reconciliation), in which the problem of overcoming violence is considered as a problem of involvement in the eschatology of the peace;

- the historical and philosophical comparison of the philosophy of the meeting of S. Frank and the theology of the meeting of Metropolitan Anthony of Sourozh and the theological preconditions of the eucharistic anthropology in the Orthodox thought of the twentieth century;

- the anthropological study of Dante's creativity as evidence for the culture of presence and on the basis of it's analysis described the contours of the eucharistic anthropology of literature in the context of modern literary theory and theology of literature.

Key words: eucharistic anthropology, philosophy of the Other, culture of presence, theoasethetics, theodrama, theologies, gift, gratitude, storytelling, metaphor, pedagogical anthropology.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Монографія:

1. Філоненко О. С. Присутність Іншого і вдячність: контури евхаристійної антропології / О.С.Філоненко. – Рівне : Видавець Михайло Дятлик, 2018. – 352 с.

Статті в наукових фахових виданнях України:

2. Филоненко А. С. «Минимальная религия»: постмодернистская апофатика или утопический реализм? / А.С.Филоненко // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – 2006. – № 714. – С. 8–14.

3. Филоненко А. С. Возвращение рассказчика: последствия для гуманитаристики и богословия / А.С.Филоненко // Sententiae. –2009. –№ 2 [XXI]. – С. 114 – 135.

4. Филоненко А. С. Холокост в Украине и педагогика благоговения: вызов насилия и истоки доверия / А.С.Филоненко // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – 2009. – № 860. – С. 180 – 187.

5. Филоненко А. С. Человеческая целостность и благодарение: философия Другого и евхаристическая антропология / А.С.Филоненко // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – 2010. – № 888. – С. 63 – 68.

6. Филоненко А. С. Абсурд и бунт: негативная антропология Альбера Камю / А.С.Филоненко // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н.

Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – 2010. – № 894. – С. 154 – 160.

7. Филоненко А. С. Икона, дар и благодарение в евхаристической герменевтике Жана-Люка Мариона / А.С.Филоненко // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – 2010. – № 900 - II. – С. 49 – 55.

8. Филоненко А. С. «Производство присутствия» и новая культурная чувствительность: «нескромное предложение» Гумбрехта и его академические расширения / А.С.Филоненко // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – 2010. – № 904. – С. 49 – 74.

9. Філоненко О. С. Олександр Пятигорський, оповідач / О.С.Філоненко // Філософська думка. – 2011. – № 4. – С. 133 – 150.

10. Филоненко А. С. Человек на периферии мира и существования: преодоление одиночества / А.С.Филоненко // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – 2016. – № 55. – С. 85 – 98.

11. Филоненко А. С. Богословие и университет: украинский контекст / А.С.Филоненко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2017. – Вип. 127 (12). – С. 272 – 276.

12. Филоненко А. С. Теология встречи со святостью в книге митрополита Антония Сурожского «Любовь всепобеждающая» / А.С.Филоненко // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – 2017. – Вип. 38 (51). – С. 10 – 18.

13. Филоненко А. С. Контуры евхаристической антропологии / А.С.Филоненко // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – Вип. 20. – С. 144 – 147.

14. Филоненко А. С. Нейронаука и современное богословие: возможности диалога / А.С.Филоненко // Філософія та політологія в контексті сучасної культури. – 2017. –Вип. 5 (20). –С. 80 – 87.
15. Филоненко А. С. Перспективы развития теологической эстетики / А.С.Филоненко // Філософія та політологія в контексті сучасної культури. –2017. –Вип. 6 (21). –С. 108 – 116.
16. Филоненко А. С. Милость и зависть: Данте отвечает Рене Жирану / А.С.Филоненко // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. –2017. –Вип. 2 (28). –С. 128 – 134.
17. Филоненко А. С. Творчество митрополита Антония Сурожского в контексте современного богословия /А.С.Филоненко // Гілея:науковий вісник. Збірник наукових праць. –2018. –Вип. 128 (1). –С. 162 – 167.
18. Филоненко А. С. Теология Луиджи Джуссани и православная традиция / А.С.Филоненко// Гілея:науковий вісник. Збірник наукових праць. –2018. –Вип. 130 (3). –С. 203 – 207.
19. Филоненко А. С. Антропологизация современной теологии / А.С.Филоненко // Актуальні проблеми філософії та соціології. –2018. – Вип. 22. –С. 162 – 166.
20. Филоненко А. С. Концепт «минимальной религии» в богословии эпохи постмодерна/ А. С. Филоненко // Практична філософія. – № 1. – 2018. – С.142–147.

Статті у зарубіжних наукових фахових виданнях:

21. Filonenko A. The Russian Orthodox Church in Twentieth-Century Britain: Laity and ‘Openness to the World’ / A.Filonenko // Religion, State and Society. –Oxford: The Keston Journal, 1999. –vol. 27, n. 1. –P. 59 – 72.
22. Filonenko A. Incontro, vulnerabilita, letizia: la teologia di Antonij Bloom / A.Filonenko // La Nuova Europa. Rivista Internazionale di Cultura. – 2004. 4 (316). –P. 65 – 76.

23. Filonenko A. Ortodossia in Occidente. L'esperienza inglese / A.Filonenko // La Nuova Europa. Rivista Internazionale di Cultura. –2005. –1 (319). –P. 50 – 58.

24. Filonenko A. Jean-Luc Marion's Philosophy of the Gift and Postmodern Culture /A.Filonenko // Logos. –2006. –vol. 47, 1 –2. –P. 219 – 228.

25. Filonenko A. La teologia dell incontro in Russia nel XX secolo / A.Filonenko // La Nuova Europa. –Milano, 2010. –№ 6 (354). –P. 7 – 18.

26. Filonenko A. Impatto storico e sociale della santita oggi / A.Filonenko // La Nuova Europa. – Milano, 2012. – № 6 (366). – P. 57 – 66.

Публікації в інших наукових виданнях:

27. Филоненко А. С. Конкретная метафизика Павла Флоренского: возвращение к подлинности / А.С.Филоненко // П. Флоренский. Имена. – Москва: ЭКСМО, 1998. – С. 5 – 24.

28. Филоненко А.С. Исаак Ньютон: величие научного подвига / А.С.Филоненко, А.И.Ахиезер, Д.В.Белозоров// Наука та наукознавство. – 1998. –№ 3. –С. 58 – 72 (авторський внесок 50%).

29. Филоненко А. С. Метафизика сходства / А.С.Филоненко // В. В. Набоков: Pro et Contra. т. 2. – Санкт-Петербург : РХГИ, 2001. – С. 766 – 781.

30. Філоненко О. С. Родина і богослов'я уразливості /// Людина і Світ. –Київ, 2002. – №78. – С. 15 – 25.

31. Филоненко А. С. Русская Православная Церковь в Великобритании XX века: миряне и открытость миру / А.С.Филоненко // Альфа и Омега. – Москва, 2002. – №4 (34). – С. 349 – 363.

32. Филоненко А. С. Афанасьев, Николай Николаевич / А.С.Филоненко // Католическая энциклопедия. том 1. – Москва : Издательство францисканцев, 2002. – С. 407.

33. Филоненко А. С. Богословие в университете / А.С.Филоненко // Образование и семья в постатеистических обществах. – Киев: Дух і Літера, 2003. – С. 245 –252.
34. Филоненко А. С. Георгий Петрович Федотов и богословие культуры / А.С.Филоненко // Г. П. Федотов. Святые Древней Руси. – Москва: АСТ, 2003. С. 5 – 15.
35. Филоненко А. С. Неканонический Франк: философ перед богословием /А.С.Филоненко // С. Л. Франк. С нами Бог. – Москва : АСТ, 2003. – С. 5 – 16.
36. Филоненко А. С. Утопия Макова / А.С.Филоненко // Павел Маков. Utopia. Хроники 1992 – 2005. – Харьков – Киев : ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – С. 170 – 171.
37. Филоненко А. С. Собирающий зов Другого: сотериология и философия благодарения / А.С.Филоненко // Человеческая целостность и встреча культур. – Киев : Дух і літера, 2007. – С. 180 – 196.
38. Филоненко А. С. Александр Пятигорский – рассказчик / А.С.Филоненко // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. – Москва : НЛО, 2011. № 2 [76]. – С. 153 – 177.
39. Филоненко А. С. Разделить любовь: праздник в евхаристической антропологии / А.С.Филоненко // Праздник: благодарение, освобождение, единение. – Київ : ДУХ і ЛІТЕРА, 2011. – С. 311 – 318.
40. Филоненко А. С. Детский язык веры. Три фрагмента о евхаристическом истоке богословия / А.С.Филоненко // Детство в христианской традиции и современной культуре. – Киев : ДУХ і ЛІТЕРА, 2012. – С. 422 – 439.
41. Filonenko A. The theology of communion and Eucharistic anthropology / A.Filonenko // Philosophical Theology and the Christian Tradition: Russian and Western Perspectives. Russian Philosophical Studies, V; Christian Philosophical Studies, III. Edited by David Bradshaw. –

Washington : The Council for Research in Values and Philosophy, 2012. – P. 177 – 186.

42. Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология митрополита Сурожского Антония: предложение для современного богословия / А.С.Филоненко // Человек в богословии митрополита Антония Сурожского. – Москва : Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», Дом Русского Зарубежья им.А. И. Солженицына, 2013. – С. 259 – 278.

43. Filonenko A. La bellezza e il ritorno della realta: nuove possibilita di una teoestetica / A.Filonenko // Il destino della Bellezza. La Bellezza nella prospettiva delle scienze umanistiche. A cura di Alessandro Rovetta e Marija Desjatova. – Bari : Edizioni di Pagina, 2013. – P. 181 – 192.

44. Filonenko A. Noi siamo i collaboratori della vostra gioia / A.Filonenko // Ridare identita all uomo. A cura di Emanuela Belloni e Alberto Savorana. – Milano : BUR Saggi, 2013. – P. 169 – 182.

45. Filonenko A. Verso le periferie del mondo e dell esistenza. Il destino non ha lasciato solo l uomo / A.Filonenko // Le periferie dell uomo. A cura di Emanuela Belloni e Alberto Savorana Milano: BUR Saggi, 2014. – P. 13 – 37.

46. Filonenko A. L'Oceano del Mistero / A.Filonenko, E.Mazzola. – Firenze: SEF, 2014. – 245 p. (авторський внесок 60%).

47. Filonenko A. Neuroscienze e teologia. Un sguardo ortodosso / A.Filonenko // Gesu Cristo e il nuovo umanesimo. A cura di Marco Vergottini. Facolta Teologica dell Italia Settentrionale, Istituto Superiore di Scienze Religiose. – Milano : Centro Ambrosiano, 2015. – P. 276–285.

48. Филоненко А. С. «Жизнь для меня – Христос». Митрополит Антоний Сурожский / А.С.Филоненко. – Киев : ДУХ І ЛІТЕРА, 2015. – 80 с.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	21
РОЗДІЛ 1 НОВА КУЛЬТУРНА ЧУТЛИВІСТЬ ТА ЄВХАРИСТІЙНА АНТРОПОЛОГІЯ.....	35
1.1. Дар і вдячність: від феноменології дару до євхаристійної антропології.....	35
1.2. Трансформації сучасної гуманітаристики: епістемологічні здвиги й культура присутності.....	46
1.3. Постатеїстична релігійна чутливість у культурі присутності та академічне богослов'я	63
Висновки до I розділу.....	85
РОЗДІЛ 2 ПРИСУТНІСТЬ ІНШОГО: ЕТИЧНА ВИМОГА Й ЕСТЕТИЧНА ПРОПОЗИЦІЯ.....	88
2.1. Е. Левінас і його теорія Іншого: етична вимога для культури присутності.....	88
2.2. Ж.-Л. Маріон і його теорія Дару: естетична пропозиція для культури присутності.....	111
Висновки до II розділу.....	134
РОЗДІЛ 3 ЗУСТРІЧ З ІНШИМ: БОГОСЛОВ'Я СПІЛКУВАННЯ ТА ЄВХАРИСТІЙНА АНТРОПОЛОГІЯ.....	137
3.1. Зустріч з Іншим: вразливість, вдячність, роздільність.....	137
3.2. Філософія зустрічі в православній думці ХХ століття.....	156
3.3. Богослов'я зустрічі: пропозиція для євхаристійної антропології.....	173
Висновки до III розділу.....	197

РОЗДІЛ 4 ПІЗНАТИ ІНШОГО: ТЕОЕСТЕТИКА ТА ЄВХАРИСТІЙНА АНТРОПОЛОГІЯ.....	200
4.1. Епіфанія Іншого: форми присутності й шлях суб'єктивації.....	200
4.2. Інший і Краса Присутності: теоестетика як перше богослов'я.....	221
Висновки до IV розділу.....	246
РОЗДІЛ 5 ПОДІЯ ІНШОГО І СПІЛКУВАННЯ: ТЕОДРАМА І ЄВХАРИСТІЙНА АНТРОПОЛОГІЯ	250
5.1. Свято і розділеність Краси: богослов'я спілкування як хореографія і теодрама.....	250
5.2. Свідок та оповідач: теодрама і євхаристійна антропологія свідцтва	269
5.3. Теодрама і євхаристійна антропологія літератури: Данте як свідок культури присутності.....	289
Висновки до V розділу.....	304
РОЗДІЛ 6 ПОДІЯ ІНШОГО І КУЛЬТУРА: ТЕОЛОГІКА Й ЄВХАРИСТІЙНА АНТРОПОЛОГІЯ	307
6.1. Теологіка й антропологія примирення.....	307
6.2. Антропологічні начала культури примирення і євхаристійна педагогіка.....	321
Висновки до VI розділу.....	354
ВИСНОВКИ	357
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	366

ВСТУП

Актуальність теми дослідження визначається антропологічним поворотом сучасної культури після тоталітарних практик розлюднення ХХ століття (Голодомор, Аушвіц, Голокост, ГУЛАГ) і пов'язаною з ним постатеїстичною релігійною чутливістю, а також потребою дослідити шляхи подолання наслідків розлюднення через осмислення практик вдячності (євхаристійних практик), в яких відроджується людська гідність. Пострадянська думка визначала себе через прощання з тоталітарним досвідом із його практиками дегуманізації. Оновлена посттоталітарна думка впізнавала себе в суперечках про модерн і постмодерн як шляхи концептуалізації культури ХХ століття: постмодерністську апологію гетеротопії проти модерністського утопічного конструювання розуміли як адекватну досвіду звільненого мислення. Комунікативна антропологія, що мислила людське через зустріч з Іншим, наприкінці ХХ століття усвідомила безплідність констатацій «кінців» і «смертей» (Бога, історії, людини, науки, мистецтва, публічності тощо), усе наполегливіше стали заявляти про себе «повороти» (богословський, комунікативний, антропологічний) до перевідкриття виключених фігур, серед яких основними стали Реальність, Суб'єкт, Священне. Повернення цих фігур у центр філософії після їх витіснення на периферію культури й мислення відбулося через актуалізацію філософії Іншого, в якій визнання позитивності інакшості в культурі зумовило і перегляд філософських пошуків ХХ століття, і перспективу подальшого філософського розвитку в культурі після постмодерну. Нова культура присутності орієнтована на визнання трьох повернень: повернення реальності, що зазнала подвійної елімінації через модерністський конструктивізм і постмодерністську іронію та була зведена до субстантивістського трактування; повернення суб'єкта як суб'єкта комунікативного після постмодерністської критики модерністського автономного суб'єкта, що призвело до передчасної констатації його смерті; повернення священного, а з

ним і академічного богослов'я, витісненого модерністської секуляризацією, а потім зведеного постмодерністською критикою секуляризму до одного з породжувальних культурних кодів.

XX століття закінчувалося у подоланні суперечок про модерн і постмодерн через акцентуацію проблеми дару Іншого як дару реальності, дару суб'єктності й дару священного, але залишило у спадок парадокс роздумів про дар, який полягав у неможливості помислити дар у взаємності обдаровування і робив тему вдячності немислимою. Дар поза вдячністю – такий підсумок філософії XX століття. Такою є і культурна ситуація, коли Європа, що сформувалася через два великі розставання – з нацизмом після Другої світової війни і з комунізмом після падіння Берлінського муру, – переживала кризу ідентичності, пов'язану з усвідомленням того, що розставань недостатньо для нової культури, що потрібен «інший початок» і що його не можна звести до активного, автономного суб'єкта з його утопічним конструктивізмом або гетеротопічною іронією, що має статися поворот до практик вдячності як виробництва відповідної, респонсивної суб'єктності, в яких людина знаходить себе через визнання-впізнавання Іншого і діє як відповідальний суб'єкт, який шукає не перемир'я на руїнах, а примирення у причетності до реальності та священного.

Євхаристійна антропологія, представлена в дисертації як спосіб помислити людську ситуацію в контексті нової чутливості культури присутності, виходить із присутності Іншого як дару, впізнаваного і визнаваного через практики вдячності (євхаристійні практики), які породжують респонсивного – відповідального – вдячного суб'єкта. Опис контурів євхаристійної антропології пов'язаний із виявленням її богословських контекстів і методологічно слідує за пропозицією Г. У. фон Бальтазара. Його бачення богословського мислення як руху від теоестетики через теодраму до теології окреслює шлях проблематизації ключових вузлів, що, послідовно розкриваючись, становлять його чітку дослідницьку пропозицію для філософської антропології й інтерконфесійного

богослов'я. Найважливішою особливістю євхаристійної антропології є визнання вирішального значення богословських контекстів філософської думки з їхнім двохтисячолітнім досвідом – пам'яттю мислення про богоспількування як зустріч з безумовно й абсолютно Іншим, що починається зі вдячного визнання Його присутності в епіфанії та у драматичній дії в людській долі й історії світу. У фокусі богословської антропології – увага до особистості, яка народжується в спілкуванні через практики вдячності. Ця увага є породжувальним джерелом для євхаристійної антропології як напрямку богословської комунікативної антропології.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційне дослідження є складовою частиною комплексної науково-дослідної роботи кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна «Трансдисциплінарні дослідження в науці і культурі» (д/р 0115U001701).

Метою дослідження є критичний аналіз розвитку євхаристійної антропології як напрямку богословської комунікативної антропології, в якому здійснюється концептуалізація антропологічної ситуації сучасної культури завдяки богословському опису події Іншого і вдячності як практики визнання цієї присутності та суб'єктивації в спілкуванні.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність вирішення наступних дослідницьких завдань:

- проаналізувати розвиток феноменології дару і виявити у ній феноменологію вдячності, що виникає як джерело євхаристійної антропології;
- охарактеризувати нову культурну чутливість, що проявляється після постмодерністської культури, і дослідити антропологічні передумови відповідної їй культури присутності як умови євхаристійної антропології, що є філософською і богословською мовою опису людини в культурі присутності поза модерністськими та постмодерністськими концептуалізаціями;

- розкрити антропологічні характеристики постатеїстичної чутливості культури присутності і пов'язані з ними передумови нового академічного богослов'я в сучасному університеті;

- дослідити стратегії концептуалізації присутності Іншого у філософії ХХ століття в їх етичному й естетичному аспектах і розкрити можливості євхаристійної антропології як напряму, що пропонує нову методологію антропологічного аналізу через практики вдячності;

- визначити антропологічні передумови богослов'я спілкування, що представлене в православному богослов'ї ХХ століття і становить богословський контекст євхаристійної антропології;

- визначити можливості методологічної програми Г. У. фон Бальтазара, що представляє богословське мислення як теоестетику, теодраму і теологіку, для розвитку сучасної богословської антропології та розробити методологію євхаристійної антропології у відповідності до цієї програми;

- простежити шляхи суб'єктивізації у зв'язку з формами присутності Іншого в теоестетичному аспекті й описати людину, яка дякує, через практику хвали і гімнічну дискурсивність крізь призми метафорології та символічного реалізму;

- висвітлити антропологічний принцип драматизації як філософську та богословську передумови теодраматичного дослідження спілкування з Іншим і проаналізувати пов'язані з ним євхаристійну антропологію свідчення та євхаристійну антропологію літератури, що представляють суб'єкта культури присутності як свідка—оповідача;

- окреслити євхаристійну антропологію примирення як антропологічний аспект теології і визначити основні характеристики педагогічної антропології культури присутності, згідно з якою суб'єкт формується у процесі виховання, розкриваючись через вдячність у зустрічі з Іншим.

Об'єктом дослідження є євхаристійна антропологія як богословська концептуалізація антропологічної ситуації в сучасній культурі присутності через феноменологію вдячності.

Предметом дослідження є богословська структура євхаристійної антропології в її відношенні до практик визнання присутності Іншого, які породжують суб'єкта, що дякує, в спілкуванні з Богом і людиною.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Загальним методологічним підґрунтям для дослідження стали праці провідних українських антропологів, релігієзнавців та богословів: А. Баумейстера, К. Говоруна, І. Голубович, В. Єленського, В. Єрмоленка, І. Карпенка, В. Кебуладзе, Н. Кораблевої, Т. Лютого, В. Малахова, Д. Морозової, Д. Петренка, М. Поповича, К. Сігова, Л. Сітніченко, Л. Стародубцевої, О. Хоми, М. Черенкова, Ю. Чорноморця, В. Шкоди та ін. Науковому осмисленню православних, католицьких та протестантських богословських дискурсів в інтерконфесіональному контексті значною мірою сприяють дослідження таких філософів і богословів, як Ф. Р. Анкерсміт, Г. Арендт, В. Беньямін, В. Бібіхін, К. Ванхузер, С. Зонтаг, О. Клеман, О. Кирлежев, А. Макінтайр, Дж. Мілбанк, О. П'ятигорський, З. Сокулер, Ю. Тішнер, С. Хауервас, С. Хоружий, Г. Чістяков, Г. Шмаїна-Веліканова, О. Шмеман, М. Енаф, М. Ямпольський, А. Ямпольська та ін.

У методологічному плані принципове значення для розробки теми дослідження мають такі напрями філософії, які є досвідами думки у відповідь. Серед них методологічну основу дослідження становлять філософія Іншого Е. Левінаса і феноменологія даності Ж.-Л. Маріона з її *євхаристійною герменевтикою*, породжені *феноменологічною методологією*, а найбільш методологічно важливими є: «подієве мислення» пізнього М. Гайдеггера, що дозволяє полишити критику метафізики і знайти шлях вдячної і пам'ятної приналежності до Події (*євхаристійно орієнтоване мислення*); антропологія насильства і пов'язана з нею антропологія літератури Р. Жирара, які шукають способи подолання насильства в перевідкритті мімесису слідування за Іншим замість мімесису присвоєння (*методологія міметичної антропології*); концептуальна пропозиція дослідження «виробництва присутності» Г. У. Гумбрехта, яка долає «конструктивістське запаморочення» сучасної

гуманітаристики з її абсолютизацією герменевтики через увагу до матеріальних чинників комунікації (М. Маклюен, Ф. Кітлер та ін.) й ефектів присутності в культурі (*аналітика ефектів присутності у їх відношенні до ефектів значення*); феноменологічні дослідження, що визначили «богословський поворот» у французькій феноменології, особливо рефлексивна теорія суб'єкта П. Рікера та теорія суб'єкта М. Анрі (*феноменологічний аналіз суб'єктності*); філософія діалогу М. Бахтіна, яка, услід за етикою Г. Когена і паралельно з діалогістами гуртка «Патмос» (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Гюссі, Ф. Ебнер), критикуючи ідею автономного суб'єкта, розкрила можливості «сучасного мислення» (*діалогічний метод*); персоналістична філософія соборності в православній думці (В. І. Іванов, Л. Карсавін, о. П. Флоренський, С. Франк) (*персоналістична методологія*); педагогічна методологія Ф. Нембріні, яка розкриває євхаристійні аспекти педагогічної антропології; філологія як «служба розуміння» С. Аверинцева та пов'язані з нею поетична антропологія О. Сєдакової та філософія миру В. Бібіхіна (*філологічна методологія в антропології*).

Євхаристійна антропологія мислить себе в необхідному відношенні з богослов'ям спілкування як джерелом антропології й тому слідує за методологічною пропозицією руху Радикальної ортодоксії (Дж. Мілбанк, К. Піксток, Г. Вард, К. Ванхузер, В. Кавано та ін.), що *долає секуляристські схематизми мислення* через актуалізацію тих можливостей, що сягають сучасної філософії та богослов'я Воплочення. Методологічною підставою євхаристійної антропології є: «симфонічне» богослов'я Г. У. фон Бальтазара, яке розгорнулося від трансцендентальної антропології до богослов'я Слави Божої, в центрі якого не людське зусилля, а Одкровення, що пов'язане з трансценденталією Краси і послідовно розкривається в методології *теоестетики, теодрами і теологіки*; наступне після нього *богослов'я милості* Ж.-Л. Маріона; *богослов'я зустрічі* митрополита Антонія Сурозького, що зби́рало у зв'язну антропологічну пропозицію мотиви євхаристійного

богослов'я спілкування, реалізовані в православній думці ХХ століття; *богослов'я зустрічі* о. Л. Джуссані, у якому розвивається педагогічна антропологія, що виражає практику католицького руху «Спілкування і звільнення»; «периферійне богослов'я» Божого милосердя Папи Римського Франциска; богословська антропологія культу о. П. Флоренського, з якої виростає методологія *реалістичного богослов'я культури*; богослов'я спілкування митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа, який розгорнув особистісну онтологію, виходячи з *євхаристійного підходу* до патристичної думки; «*Радикальна герменевтика*» та деррідіанське *богослов'я події* Дж. Капуто; православні теоестетики Д. Гарта й Дж. П. Мануссакіса, натхненні, відповідно, богослов'ям Дж. Мілбанка і Ж. - Л. Маріона; і, нарешті, гостинний *інтерконфесіональний методологічний богословський простір* Радикальної ортодоксії від богословської антропології літератури і мистецтва до критики соціальної філософії та культурних практик.

Наукова новизна одержаних результатів дисертаційного дослідження полягає в тому, що в ньому вперше здійснений цілісний аналіз євхаристійної антропології як напрямку богословської комунікативної антропології, що дало можливість розглянути крізь призму цього напрямку антропологічну ситуацію в сучасній культурі, особливості християнської постатеїстичної релігійності та богословські перспективи в сучасному академічному й педагогічному просторі.

У роботі сформульовані окремі положення, осмислення яких набуває чинності новизни і виноситься на захист.

Уперше:

- сформульовано поняття «євхаристійна антропологія» для визначення напрямку в богословській і філософській антропології, який описує антропологічні практики, що породжують суб'єкта, як практики вдячності (благодаріння) у відповідь на присутність упізнаваного Іншого як дару. Показано, що актуальність євхаристійної антропології визначається у контексті трьох «поворотів» (богословського, комунікативного,

антропологічного) до перевідкриття виключених фігур, серед яких основними стали Реальність, Суб'єкт, Священне. Повернення цих фігур до центру сучасної філософії Іншого і богослов'я спілкування визначає контекст євхаристійної антропології, а саме: повернення *реальності*, що підпала під подвійну елімінацію через модерністський конструктивізм і постмодерністську іронію і була обмежена суб'єктивістським трактуванням, повернення *суб'єкта* як суб'єкта комунікативного після постмодерністської критики модерністського автономного суб'єкта, що призвела до передчасної констатації його смерті, повернення *священного*, а з ним і академічного *богослов'я*, усуненого модерністською секуляризацією, а потім зведеного постмодерністською критикою секуляризму до одного з породжувальних культурних кодів;

- обґрунтовано, що історико-культурним контекстом євхаристійної антропології є культура присутності, визначена як культура, що змінює модерністську і постмодерністську культури, оскільки її протагоністом є не модерністський автономний суб'єкт з його утопічним конструктивізмом і не постмодерністський суб'єкт з його гетеропотічною іронією, але суб'єкт, що породжується практиками вдячності, в яких людина віднаходить себе через визнання–впізнання Іншого і діє як відповідальний суб'єкт, що шукає не перемир'я на руїнах, а примирення у залученні до реальності і священного. Виявлено епістемологічні передумови культури присутності й описано їхні прояви в гуманітаристиці, філософії науки, нейронауці, культурології, богослов'ї;

- встановлено, що сучасне академічне богослов'я, яке відроджується у контексті постатеїстичної релігійної чутливості культури присутності, можна описати через три умови. Перша умова пропонує богослов'ю стати посередником-перекладачем між суспільством, академією і релігійними спільнотами у новому університетському просторі, що формується через відповідальність перед викликами реальності. Таке богослов'я не може бути редуковане до строгого конфесіонального богослов'я релігійних громад чи

нейтрального релігієзнавства, але має прийняти систему трьох відповідальностей, зокрема: перед суспільством у публічній сфері, що формується, перед академічним співтовариством і перед самими спільнотами. Друга умова полягає у відкритості богослов'я до зустрічі з Іншим, що визначає постатеїстичну релігійну чутливість. Таке богослов'я співвідносить будь-яку зустріч з особистісним, соціальним, культурним іншим і парадигматичну зустріч із Богом як абсолютно Іншим. Третя умова визначає *євхаристійну герменевтику* як богословську методологію відповідності присутності й розуміння;

- виявлено, що євхаристійна антропологія визначається співвідношенням з додатковими стратегіями філософії Іншого, одна з яких пов'язує присутність Іншого з етичною вимогою (Е. Левінас), а інша з естетичною пропозицією (Ж.-Л. Маріон). Євхаристійна антропологія виходить із цієї встановленої доповнювальності і розкриває третю можливість, що виходить із розгляду вдячності як практики визнання присутності Іншого і породження суб'єктності у такому визнанні;

- доведено, що визнання присутності Іншого відбувається у події зустрічі, а євхаристійна антропологія є філософією події, де такі умови зустрічі як вразливість, вдячність і розділеність визначають наступні визначальні характеристики євхаристійної антропології: персоналізм, естетична асиметричність, комунітарність і літургійність;

- здійснено концептуалізацію структури євхаристійної антропології у відповідності до форм присутності Іншого: насильства, піднесеного і прекрасного, – і визначених ними фігур Іншого, таких як Чужий, Гість, Друг, яким відповідають типи вразливої, гостинної і дружньої суб'єктності, а богослов'я спілкування розкривається у таких функціональних аспектах, як критика уявлення, герменевтика і богослов'я близькості. Показано, що рух богословського мислення в культурі починається з естетичного переживання епіфанії краси, яка його породжує, і виражається в перформативі хвали та її мовленнєвій формі – гімні (теоестетика), а потім розповсюджується через

свідчення присутності Іншого в зібраній свідченням спільноті (теодрама) до узгодженості свідчень у соборному судженні (теологіка). Теоестетика описана як перше богослов'я в євхаристійній антропології, в якому виділені візуальна, аудіальна і тактильна антропологічні метафорики, співставлені з символічною типологією;

- розкрито теодраму як виявлення комунікативного аспекту формування спільноти через свідчення, а теодраматичний суб'єкт досліджено як свідка і оповідача, який приходить на зміну модерністському автору і постмодерністському читачу;

- запропоновано інтерпретацію теологіки як антропології примирення і згоди в контексті євхаристійної антропології та виділено основні принципи й фігури євхаристійної педагогічної антропології, серед яких провідна фігура – homo viator, що розкривається у фігурах людини периферійної, людини, що просить, дякує, співає, судить, співстраждає та святкує, а принцип примирення як залучення до миру розкривається через богословську метафорику культивування саду.

Уточнено:

- філософсько-богословські концепції Краси, показана еволюція «краси» у співставленні з «цікавим» у культурі ХХ століття від модерну і постмодерну до культури присутності, а також з'ясовано її місце і роль у православній і католицькій теоестетиках, у феноменології релігії С. Франка, в реалістичній концепції зустрічі митрополита Антонія Сурозького, виділено її осмислення як форми присутності, що породжує суб'єктність у відповідь (респонсивну суб'єктність) і тому існує як ключове богословське поняття в євхаристійній антропології;

- богословську антропологію свята в контексті теодрами і виокремлено її пневматологічний, лудологічний і хореографічний аспекти;

- богословську інтерпретацію антропології оповідача, яку запропонував В. Беньямін для літературної теорії, і показано, що запропонована ним фігура оповідача аналітично являє собою суб'єкта культури присутності як свідка;

- глибокий зв'язок євхаристійної антропології і педагогічної антропології, оскільки в них шлях людяності в культурі присутності уявляється як культивування миру і виховання преображеної людини у зустрічі з Іншим, де ініціатива належить присутньому Іншому. Показано, що євхаристійна антропологія описує протагоніста культури присутності не статично, але артикулюючи шлях його виховання як досягнення зрілості у зустрічі з присутнім Іншим замість проекту «нової людини», що передбачав для своєї реалізації підкорення реальності й насильство над Іншим. У євхаристійній антропології людина описується як захисник Краси, що впізнає її дар через вдячність, прямує за нею як свідок на сцені світу і долає насильство через узгодження вдячності і миротворчості.

Набуло подальшого розвитку:

- дослідження вдячності в контексті феноменології дару і з'ясовані причини того, чому в провідних концептуалізаціях дару (Ж. Дерріда, Ж.-Л. Маріон) проблематика вдячності відсутня. Розвиток феноменології вдячності пов'язується з проблемою взаємності в обміні дарами та її відношенням до асиметричності дарування. Показано, що євхаристійна антропологія починається там, де зупинилась феноменологія дару без взаємності, і являє собою теоретичне осмислення культури присутності, для якої формування суб'єкта здійснюється через відповідь–благодаріння (подяку);

- виявлення концептуалізації культури присутності, яку здійснив Г. У. Гумбрехт у межах аналізу розвитку і сучасного стану гуманітаристики. Цей аналіз доповнений дослідженням виділених ним епістемологічних зсувів у нейронауці і філософії науки, культурології і богослов'ї, і показано, що аналіз культури присутності не зводиться до трансформацій гуманітаристики, але свідчить про зміну культурної чутливості, в контексті якої і формується євхаристійна антропологія як концептуалізація культури присутності поза модерном і постмодерном;

- аналіз концепції «мінімальної релігії» як інтерпретація постатеїстичної релігійної чутливості в культурі присутності. Показано, що теопоетика «мінімальної релігії» з її апофатичністю, плюральністю, теоморфізмом і ангелізмом прочитується у контексті євхаристійної антропології не стільки як постмодерністський феномен, скільки як вияв відкритості до присутності Іншого і практик спілкування, що потребують богослов'я Втілення та Воскресіння;

- вивчення філософії Іншого Е. Левінаса у контексті співставлення антропології війни (перемир'я) й антропології миру (примирення), в якому проблема подолання насильства розглянута як проблема залучення до есхатології миру;

- історико-філософське співставлення філософії зустрічі С. Франка і богослов'я зустрічі митрополита Антонія Сурозького і виділені богословські передумови євхаристійної антропології у православної думці ХХ століття;

- антропологічне дослідження творчості Данте як свідчення для культури присутності і на основі його аналізу описані контури євхаристійної антропології літератури в контексті сучасної літературної теорії і богослов'я літератури.

Теоретичне значення дослідження. Автор вперше здійснив філософсько-богословський аналіз євхаристійної антропології. Отримані результати дозволяють по-новому осмислити сучасну культуру присутності в контексті філософсько-богословських антропологічних досліджень. Висновки і теоретичні положення дисертаційного дослідження можуть бути застосовані при вирішенні актуальних проблем філософської і богословської антропології, пов'язаних із необхідністю нового концептуального, предметного і методологічного обґрунтування філософської і богословської антропології.

Практичне значення дисертації. Концептуальні перспективи євхаристійної антропології можуть стати підґрунтям для подальших досліджень, а також можуть використовуватися під час підготовки курсів лекцій з філософії та богослов'я, історії філософії та богослов'я, філософської

та богословської антропології, філософії культури, антропології літератури та педагогічної антропології. Отримані в дисертаційній роботі результати можуть отримати подальше осмислення в дисертаційних дослідженнях і монографіях філософсько-антропологічної та богословської спрямованості. Розробка поставлених у дисертації проблем може сприяти формуванню українського інтерконфесійного академічного богослов'я.

Особистий внесок здобувача. Вирішення комплексу поставлених завдань, оформлення їх відповідно до положень та висновків здійснено автором самостійно (без співавторів) і відповідає основному змісту дисертації, а також поданим публікаціям. Використані в дисертації деї, положення чи гіпотези інших авторів мають відповідні посилання і використані лише для підкріплення ідей здобувача. Кандидатську дисертацію на тему «Наука як предмет культурології» було захищено 29 жовтня 1996 р. у спеціалізованій вченій раді Харківського державного університету Д 02.02.19 за спеціальністю 09.00.04 – філософська антропологія і філософія культури, її матеріали у тексті докторської дисертації не використовуються.

Апробація результатів дослідження. Дисертація пройшла апробацію на засіданнях кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Результати дослідження викладено в доповідях на наукових та науково-практичних конференціях різних рівнів, зокрема: Міжнародній конференції «Рефлексія про мирян: фокус для християнського діалогу між Сходом та Заходом?» (Лідс, Велика Британія, 3-6 червня 1998 р.); I Міжнародній богословській конференції «Успенські читання: Сім'я у постатеїстичних суспільствах» (Київ, 23-26 вересня 2001 р.); Міжнародній конференції «Християнська етика проти насильства і жорстокості» (Мінськ, 1-3 грудня 2005 р.); Міжнародній конференції Українського Християнського Академічного Товариства та Інституту екуменічних студій Українського католицького університету «Микола Полторацький та Паризька богословська школа» (Одеса, 28-29 березня 2008 р.); IX Міжнародній богословській

конференції «Успенські читання: Пам'ять та історія на перехресті культур» (Київ, 28 вересня-1 жовтня 2008 р.); Міжнародній українсько-голандській науковій конференції «Уроки Голокосту: тоді і тепер» (Амстердам, 7-12 вересня 2009 р.); Міжнародній конференції «Людина в богослов'ї митрополита Антонія Сурозького» (Москва, 11-13 вересня 2009 р.); Міжнародній конференції «VI Біблійні читання» (Москва, 15-16 травня 2010 р.); Міжнародній конференції «Краса у перспективі гуманітарних наук» (Москва, 17-19 квітня 2012 р.); Міжнародній конференції «Феноменологія і мова» (Київ, 16-17 квітня 2013 р.); Міжнародній конференції «Ідентичність, іншість та універсальність» (Мілан, 4-10 жовтня 2013 р.); XIV Міжнародній богословській конференції «Успенські читання: Сплікування – *communio* – *κοινωνία*: витоки, шляхи осмислення і втілення» (Київ, 21-24 вересня 2014 р.); XV Міжнародній богословській конференції «Успенські читання: Правда. Пам'ять. Примирення» (Київ, 22-25 вересня 2015 р.); XVI Міжнародній богословській конференції «Успенські читання: Довіра. Гідність. Милосердя» (Київ, 23-25 вересня 2016 р.).

Публікації. За результатами дисертаційного дослідження опубліковано 48 наукових праць (дві – в співавторстві). Основні положення роботи опубліковано в індивідуальній монографії, 25 статтях у наукових фахових виданнях, із них 6 – в іноземних фахових виданнях, а також у 22 наукових працях, які додатково відображають наукові результати дисертації.

Структура і обсяг дисертації. Структура дисертації зумовлена логікою дослідження, що впливає з його мети та завдань. Робота складається зі вступу, шести розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи налічує 408 сторінок, із них 365 сторінок основного тексту. Список використаних джерел налічує 491 найменування, з них 123 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1 НОВА КУЛЬТУРНА ЧУТЛИВІСТЬ ТА ЄВХАРИСТІЙНА АНТРОПОЛОГІЯ

1.1 Дар і вдячність: від феноменології дару до євхаристійної антропології

Прощаючись із ХХ століттям, сучасний французький філософ Ален Бадью присвятив трирічний лекційний курс спробі *помислити* це століття, що розпочиналося як «чудовий час починань і поривів», але було розірване війною 1914–1918 років, яка стала початком того, що французький мислитель називає «довга трагедія бездушного використання людського матеріалу» [43, с.13–15]. Парадокс цього століття він вбачав у тому, що в центрі його мислення – *нова людина*, а саме: «проект нової людини є проектом розриву і основи, для якого, стосовно історії і держави, характерна та ж суб'єктивна тональність, що і для проектів початку століття, що розривають із старим у сфері науки, мистецтва і сексуальності. І тому можливо стверджувати, що століття виявляється вірним своєму прологу. Нещадно вірним» [43, с. 17]. З метою виявлення думки століття, А. Бадью починає з вірша О.Е.Мандельштама «Вік» (1923), щоб із його читання розчутити перші запитання століття: «Що таке справжнє життя, що означає жити по-справжньому – життям, співмірним органічній насиченості живого?», або: «наше століття – це століття людського тваринного як часткового буття, перевершеного Життям. Що це за тварина – людина? Яке вітальне становлення цієї тварини? Як могла б вона досягти більш глибокої узгодженості з Життям й Історією?» [43, с. 24–25]. У відповідь на ці питання «Мандельштам говорить нам, що у відношенні до насильств століття, від них відвертаючись, поезія утверджується в очікуванні. Поезія – це не відданість своєму часу, ні обіцянка майбутнього, ні чиста ностальгія. Вірш – в очікуванні як такому, і він створює суб'єктивність очікування, очікування – привечання. Він може сказати, що,

так, весна повернеться, *бризне зелені пагін*, але ми залишимося в столітті з розбитими колінами, намагаючись чинити опір хвилі людської туги» [43, с. 33]. Для цього «століття – порога» А. Бадью стверджує, що «законом світу, що розділює, є не Одиниця (l'Un) і не Множинність (le Multiple), але Двоїця (le Deux). Одиниці немає – оскільки немає гармонії, гегемонії простого, могутності Бога, що єднає. Множинності немає – оскільки справа не йде про досягнення рівноваги сил або гармонії здібностей. Є Двоїця – а світ, представлений у модальності Двоїці, виключає як можливість одностайного підпорядкування, так і комбінаторної рівноваги [...] *Століття – звір* Мандельштама – ні що інше, як повсюдність розколу. Пристрасть століття – це реальне, але реальне – це протиборство» [43, с. 51–52]. Підводячи підсумки своєї рефлексії і наполягаючи на пафосі війни, Бадью виявляє його філософське парі: «зробити ставку на єдиноголосі реального проти двозначності подібностей. Заново оголосити війну / ... / в думці, яка предстояла цьому століттю [...]: війну формалізації проти інтерпретації», або «Ідея проти дійсності. Подія проти стану речей. Істина проти думок. Насиченість життя проти незначущості виживання. Рівність проти зрівнювання. Бунтарство проти угодовства. Вічність проти історичності. Наука проти техніки. Мистецтво проти культури. Політика проти управління. Любов проти сімейності». Але в кінці цього маніфесту, як подолання військового пафосу, як епіграф до філософії наступного століття: «Так, всі ці війни ще належить виграти. Як сказав поет – *Здригаючись від Подуву не-сказаного*» [43, с. 202–203]. Двадцяте століття, згідно культурної діагностики А. Бадью, вік прагнення реальної і нової людини, виявилось століттям утопічної *проективності*, наповненим пафосом войовничості, двоїчності, яка розділяє, а тому – таким, що втратило з поля зору і реальність (антиреалізм), і людину (смерть автора, за Р. Бартом [50], або смерть людини, за М. Фуко [319], [320]). Завершувалося воно з необхідністю продумування троїчності, яка примирює, в прагненні Третього, або «Подиху не-сказаного», який виявляє себе через увагу до Реального, через що в філософію і культуру поверталися і *реальність*,

і новий суб'єкт, що відкриває себе через відповідь – *респонсивність* до Присутності.

Не дивлячись на захоплення дискусіями 90-х років про модерн і постмодерн, напруга між якими начебто становила основне протистояння ХХ століття у двоїчному мисленні А.Бадью та багатьох інших філософських портретистів минулого століття [321], [167], [84], не дивлячись на готовність сприйняти модерністську або постмодерністську чуттєвість не просто як фрагмент історії століття, але й як апокаліптично забарвлений цивілізаційний еон, що відкривається своїми кінцями (історії, людини, книги, реальності, науки тощо) і прощаннями, в культурі все більш артикульовано стала заявляти про себе потреба у новому теоретичному просторі поза модерном і постмодерном. Наприклад, в актуальному мистецтві 90-х, що народилося в породжених постмодерністською чуттєвістю візуальних просторах-галереях, проявляються воля до подолання естетики іронічної дистанції та увага до *найближчого*: тактильного, того, що ранить, того, що дряпає, того, що роз'їдає, в печатує та залишає сліди. Актуальне мистецтво (contemporary art) перестає бути візуальним мистецтвом, хоча б тому, що візуальне вимагає дистанції, а Реальне, що змінює, не буває далеким, віж його подиху здригаються. Тоді Олександр Бренер, один із скандальних героїв 90-х, стверджував у тексті «Кінець оптики» так: «закінчується у мистецтві епоха оптичного, озброєного зору, яка відкрилася імпресіоністами та завершується нікчемним комп'ютерним мистецтвом. На зміну їй приходить епоха нової чуттєвості. Епоха чуттєвого відношення до світу» [69, с. 45]. І справді, актуальне мистецтво з його інсталяціями та інтеракціями не змогло бути описане візуально-аудіальними побудовами, вимагаючи розвитку тактильної мови. Слід було не відшукати цю мову в безодні постмодерністської візуальності, але вивести теоретичним жестом у центр нової естетики і теорії культури, чутливої до того, до чого виявилися байдужими модерн і постмодерн, а саме – до *реальності, що протистоїть* конструктивістській волі модерністського активіста або *тривожний іронічний нарцисизм* постмодерністського туриста.

Загальною аксіомою і модерну, і постмодерну, неприйнятною для нової чутливості 90-х, виявилось припущення про *пасивність реальності*, скутої модерністським проектом та віддаленої дамбою постмодерністської іронії. Проте реальність, відступивши від проєктивної культури у ХХ столітті з її суперечками про власний кінець, повертається у кінці століття як наближче справжнє через досвід рани, всередині якого іронія неможлива. У центрі нової естетики – *рана реальності* як рана недоречного Іншого, від рани радості до рани страждання і спів страждання. Мова теорії, уважна до такого повернення, що походить від *активності реальності*, а не з активності суб'єкта, повинна будуватися не на оптичній або аудіальній, але тактильній метафориці. В українському мистецтві графік Павло Маков в якості прикладу такої метамови мистецтва використовує *офорт* та *intaglio* як фундаментальну технологічну метафору, розгорнуту в проєкті «Utopia. Хроніки 1992–2005 року» [180]. В його творчості офорт, маргінальна практика візуального мистецтва в епоху репродукції, перетворюється в матрицю сприйняття візуального як тактильного, занурюючись в сліпу темряву близького та роблячи зрячими пальці. Формулюючи принципи його естетики, я намагався описати контури *нової культурної чутливості*, виходячи з теоретичних можливостей породжуючої тактильної метафорики: «*Стать номадою, безхатченком, безмісцним, недоречним, щоб відкрити утопію, місце, котрого немає, місце моєї справжності. Утопія, місце неможливого, відкривається недоречним і таким, що ранить. Не краще замість буденного, не нове замість затертого, але розрив у місці моєї присутності, розріз, завданий тим, чого немає – реальним. До-слідження місця, в якому я перебуваю, у його близькості до утробності, щоби в ньому, йдучи слідом справжнього у напрямі зростаючого страху, дістатися до сингулярного розриву, рани, яка відкриває болючий простір утопії. Реальність – ігла, про яку пам'ятає лише рана, розрив, що утверджує себе болем. Протравити рану кислотою пам'ятування, забути прахом земним, торкнутися білого одягу нікчемності торканням подяки за повернене царство та залишити сліди татуйованої пам'яті. Мистецтво як*

туга за реальним, як дослідження місця у пошуках недоречного – безваріантно утопійне» [279, с. 170–171]. Така реалістична орієнтація нової культурної чутливості, що долає модерністську та постмодерністську ситуації в культурі.

Найяскравішою філософсько-богословською подією, що проявила такого роду нову культурну чутливість, стала дискусія «Про дар» між Ж. Дерріда і Ж.-Л. Маріоном, яка відбулася в 1997 році та була організована богословом Джоном Капуто в католицькому університеті Вілланова в США на конференції «Релігія і постмодернізм» [468]. Ця подія не тільки окреслила філософські підсумки ХХ століття, але й відкрила нову теоретичну перспективу, в якій Третім, що долає Двоїцю А. Бадью і дозволяє помислити «Подих не-сказанного», стає *Дар*. Тема дару, залишаючись на маргіналіях філософії ХХ століття, наче «наріжний камінь, відкинутий будівничими», з вторинної теми культурної антропології, представленої у піонерській праці французького етнологіста і соціолога Марселя Мосса «Нарис про дар: форма й основа обміну в архаїчних суспільствах» 1925 року [199] та пізніше розвинутої в корпусі соціологічних, лінгвістичних, антропологічних досліджень, перетворюється Ж. Дерріда в його пізніх працях у *червону нитку*, яка поєднує феноменологічну традицію Е. Гуссерля і М. Гайдеггера з філософією Іншого Е. Левінаса, що їм імпонує.

Саме за допомогою теми «неможливого дару» він намагається відповісти на головну вимогу Е. Левінаса щодо мислення, а саме: не схопити, не володіти і не пізнати Іншого, адже «володіти, схопити, пізнати – все це синоніми влади» [161, с. 98], при якій немає Іншого, але помислити відношення з нередукованим Іншим, що дає Іншому існувати поза насиллям Тотальності, коли «поклавши іншість іншого як таємницю ... я не припускаю її як свободу, що тотожна моїй і перебуває в боротьбі з нею; я припускаю не іншого існуючого, що протистоїть мені, але іншість» [161, с. 95]. Думка Е. Левінаса, згідно Ж. Дерріда, «закликає до етичного відношення – до ненасильницького відношення до нескінченного як нескінченно іншого, до іншої особи, – яка тільки і могла б відкрити простір трансценденції і звільнити

саму метафізику. Причому без будь-якої опори етики і метафізики на щось відмінне від них і без розчинення їх джерела, що б'є, сторонніми водами» [107, с. 129–130]. Дар виводиться Ж. Дерріда за межі запропонованої М. Моссом логіки обміну, щоб звільнити сучасну людину від влади глобальної, ринкової і технологічної культури, підпорядкованої саме цією логікою обміну і нездатною культивувати відмінності всередині ідентичності. Таким чином, етика як перша філософія, за Е. Левінасом, повинна не тільки розкривати проблему відносини Я й Іншого, але через цей розгляд служити для попередження тоталітаризму, націоналізму й егоцентризму [409]. Цікаво, що саме потреба в розвитку деконструкції як філософії Іншого, не тільки в етичному, а й в соціально-політичному вимірі привела Ж. Дерріда до богословської розробки антропологічних тем [410; 411; 412; 413; 414] і, врешті-решт, до дискусії з Ж.-Л. Маріоном у Вілланова. Цей богословський поворот Ж. Дерріда був пов'язаний із соціально-політичним поворотом його думки. Н. Автономова коментує його наступним чином: «Мабуть, відповіддю Дерріда на критику з боку прихильників філософії соціального консенсусу (Ю. Хабермас) або adeptів теорії мовленнєвих актів можна вважати опрацювання (ним) особливих об'єктів (це, наприклад, справедливість, віра, дар, дружба, гостинність), які виділяються серед інших парадоксальних апоретичних об'єктів тем, що підтримують своєю притягальною неможливістю соціальний світ і людські взаємодії» [10, с. 67].

Ж.-Л. Маріон, католицький феноменолог і феноменологічний богослов, слідуючи за Г. У. фон Бальтазаром, цілком погоджується з Ж. Дерріда в оцінці дару як вирішальної теми при феноменологічній ревізії думки ХХ століття. Як і останній, він проводить тему через всю феноменологічну традицію, описуючи її як зміну трьох феноменологій: феноменології Е. Гуссерля, що здійснила редукцію феноменів до онтичного, феноменології М. Гайдеггера, яка здійснила редукцію до буття, власної феноменології *даності*, котра здійснила *третю редукцію*, або редукцію феноменів до їхньої *даності*. Важливо, що в його феноменології даності описується і «неможливий дар» Ж.

Дерріда, і відношення з Іншим Е.Левінаса, проте, крім цього, здійснюється одна з можливостей «богословського повороту в феноменології» [446], що дозволяє розвивати феноменологічне богослов'я дару, що і проаналізуємо в подальших композиційних частинах нашої дисертаційної роботи.

Якщо деконструкцію Ж. Дерріда часто порівнюють із традицією апофатичного богослов'я [468; 394], то «постметафізичне богослов'я» Ж.-Л.Маріона, який виводить себе поза рамки суперечок про модерн і постмодерн у третю, *ана-хронічну, поза-часову* позицію [399], варто зводити до богослов'я Творіння, оскільки свою концепцію «Бога без буття» він обґрунтовує наступним чином: «якщо почати з того, що «Бог є любов», тоді Божа любов передує буттю, Він є саме Той, Хто втілює в Собі любов, таку любов, яку неможливо знайти ні в кому і ні в чому з того, для кого «бути» є межевою умовою всього» [457, с. xx]. І Ж. Дерріда, і Ж.-Л. Маріон виходять із загального феноменологічного джерела, для обох принциповий антропологічний аспект опису Присутності дару М. Гайдеггера у «Часі і бутті»: «Людина – котра вистояла у захопленості присутністю, однак так, що вона приймає присутність, володіння Місця, як дар, сприймаючи те, що являє себе у вміщенні присутнього. Якщо б людина не була постійним спадкоємцем дару від “присутність має місце”, якщо б вона не винесла того, що несе їй дар, – тоді при не явленні цього дару буття явилось би не просто таємничим і не просто всього лише за замком, але людина человек виявилася би виключеною з поля досяжності цього: “буття має Місце”. Людина не була б людиною» [324, с. 398]. І для цього, і для іншого дискусія у Вілланова зробила очевидним, що тема Дару, яка артикулює Присутність Іншого у століття його проєктивних редуцій, повертаючи реальне поза модерністських концептуалізацій і постмодерністських інтерпретацій, не тільки охоплює і філософську, і богословську феноменологічну думку ХХ століття, але й виводить її на межу самоопису, де вона виявляється на перетині філософських і богословських традицій мислення перед проблемою «зворотної інтенціональності» [190; 149]. Ця дискусія чудово продемонструвала, яким чином тема Дару дозволяє

помислити присутність Іншого поза Двоїцею А. Бадью, або поза дуальністю модерну і постмодерну. Важливо й інше: коли можливість помислити дар загублена, ми опиняємося всередині дуальностей панування і підпорядкування. Особливо радикально це проявляє себе в богослов'ї. Наприклад, Рован Уільямс, роздумуючи про богослов'я Втілення, стверджує: «Протягом всієї історії християнства церква постійно прагне захистити віру від суду і відтіснити Хрест і преображення на задній план. Однак тим самим вона відсікає себе від дару, який перебуває поза темною прірвою Хреста, ув'язнює себе в порочному колі відносин покори і панування» [265, с. 104]. Так, потреба в дарі, як у третьому, що долає дуальності, зближується з таємницею Хреста.

Дискусія виявила також, що тема дару, залишаючись на периферії філософії ХХ століття, породила у його завершенні дві додаткові концептуалізації дару: «неможливого дару» в апофатичному мисленні Ж. Дерріда і «дару – даності» в феноменології Втілення Ж.-Л. Маріона. Обидві концептуалізації, що містять у собі різні системи теологуменів, розвиваються в загальному богословському просторі, який чудово описав американський богослов і послідовник Ж. Дерріда – Джон Капуто, який зібрав французьких філософів поговорити про дар по-англійськи в Пенсільванії. Народження цього простору пов'язано з подоланням того, що «модерн і його Просвітництво нав'язують певні обмеження нашому мисленню, жорсткі «умови можливості», кажучи словами Канта, схожі до прикордонного контролю, виставленого на межі і контролюючого межі можливого досвіду» [394, с. 2]. Саме це подолання становить основний мотив постмодерністського богослов'я, яке вважає себе логосом прагнення за Богом, і тому прагнення за неможливим. Епіграфом до своєї головної книги про богослов'я Жака Дерріда Д. Капуто взяв слова Іоханнеса де Сіленціо, псевдоніму С.К'еркегора: «Кожен стає великим пропорційно своєму очікуванню. Один стає великим, очікуючи можливого, інший, чекаючи вічного; але той, хто очікує неможливого, – найбільший з усіх». «Бажання досвіду неможливого» [394, с. 3], бажання «йти туди, куди ми

йти не можемо» (як сказав Ангелус Сілезіус), йти туди, куди «метод», запропонований модерном, йти забороняє – до перетину його кордонів, кидаючи виклик прикордонному патрулю і мислячи немислиме» [394, с. 3], формує простір думки, в якому можна помислити дар, оскільки, за Д. Капуто, «дар, можна сказати, це як речі «приходять», як неможливе трапляється. Дар є подією, чимось, що реально відбувається, чимось, чого ми глибоко бажаємо, тільки тому що він залишає закрите коло перевірок і балансів, розрахунків, які враховані для всього, в яких кожне рівняння збалансоване. Коло запобігає подію, блокує входження нового, прив'язує *toutautre* (Інше) до горизонту тотожного» [394, с. 160]. Такі передумови богослов'я дару як реалізації богослов'я неможливого Д. Капуто знаходить і у Ж. Дерріда, і у Ж.-Л. Маріона та пов'язує з простором постмодерністського богослов'я, що відрізняє себе від богослов'я модерністського за лінією неможливого/можливого. Еволюція такої позиції самого Д. Капуто буде проаналізована пізніше, але важливо зауважити, що тема дару він пов'язує з темою події, що долає дуальності, але він розкриває як філософія не впізнавання дару, але очікування дару. Богослов'я Ж. Дерріда описується в детальному дослідженні «Молитви й сльози Жака Дерріда. Релігія без релігії» як мислення, що оберігає від ментальних ідолів, які прагнуть зайняти місце справжнього бажаного, в очікуванні цього бажаного неможливого дару. Серед його основних богословських тем виділені Апофатичне, Апокаліптичне, Месіанське, Дар, Обрізання і Сповідь, але тема Дару пов'язується з темою Прощення (*giving/forgiving*), але залишається неаналізованою тема подяки (*thanks-giving*). Справді, мислення про «неможливий дар» виключає будь-яку взаємність, дар стає невпізнаним у якості дару, його втілення немислиме, а подяка як робота пізнавання дару виключена. Найбільш радикальною відмінністю концептуалізацій дару в Ж. Дерріда и Ж.-Л. Маріона виявляється не відмінність підходів до тих чи інших окремих аспектів проблеми дару, але ставлення до *вдячності*: в деконструкції Ж. Дерріда вона абсолютно відсутня,

у феноменології Ж.-Л. Маріона вона визначає фундаментальну практику «євхаристійної герменевтики» [457], засновану на вдячному визнанні дару.

Думка ХХ століття зупиняється на цій межі, але для того, щоб відкрити філософський і богословський простір для осмислення нової культурної чутливості поза модерном і постмодерном, потрібно відповісти на запитання: як можливо, що Ж. Дерріда, який зумів представити периферійну тему дару як наскрізну лінію філософствування, так послідовно обійшов тему вдячності? Глибину цього питання, що далеко виходить поза межі історико-філософського дослідження творчості засновника деконструкції, розкрив американо-французький антрополог і філософ Марсель Енафф, який присвятив йому працю «Дар філософів» (2012), де він переформулював це питання наступним чином: «Коли мова заходить про дар, філософи хочуть бути якомога більш великодушними. Єдино справжнім даром у їхніх очах є дар безкорисний. Очікувати від іншого, що він відповість, закликати до взаємності – відразу ж означало б спрямовувати до себе рух дарування і тим самим скасовувати безкорисливий намір, яке одне тільки надає сенс самовідданому жесту. Це не означає стверджувати, що всі філософи мислять і діють так само. Сформульована в цих термінах, така дуже висока вимога ризикувала б виявитися недосяжною навіть для тих мислителів, які висловлюються про нього» [357, с. 11]. Цю загадкову одностайну теоретичну великодушність у питанні про безумовну безкорисливість дару цілого ряду французьких філософів, серед яких М. Енафф досліджує і Е. Левінаса, і Ж. Дерріда, і Ж.-Л. Маріона, він співвідносить з очевидною антропологічною значимістю *взаємності* в практиках дарування: «Людство не припиняло осмислювати себе народженим від взаємного визнання. Інакше кажучи, могутність нічого не варта без поваги, багатство – ніщо без гідності, панування без справедливості заслуговує презирства» [357, с. 9]. Після століття, що розвивало апологію жорстокості, для філософії, що відкриває присутність Іншого в його незвідності до Тотожного, дар, що виявляє цю присутність, важливий у всій безумовності незвідності до будь-якого роду *обміну*, і тому

«будь-яка взаємність, навіть якби вона була просто бажанням, скасувала б дар. Будь-яке очікування відповіді, навіть нематеріальної, відтепер є підозрілим [...]. Воно ув'язнювало б дарувальника в коло Тотожного» [357, с. 12]. Те, що добре аргументовано в філософії Іншого, блокувало розуміння взаємності у відносинах з Іншим, без якого неможлива культурна антропологія. Напруга між ними долається пропозицією М. Енаффа: «будь-яке відношення до іншого містить право останнього на відповідь; відношення Я–Ти не є зворотною еквівалентністю, а виявляє *асиметрію, яка чергується*, якій людство дає хід не тоді, коли один вирішує подарувати, а тоді, коли той, хто отримує дар, стає одночасно тим, хто дарує, і те, що перебуває між ними – річ, яка дарується, – покладається спільно (саме це буквально і означає слово «символ»), свідчить перед іншими про те, що кожен вийшов за межі свого «я» і ризикнув звернутися до іншого, що договір відбувся і що цей публічно затверджений зв'язок пройде крізь час» [357, с. 10]. Але такого роду пропозиція являє собою згорнуту дослідницьку програму, яку слід назвати *євхаристійною антропологією*, оскільки вона досліджує практики визнання – впізнавання дару присутності безумовного Іншого як події в умовній ситуації, народження нового суб'єкта через відповідь – вдячність, свідоцтва перед іншими про подію Іншого, формування спільноти тих, які поділяють таку подію і досягають згоди в своєму судженні про неї. Розгортанню такої програми євхаристійної антропології і присвячене це дисертаційне дослідження.

1.2 Трансформації сучасної гуманітаристики: епістемологічні здвиги й культура присутності

Нова культурна чутливість, що приходить на зміну постмодерністській чутливості в 1990-ті роки, вимагала нових концептуалізацій у ситуації post-post-mo, і негайно в гуманітаристиці з'явилися дослідження таких концептуалізацій. Наприклад, британський медієвіст Петер Берк в 1994 році так описує сучасні йому дебати про постмодернізм: «Як інтелектуальний

історик я цікавився поняттям сучасності та я знаю, що воно веде своє існування від класичного періоду і далі. Але в кожному столітті люди мали на увазі під ним щось різне. Одна зі стратегій вживання слова *сучасність* полягає в твердженні, що покоління, в якому ми живемо, по-справжньому важливе, і що ми здійснили великий відрив від минулого. Звідси моя точка зору як історика культури шістнадцятого та сімнадцятого століть полягає в тому, що постмодернізм є просто варіантом дебатів про сучасність, який використовує схожу стратегію, але в більш гіперболізованій формі. Коли люди сьогодні говорять, що вони постмодерністи, я міркую: а хто ж будуть пост-постмодерністи?» [119, с. 314–315]. У 2004 році з'явилася програмна праця американо-німецького філолога і теоретика культури Ганса Ульріха Гумбрехта «Виробництво присутності. Чого не може передати значення» [98], в якій автор не тільки узагальнив підсумок подібного роду пошуків концептуалізації в своєму поколінні, але й, описуючи нову культурну чутливість, пропонував програму трансформації гуманітарних досліджень, які відповідають цій новій культурній ситуації поза модерном і постмодерном. Г. У. Гумбрехт розвивав, як йому здавалося, «поколінський міф» [98, с. 14], який розгортався від літературознавчої рецептивної естетики до естетики виробництва присутності та містив *два епістемологічних зсуви*. Тому розглянемо спочатку складену ним біографічну карту, щоб потім порівняти її з дослідницькими картами академічних сфер, вельми далеких від літературознавства, таких як філософія науки, пострадянська культурологія та академічне богослов'я, щоб виявити нетривіальні аналогії і вивести «нескромну пропозицію» Г. У. Гумбрехта з оновлення гуманітаристики за межі його покоління в більш ширший простір діагностики нової культурної чутливості.

Біографічна карта Г. У. Гумбрехта: відкриття присутності.

Теоретичний жест Г. У. Гумбрехта, який прагне «оживити нашу роботу з дуже різними культурними об'єктами» і кидає виклик «широко утвердженій традиції, згідно з якою центральною [...] практикою гуманітарних наук є

тлумачення, інакше кажучи, впізнання та/або присвоєння значень» [98, с. 15], має біографічну передісторію, представлену самим автором у вигляді розповіді в трьох частинах: 1) «рецептивна естетика» і розчарування в герменевтиці, 2) «негерменевтичне літературознавство» і межі герменевтики та 3) естетика виробництва присутності.

1. Біографічна карта Г. У. Гумбрехта починається в літературознавчій школі «рецептивної естетики» його вчителя Ханса-Роберта Яусса, асистентом якого в Констанцькому університеті він став у 1971 році. Його перші роботи наслідують установки школи, що покладає відповідальність за надання тексту значення на читача і його сприйняття. Структуралістське скасування автора з виробництва значення на користь автономності тексту і подальше постструктуралістське скасування автономності тексту на користь читача й інтертекстуальності повністю відповідало тезі Р. Барта: «народження читача доводиться оплачувати смертю Автора» [50, с. 391]. Розвиваючи ці установки, Г. У. Гумбрехт організовує в Дубровнику (Югославія) серію міжнародних колоквиумів (1981–1991 роки), тематика яких висловлює два (на його думку, поколінські) *епістемологічних зсуви*. Матеріали перших трьох колоквиумів, присвячених, відповідно, історії літературознавства та лінгвістики як ресурсу оновлення гуманітаристики (1983), історії історичної періодизації (1985) та історії і функції стилю (1986), привели до результатів, які Г. У. Гумбрехт назвав *конструктивістським запамороченням* [98, с. 19]. По-перше, перехід від літературознавчої теорії до історії не призводить до оновлення літературознавства. По-друге, в історії літератури «можлива будь-яка періодизація», а «літературний і лінгвістичний матеріал не чинить таким наративним структурам жодного “природного” опору» [Там само]. Універсалістських претензії герменевтики, перенесені через рецептивної естетику в літературознавство, приводили останнім до редукції аж до «нескінченного перетолковивання і переказування минулого все новими і новими способами» [98, с. 20]. Розчарування в герменевтиці вимагало теоретичної альтернативи. Універсалістські претензії герменевтики,

перенесені через рецептивну естетику в літературознавство, приводили останнє до редукції аж до «нескінченного перетлумачення і переоповідання минулого все новими і новими способами» [Там само]. Розчарування в герменевтиці вимагало теоретичної альтернативи.

2. У 1985 році в якості такої альтернативи Г. У. Гумбрехт запропонував програму «негерменевтичного літературознавства», першим результатом якої стали матеріали колоквиуму «Матеріальні фактори комунікації» (1988). Альтернатива означала перехід: а) від зосередженості на літературі до аналізу *комунікації*, що включає не тільки перенесення інформації та значення, але й несемантичні умови спілкування, б) від інтерпретаційного релятивізму до ідеалу комплексного опису, що практикується в природничих науках, в) від аналізу значень до дослідження впливу засобів комунікації («історія медіа» і «культура тіла») на значення, які вони переносять. І якщо спочатку аналіз був зосереджений на *матеріальних факторах комунікації* як явищах і умовах, «які сприяють виробництву значення, але самі значенням не є» [98, с. 21], то після п'ятого колоквиуму, присвяченого епістемологічним парадоксам і дисонансам (1991), Г. У. Гумбрехту стало зрозуміло, що перший епістемологічний зсув полягав в тому, що «головний інтерес змістився з впізнання значень (з «тлумачення») до проблем, пов'язаних із виникненням значення як на конкретно-історичному, так і на метаісторичному рівні» [98, с. 26]. Випробування меж герменевтики відкрило ціле коло теоретиків, близьких такій програмі, серед яких виявилися Вальтер Беньямін із його прославленням відчуттєвості культурних об'єктів, Фрідріх Кітлер із його дослідженням зв'язку інтелектуальних рухів і нових засобів комунікації, Поль Зюмтор, котрий переніс інтерес із семіотики літератури на феноменологію голосу і письма, Жан-Франсуа Ліотар, що зв'язав розвиток електронних засобів комунікації з втратою тілесності, Жак Дерріда, що зосередився на тілесності знаку, Мішель Фуко та Ніклас Луман, що розірвали з «суб'єктоцентричною культурою тлумачення» [98, с. 23]. І нарешті, герменевтичний універсалізм, що виводиться від Вільгельма Дільтея, відкидався слідом за закликотом Сьюзен

Зонтаг: «Замість герменевтики нам потрібна еротика мистецтва» [137, с. 18]. Однак, незважаючи на таку значну референтну групу, виявилось, що робота «на стику значення і матеріальності», присвячена питанню про виникнення значення з *негерменевтичного поля* комунікації, непродуктивна, оскільки апелює до традиційно метафізичних понять «знаку» і «структур значення», які, в свою чергу, припускають, що «комунікація пов'язана насамперед із значенням» [98, с. 28]. «Негерменевтична програма» не змогла зв'язати радикально розділені матеріальність і значення, залишаючись розширенням метафізичного, або герменевтичного понятійного ядра. Знадобився ще один епістемологічний зсув, що дав ім'я негерменевтичному і сформував теоретичну пропозицію Г. У. Гумбрехта.

3. Цей зсув стався в Ріо-де-Жанейро в середині 90-х років, коли Жуан Сезар ді Каштру Роша запропонував Г. У. Гумбрехту, тоді професорові порівняльного літературознавства в Стенфорді, назвати всі ефекти, вироблені матеріальними чинниками комунікації, ефектами *виробництва присутності*. Це іменування дозволило прояснити контури нової програми, що виходить із наступних установок:

а) *присутність* (presence) означає «не тимчасове, але просторове відношення до світу і його предметів», в якому присутнє «може здійснювати безпосередній вплив на людське тіло» [98, с. 10];

б) *виробництво* (production) означає не дію суб'єкта, але, буквально, висунення присутнього в просторі. Тоді «під “виробництвом присутності” розуміються будь-якого роду події і процеси, що викликають або підсилюють дію “присутніх” об'єктів на людські тіла» [Там само];

в) *ефект присутності*, або «ефект *відчуженості*, створюваний засобами комунікації, залежить від просторових рухів більшої чи меншої *близькості* й більшою чи меншою *інтенсивністю*» [98, с. 29];

г) розширений підхід до комунікації має на увазі, що вона, перш за все, в будь-якій своїй формі передбачає «виробництво присутності» і зачіпає «тіла людей, що спілкуються між собою» [Там само];

д) естетика виробництва присутності зайнята відносинами ефектів присутності й ефектів значення та ставить інтерпретаційні процедури в залежність від цих відносин;

е) нетривіальність і актуальність перелічених установок визначається тим, що вони послідовно виключалися в суб'єкт-об'єктній парадигмі модерної метафізичної традиції, коли Декарт «онтологію людського існування поставив у виняткову залежність від процесів людської свідомості» [98, с. 30]. Цей виняток було радикалізовано антисубстанціалістською постмодерністською традицією, розрив з якою означає зближення з аристотеліанською традицією, що працює з субстанцією і простором.

Звірка карт: філософія науки. 1. У 1961 році Г.-Г. Гадамер у вступі до «Істини і методу», книзі, яка, за словами Г. У. Гумбрехта, «ще у вигляді курсу лекцій здійснила визначальний вплив на все повоєнне покоління молодих німецьких гуманітаріїв» [97, с. 37], заявив про можливість герменевтичного повороту і в філософії науки: «феномен розуміння не тільки пронизує всі зв'язки людини зі світом. Також і в науці він має самостійне значення і протидіє всім спробам перетворити її в який-небудь науковий метод» [89, с. 39]. У 1962 році вийшла «Структура наукових революцій» Т.Куна, в якій філософія науки переносила свій інтерес з теорії на історію науки, з аналізу істиннісних процедур на опис наукового співтовариства і комунікативних практик, що характеризують його [158]. У наступні двадцять років універсалістські претензії герменевтики отримали розвиток у постпозитивістських концептуалізаціях науки, що розмили її відмінність від гуманітарного знання й інших пізнавальних практик. М. Малкей, наполягаючи на необхідності *соціології знання*, констатував: «Соціологи і філософи прийшли до спільного розуміння науки як інтерпретаційної діяльності, в ході якої природа фізичного світу соціально конструюється» [188, с. 167]. Такий епістемологічний інтерпретаційний релятивізм отримав підтримку і в самій науковій практиці, коли в кінці ХХ століття проявився феномен так званої *іронічної науки*, що пригадує «літературну критику в тому, що вона пропонує

точки зору, які, в кращому випадку, є цікавими і не викликають подальших коментарів. Проте вона не зосереджується на істині. Вона не може досягти емпірично підтверджених сюрпризів, які змушують вчених істотно переглядати базовий опис реальності» [330, с. 15]. *Конструктивістське запаморочення*, викликане такими концепціями, як теорія суперструн, космологічні побудови А. Лінде і теорія червоточин у Всесвіті, яку запропонував С. Хокінг, універсальна граматика Н.Хомського, теорія штучного інтелекту М. Мінського і нейрофізіологічні підходи до проблеми свідомості, теорії хаосу і самоорганізації, привели до того, що наука стала втрачати реалістичні, емпіричні критерії цінності своїх результатів, і, позбуваючись зв'язку з *досвідом*, замінювати їх «естетичними», згідно з якими цінність тотожна красі результату всередині теорії. У той час, коли Г. У. Гумбрехт шукав шляхи, які ведуть від інтерпретаційного релятивізму, що панував в гуманітаристиці, до системності наук, сама наука опинилася у владі конструктивістських підходів. Ось як констатував дослідник іронічної науки Дж. Хорган: «Наука споряджала битви проти постмодерністської ересі про те, що немає об'єктивної істини, і в результаті виявила постмодернізм у своїх стінах» [330, с. 452].

2. Епістемологічний зсув у гуманітаристиці від тотальності інтерпретації до дослідження «матеріальних факторів комунікації», який відрефлексував Г. У. Гумбрехт, має повну аналогію з інтересом до комунікативних практик, що формують наукове співтовариство, розвинувся в філософії науки під впливом концепції Куна, але бере свій початок у дискусіях про підстави квантової механіки (принцип спостерігача). Тоді було показано, що процедури комунікації належать не тільки до *передачі* отриманого досвідного знання, але і до *виникнення* цього знання. Так, Нільс Бор констатував: «Всякий аналіз можливостей і передумов людського пізнання повинен опиратися на розгляд характеру і повноти наших способів спілкування» [68, с. 509]. Але ця повнота вимагає аналізу тих чинників

спілкування, які, не входячи змістовно в знання, роблять виробництво знання можливим.

3. Апологет постмодерністської теорії науки П. Фейєрабенд, захищаючи нездоланну теоретичну навантаженість наукового факту, писав: «*пізнання* не рухається від спостереження до теорії, а завжди включає в себе обидва елементи. Досвід виникає *разом* із теоретичними припущеннями, а *не до них*, і досвід без теорії настільки ж немислимий, як і теорія без досвіду» [269, с. 310]. Проте якщо в 60-ті–80-ті роки було важливо акцентувати герменевтичні аспекти комунікації і неможливість досвіду поза теорією, то усвідомлення конструктивістського запаморочення іронічної науки повертає до рецептивних аспектів досвіду і матеріальних чинників наукової комунікації, в якій цей досвід стає значущим. Стає важливою неможливість теорії поза дослідженням. Це зумовлює другий епістемологічний зсув у філософії науки, що веде до *реалістичних* концепцій наукового знання, в яких наука представляється як істиннісна процедура, що розгортається у відповідь на *події*, а не з констатації та інтерпретації *фактів*. Цей зсув повертає до дискусій про принцип спостерігача, що лежить в основі квантової механіки, а прикладом такої реалістичної концепції може служити осмислення науки в філософії події А. Бадью [370; 371; 373]. У самій же науковій практиці фокус уваги зміщується від фундаментальних теорій, пронизаних іронічним конструктивізмом, до реалістичних проблематизацій, звернених до *найближчого* (наприклад, розвиток досліджень з астероїдної безпеки, що відповідає очікуванням «суспільства ризику»). Далі спеціально розглянемо прояв гумбрехтовських епістемологічних зсувів у розвитку нейронауки.

Звірка карт: пострадянська культурологія. 1. В середині 90-х років у пострадянському академічному просторі з'явилася так звана «культурологія». Відмовляючись від *ідеологічних* єдностей і прагнучи уявити наукові концептуалізації культури як цілісного комунікативного простору, вона стрімко пройшла через ті ж, описані Г. У. Гумбрехтом, епістемологічні зсуви. Вельми еkleктично сприйнявши настільки різні стратегії, як культурфілософія

О. Шпенглера і Н. Я. Данилевського, історична антропологія школи «Анналів» та А. Я. Гуревича, культурна антропологія в версії культурології Л. Уайта, соціологія культури П. Сорокіна, семіотика культури (зарубіжна і московсько-тартуська), нова культурологія виступила як апологія культурного різноманіття та практика інтерпретативної диверсифікації. Універсалістському пафосу герменевтики, з подолання якого починав Г. У. Гумбрехт, цілком відповідав семіотичний пафос суворої науковості в гуманітаристиці, що втілювався в «Працях зі знакових систем», що виходять у Тартуському університеті з 1964 року і трансформувалися в аксіоматику нової культурології. А саме, не дивлячись на неспівмірність сприйнятих стратегій, нове дисциплінарне поле будувалося на семіотичній установці, згідно з якою все може бути розглянуто як тексти, які передбачають інтерпретацію, кожна культура, «утворюючи іманентно замкнутий текст, глибоко відрізняється від іншої», а всі культури утворюють «єдиний текст» [169, с. 5], або *семіосферу*. Перенесення уваги з культурних самоописів на описи описів привело до панування постструктуралістських і постмодерністських практик з їх перевиробництвом самоцінних інтерпретацій та ідентичностей, що множаться.

2. Перший епістемологічний зсув у пострадянській культурології проявив себе в появі і зміцненні в ній нового дисциплінарного поля – *cultural studies*. Завдяки їй пострадянська культурологія була синхронізована із західними дослідницькими програмами. Г. У. Гумбрехт впізнає в її формуванні явище, аналогічне власним дослідженням «матеріальних факторів комунікації». Він пише, що на початку 1990-х років «поступово ставало переважаючим завдання формування нової дисциплінарної програми, названої “культурними дослідженнями”. У цих дослідженнях слід було описувати й аналізувати культурні явища та інституції, а не наділяти їх значенням» [98, с. 26]. Через *cultural studies* стався зсув від культурології тексту до культурології повсякденності і культурної історії речей і техніки, а культурологія, з її новим інтересом до тілесності, методологічно зблизилася з *культурною*

антропологією. Її філософською основою стає феноменологія тіла, що зв'язує тілесність, комунікативні практики і структури значення.

3. У 2005 році вийшла в світ книга голландського теоретика історії Ф.Р.Анкерсмита «Піднесений історичний досвід», в якій він описує трансформацію історичного знання, виходячи зі зміни в сучасній культурі, та представляє його як «рух від всеосяжних систем значення до значення, обмеженого конкретними ситуаціями і подіями» [18, с. 19]. Такий зсув призводить до перевідкриття *досвіду*, що не зводиться до *мови*, але породжує *значення*. Прагнучи подолати лінгвістичний трансценденталізм гуманітаристики, в якій «мова говорить людиною», а «суб'єкт, або автор, в кращому випадку – тільки атрибути мови» [18, с. 21], Ф. Р. Анкерсміт розвиває аналітику досвіду і суб'єкта, обумовлюючи наратологію *антропологією пам'яті*. Історію висловлює в його концепції не *факт*, не *наратив*, а *досвід-подія*, позамовний статус якої визначає його *піднесеність*, оскільки «реальність як така [...] повинна наповнювати нас жахом» [18, с. 5]. Звільняючись від того, що Ф.Ніцше назвав «в'язницею мови», Ф.Р.Анкерсміт пригадує, що «це дуже комфортна в'язниця, де завжди є газ, світло, гаряча і холодна вода, де всюди розставлені зручні крісла та приготовлене тепле ліжко», і, вийшовши з цієї в'язниці «ми стоїмо голі посеред холодного та ворожого світу без будь-якої підтримки» [18, с. 5–6]. У такій концептуалізації історії, аналогічній праці Г. У. Гумбрехта, інтерес зміщується від соціального конструювання ідентичностей до народження *суб'єктності*, що відповідає.

Концепції «піднесеного історичного досвіду» Ф. Р. Анкерсмита і «виробництва присутності» Г. У. Гумбрехта, будучи тепло прийнятими й активно обговорюваними в пострадянській культурології, стали маркерами її нового теоретичного поля. В ньому по-новому прочитується, скажімо, остання книга Ю. М. Лотмана «Культура і взрив» (1993) [171], котра концептуалізує місце випадку в культурології, або праці, присвячені культурологічній критиці актуального мистецтва поза постмодернізмом апріорі. Знаковим у такій ситуації видається збірник кінознавчих праць М.Ямпольського «Мова – тіло –

випадок» [359], назва якого виражає два епістемологічних зсуви, що мали місце в пострадянській культурології та аналогії гумбрехтівським: від мови до тілесності (від семіотики до феноменології), від тілесності до випадку (від феноменології до кайротичної теорії випадку і досвіду).

Звірка карт: богослов'я поза постмодерном. 1. Конструктивістське запаморочення досягло богословської межі у 1970-ті роки, коли на ВВС з'явилася телевізійна поп-зірка англіканського священика, настоятеля храму кембриджського Еммануель-колледжу і професора філософії релігії Дона К'юпітта, який розвивав *не-реалістичну теологію*. Виходячи з радикалізації лінгвістичного повороту, він стверджував, що не тільки реальність не відкривається, а винаходиться, але й такі означаючі, як «Бог», «Істина» і «Самість», не мають референтів та виступають тими конструктами, що дозволяють впоратися з хаосом іманентного Життя, яке розуміється як біологічно, так і соціокультурно. Трансценденталістська ідея Одкровення та пов'язані з нею традиційні релігійні ідеї не свідчать про активність Реального, але виражають лише активність і спонтанність людської креативності. Замість поминок після «смерті Бога» Дон К'юпітт запропонував святкувати екстатичну іманентність, що розгортається в безкінечних мовних іграх, які репрезентують не реальність, але необмеженість людського Бажання [406].

Близький до пророка британського богословського постмодернізму американський ліберальний богослов Марк Тейлор запропонував на початку 1980-х років запропонував проект теології як радикально нової, секулярної, пост-еклезіальної теології [482], в якій богослов'я стає розділом антропології, а філософія релігії – розділом історії культури. Їх не-реалістична позиція виявилася радикалізацією поширеної в ліберальному богослов'ї практики інтерпретації богословських проблем у контексті домінуючих гуманітарних парадигм (від поетики до політики). Прикметно, що, апологетично сприйнявши праці французьких постструктуралістів, і Дон К'юпітт, який почав писати раніше та незалежно від них у 60-ті роки, і Марк Тейлор представляють свою працю як *деконструкцію богослов'я*. Критикуючи таке

нігілістичне розуміння деконструкції, американський католицький богослов Д. Капуто запропонував проект *радикальної герменевтики*, в якому розкрив філософську роботу Ж. Дерріда 90-х років як богословське зусилля, що виводить поза межі конструктивістського запаморочення і цілком відповідне першому епістемологічному зсуву, який описав Г. У. Гумбрехт [394; 395].

2. У 2000 році Д. Капуто в «*Journal for Cultural and Religious Theory*» опублікував статтю про *гіпер-реалізм* Ж. Дерріда [396]. У ній він представив деконструкцію богослов'я не як нігілістичне й анти-реалістичне зусилля, як це впливало з досліджень Дона К'юпітта й Марка Тейлора, але, навпаки, як шлях впровадження реалізму як визнання Іншого, що вищий репрезентацій та очікувань суб'єкта. Такий реалізм не зводиться до класичних реалістичних моделей, що будуються на відповідності реальності та її репрезентацій. Він має справу «не з доказом, а зі свідченням та гостинністю, не з демонстрацією реальності, але з повагою та любов'ю до Іншого» [396, с. 55]. Такий реалізм Д. Капуто віднаходить у деконструкції Ж. Дерріда та називає гіпер-реалізмом, або реалізмом без реалізму, що відповідає його етиці поза етикою, самій етичності етики. Гіперреальний абсолютний Інший Ж. Дерріда проявляється найвиразніше в структурі майбутнього як *à venir*, як минушого, прийдешнього, грядущого, яке сприймається неможливим, тим, що не означає простої логічної суперечливості, однак, приходячи, долає справжні горизонти інтелігібельного та можливого й дивує нас.

На думку Д. Капуто, таким абсолютно Іншим є Бог, що робить зусилля Ж. Дерріда богословським: «Бог є реальнішим, тому що – найвищий, а найвищий, тому що не зводиться до мого горизонту, як Інший, безкінечно інший» [396, с. 51]. Так сприйнятий Ж. Дерріда, якого вивели із полону нігілістичного прочитання та який став постмодерністським отцем-пустельником, котрий своїми сльозами та молитвами готує шлях Іншому, що гряде, і цим виводить культуру з міражів тотальної іманентності, постав для академічного богослов'я поворотною фігурою, яка позначила подолання конструктивістської спокуси через богослов'я гостинності як відкриття

недеконструйованого (неможливе, дар, грядуще, етичне, дружба, справедливість, прощення). Деконструкція як практика диверсифікації інтерпретацій, що передбачає не закритість у тотальній текстуальності, але подолання закритості моєї власної інтерпретації в ім'я грядущого Іншого, деконструкція як практика гостинності означала для богослов'я 90-х відкриття простору, аналогічного тому, який виявив Г. У. Гумбрехт після першого епістемологічного зсуву. В цьому просторі парадигма тотальної інтерпретації була подолана через відкритість, яка антропологічно розкривається, тому, чого не досягають конструктивістські устремління, але без чого культура неможлива. Доволі близькою до такого починання виявилася феноменологія православно-аскетичної традиції, яку запропонував С. С. Хоружий і в якій текстуальний простір традиції та її інтерпретативні практики були підкорені антропологічній аналітиці аскези як умові богоспількування [333; 334].

Однак деконструктивістське богослов'я, преобразивши постмодерністську критику в працю подолання ідолів та ставши практикою підготовки до зустрічі з абсолютно Іншим, не змогло поставити запитання про немислиму щедрість і милість Іншого та про нашу здатність розпізнати його неможливий дар. Богослов'я потребувало радикалізації свідчення про досвід зустрічі з Іншим через повернення до богослов'я Одкровення, як безумовної й неможливої дії Іншого. Такий теоретичний жест, що переносить фокус із моєї гостинності на активність Іншого, що відкривається, відповідає другому епістемологічному зсуву Г. У. Гумбрехта, що виводить у простір аналітики виробництво присутності.

3. Одним із неочікуваних для Г. У. Гумбрехта наслідків його теоретичного жесту стала все частіше висловлювана підозра, що начебто він «перетворився на “релігійного мислителя”» [98, с. 145]. Для інтелектуала, що зараховує себе до «покоління 1968 року» і намагається «до більшої близькості зі світом речей та більшої інтенсивності цього контакту, ніж це дозволяє світ нашої щоденності» [98, с. 145], було дивним виявити свою спорідненість із дослідженнями британських богословів, які об'єдналися навколо книги-

манифесту «Радикальна ортодоксія» (1999) [472]. Близькість їхніх позицій очевидна: «ідея “врятувати онтологію від безумовного панування епістемології” виразно була мені до смаку, з таким проектом я міг себе ототожнити» [472, с. 146]. Виступивши проти секулярного модерністського і постмодерністського винесення за дужки Бога при обговоренні матеріальних і темпоральних реальностей тілесності й сексу, пристрасті та дружби, мистецтва й сексуальності, мови і музики, Джон Мілбанк, Кетрін Піксток та Грем Вард запропонували програму подолання хибних опозицій модерну (розум і одкровення, розум і віра, матеріалізм і спіритуалізм) через повернення до домодерної патристичної традиції, в якій актуалізуються платоністична філософія *причетності й богослов'я втілення* [472, с. 4]. Вони дорікають просвітницькому секуляризму в тому, що найбільш цінується ним самим: втілене життя, самовираження, сексуальність, естетичний досвід, людська політична спільнота, – втратило *реальність* завдяки «модерністському епістемологічному гуманізму та постмодерністському онтологічному нігілізму» [Там само]. Виходячи, як і Г. У. Гумбрехт, за межі конструктивізму, вони запропонували богословську програму причетності, в якій не богослов'я конструюється через домінуючі в культурі інтелектуальні практики, а, навпаки, всі окремі культурні сфери занурюються в богословську перспективу, яка розкривається з Одкровення та причетності до нього людини і культури. Паралельно до радикальної ортодоксії Кевін Ванхузер розгортає вражаючу богословську критику літературної теорії і герменевтики та приходить до установок, надзвичайно близьких Г. У. Гумбрехту: «Криза літератури щодо смислу тексту пов'язана з більш широкою філософською кризою реалізму, раціональності і правоти, та [...] ця криза, виражена словом “постмодернізм”, у свою чергу має виразно богословський характер» [81, с. 676]. Вихід із кризи К. Ванхузер бачить у визнанні того, що «в тексті є щось, що підлягає відновленню – присутність, що перевершує просте відображення мого обличчя» [81, с. 681], але саме це визнання можливе лише при прийнятті

богословської установки про покликання людини до спілкування як причетності присутності.

Другому епістемологічному зрушенню Г. У. Гумбрехта і пов'язаній із ним програмі «виробництва присутності» відповідає «богословський поворот у французькій феноменології». Явище, критично представлене Домініком Жаніко в 1991 році й описане ним як розкладання феноменології через її зведення до зовнішніх богословських пріоритетів у роботах Еммануеля Левінаса, Жана-Люка Маріона, Жана-Луї Крет'єна, Мішеля Анрі, викликало широку дискусію і виявило взаємну продуктивність зближення богослов'я і феноменології [446]. Серед витоків такого зближення – феноменологія Іншого Е. Левінаса і феноменологія даності й дару Ж.-Л. Маріона, що доповнюють одна одну. В обох феноменологіях суб'єктивність не автономна, а респонсивна, але якщо Е. Левінас, як і Ж. Дерріда, що прямує за ним, розвивають богословськи обґрунтовану етику гостинності, зайняту підготовкою до зустрічі з Іншим, то Ж.-Л. Маріон розвиває феноменологію даності [456] як працю пізнання і вдячного прийняття змінюючого дару Бога як люблячого Іншого.

Впізнання не-винайденого нами дару – завдання *євхаристійної герменевтики* Ж.-Л. Маріона [457], що зв'язує присутність і значення та містить, тим самим, богословсько-феноменологічний розворот програми Г.У.Гумбрехта. Цікаво, що богословська праця Ж.-Л. Маріона натхненна богослов'ям Ханса Урса фон Бальтазара, який, прагнучи подолати небезпеки антропологізації богослов'я, що приховувалися в трансцендентально-антропологічному методі Карла Ранера [226], розгорнув п'ятнадцятитомну богословську систему, побудовану навколо Одкровення, що розкривається послідовно естетично, драматично і логічно [465; 466; 467]. «Нескромній пропозиції» Г. У. Гумбрехта – перейти від аналізу значень до дослідження відношення ефектів присутності й ефектів значення та поставити естетику епіфаній перед етикою, історією і педагогікою – передувало пропозиції Бальтазара починати богословствувати з *теоестетики*, яка розкриває Славу

Божу як присутність Бога в історії, потім переходити до *теодрами*, яка описує Божу дію в світі і людські дії у відповідь на цю Присутність, і тільки потім розвивати *теологіку*, як дослідження умов людської раціональності, що прямують із теоестетики й теодрами. Ж.-Л. Маріон відновлює зусилля Г. У. фон Бальтазара в контексті нової культурної чутливості 80-х і 90-х, пропонуючи богослов'я милості і дару присутності як євхаристійну герменевтику («Бог без буття», 1982) [457] і феноменологію даності й дару («Бути даним. До феноменології даності», 1997) [456].

Близькість його починання зусиллям богословів із руху Радикальної Ортодоксії, що здивувала Г. У. Гумбрехта, була лише одним із знаків масштабного богословського повороту, що відбувається в гуманітаристиці та відповідає гумбрехтівському другому епістемологічному зрушенню. Такий поворот пов'язаний із переходом католицького і протестантського богослов'я від антропоцентричної установки, нездатної подолати конструктивістське запаморочення, до теоцентричної парадигми Одкровення і присутності Божої, що бере початок у богослов'ї Слави Божої Г. У. фон Бальтазара і мала місце в русі Радикальної Ортодоксії, тринітарній герменевтиці К. Ванхузера, євхаристійній герменевтиці Ж.-Л. Маріона.

Цікаво, що паралельний перехід має місце і в православному академічному богослов'ї, де неопатристична антропологічна аналітика аскетички (отець Іоанн Мейєндорф, С. С. Хоружий) доповнюється богослов'ям спілкування митрополита Сурозького Антонія, літургійним богослов'ям отця Олександра Шмемана, євхаристійним богослов'ям отця Миколая Афанасьєва і митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа, богослов'ям Слави Божої і поетикою хвали (С. С. Аверинцев). Слід назвати новітні роботи американських православних богословів, що присвячені православній теоестетиці як догматичному богослов'ю і включені в описуваний контекст академічного богослов'я. Перша – «The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth» (2003) Девіда Гарта [442], що сприйняв натхнення Радикальної Ортодоксії і наслідував Д. Мілбанка; друга – «God after Metaphysics. A

Theological Aesthetic» (2007) Джона Пантелеймона Манусакіса, учня Ж.-Л. Маріона [455].

Нова культурна чутливість: мить спокою і культура присутності.

Цінність своєї нескромної пропозиції про переведення фокусу гуманітаристики з ефектів значення на відносини між присутністю і значенням Г. У. Гумбрехт пояснив гранично скромно, тобто екзистенційно. Гуманітаристика, на його думку, обмежившись аналізом значень, зв'язала себе умовою дистанції, тому що «значення, ймовірно, ніколи не виникає, не виробляючи ефектів дистанції» [98, с. 137]. Постмодернізм сприйняв поетику дистанції як апологію іронії. Але дистанція не може бути абсолютною цінністю, тому що життя неповне без інтенсивного спокою присутності, хоча «інтенсивне прагнення бути і перебувати тут, непроникно для ефектів дистанції» [98, с. 137]. Потрапити в інтенсивний спокій присутності можна через позбавлення від «загальної мобілізації», як залучення в зовнішню «динаміку “суспільства”»: «Під час побачень і зустрічей ми залишаємося “доступні” [...] для ділових дзвінків» [98, с. 139]. Таке завдання позбавлення від загальної мобілізації і досягнення гайдеггерівської відстороненості як спокою і пильності одночасно виявляється і основним екзистенціальним мотивом концепції Г. У. Гумбрехта. Вся програма дослідження «виробництва присутності» як стратегія нової гуманітаристики повинна слугувати цьому завданню досягнення «миті спокою». Окрім того, важливо, що книга-маніфест не є критичним памфлетом, але включає щось «стверджувальне»: «Критичність завжди має на увазі, що на порядку денному стоять ті чи інші перетворення (і в цьому немає нічого поганого!), тоді як увага до світу речей швидше приходиться із бажанням знайти “мить спокою”» [98, с. 142]. Однак запропоноване зведення біографічних і академічних карт свідчить, не заперечуючи екзистенційну значимість, і про іншу важливу сторону концепції Г. У. Гумбрехта. Вона, безумовно, міститься у просторі культурної діагностики і описує не просто нову гуманітаристику, але нову культурну чутливість як повернення «культури присутності» після чотирьохсотрічного

домінування «культури значення». Зрозуміло, мова йде про «ідеальні типи» в дусі Макса Вебера, а не про історичні типи в чистому вигляді, проте в середньовіччі домінувала культура присутності, а починаючи з раннього Нового Часу – культура значення. Одинадцять опозицій [98, с. 86–92], які запропонував Г. У. Гумбрехт, стають не просто вступом до історії тяжби про присутність, але й інструментарієм для нової діагностики:

- 1) культура присутності є культурою *тіла*, культура значення з панівною суб'єкт-об'єктної парадигмою є культурою *духу* або *свідомості*;
- 2) *тіло включене* в світ та володіє внутрішнім смислом, *дух* як суб'єкт *ексцентричний* до світу;
- 3) в культурі присутності знання відверте та є результатом *саморозкриття світу* (як дару, а не зусилля людини), в культурі значення знання є результатом *активності суб'єкта, який тлумачить*;
- 4) культура присутності розгортається навколо *речі* як єдності субстанції і форми, культура значення – навколо знака як єдності означуючого і означуваного;
- 5) культура присутності співвідносить людину з космосом і його *преображенням*, в якому людина не автор, а співпрацівник, для культури значення важливий автономний людський активізм і *перетворення* світу стає головним покликанням;
- 6) *простір* як місця, що зайняті тілами, а *час* як атрибут свідомості;
- 7) *насилля* як зайняття простору тілами й *влада* як відкладання актуального насильства;
- 8) в культурі присутності подія є *вражаючим* розривом континуальності, в культурі значення подія – *дивовижне* як ефект несподіваності, що зводиться до цінності інновації;
- 9) *карнавал* тілесності та *гра/вигадка* як робота мотивів і значень;

- 10) *євхаристія*, в якій «виробляється реальна присутність Бога» і *парламент*, у якому рішення ухвалюється не стільки фізичною присутністю парламентаріїв, але «інтелектуальною гідністю поглядів і аргументів, що змагаються»;
- 11) пов'язана з розрізненням євхаристії і парламенту опозиція платонівського реалізму *інтенсивності* присутності, що квантифікується, в культурі присутності й логічної неквантифікованості реального в культурі значення.

Цікавим чином пострадянська культурна чутливість впізнавана в діагностиці Г. У. Гумбрехта так само, як і європейська, і американська. Академічна географія вже не *розділяє* гуманітаристику. Нові опозиції проводять *універсальні розрізнення*, що дають місце новому «інтелектуальному середовищу», що шукає не парадигматичне домінування, а «виробництво присутності», як у науці, так і в освіті.

Наука і культура присутності: випадок нейронауки. На початку ХХ століття, коли здавалося, що відповіді на основні питання про природу світу вже отримані, залишалося одне, «дитяче питання» про те, звідки беруться діти, і на нього не було і натяку розумної відповіді. З 1904 року, коли Т.Морган приступив до вивчення хромосом дрозофіл у своїй Flyroom, і до 1953 року, коли Ф. Крик і Д. Вілсон розшифрували структуру ДНК, таку відповідь було одержано, що змінило людську цивілізацію. Сьогодні, на початку ХХІ століття, наука опинилася в подібному становищі у відношенні до іншого «дитячого» питання: кожен знає, що свідомість і мислення пов'язані з мозком, але немає і натяку на відповідь про те, як саме вони пов'язані. Історія з генетикою в ХХ столітті вселяє надію, що і ключове питання нейронауки не залишиться у відчайдушній нерозв'язаності, але перетвориться в основний лейтмотив сучасної науки. Цікаво, що між цими історіями є не тільки паралель, але й персоніфікований зв'язок. Ф. Крик, чий інтуїції про ДНК, РНК і генетичний код здійснили вирішальний внесок у генетичну революцію, виявився і піонером нейронаукового прориву, коли в 1976 році почав свої

дослідження «нервових корелятив» свідомості [405]. Нейронаука перебуває сьогодні в парадоксальному становищі. З одного боку, починаючи з Нобелівської премії 1906 року, яку вручили Сантьяго Рамон-і-Кахалю за його нейронну доктрину, отримані неймовірні результати в дослідженнях мозку, а проблема свідомості та її нейрокорелятивів у 90-х роках ХХ століття виявилася в центрі досліджень у когнітивній науці. З іншого боку, сьогодні не існує жодної зв'язної концепції вкоріненості свідомості в мозку. Російська дослідниця М.Фалікман завершує свій огляд розвитку когнітивної науки такою констатацією: «Поки що швидкості приросту наукового знання в різних сферах когнітивної науки можна тільки позаздрити, але до загальної картини функціонування людського розуму, мабуть, настільки ж далеко, як і півстоліття тому, на перших етапах становлення цієї наукової сфери» [268, с. 16]. Ми опинилися на порозі нейронної революції, і не дивлячись на те, що наші роздуми не можуть не бути попередніми, очевидно, що розвиток нейронауки змінить всі карти сучасного знання. У цій історії діалог вчених і богословів, що розвивається в просторі нової культурної чутливості «виробництва присутності», може виявитися вкрай продуктивним.

Якщо проаналізувати шлях, пройдений нейронаукою за останні півстоліття, то можна виділити зміну трьох домінуючих метафор мозку, котрі задавали концептуальні поля нового знання. На початку мозок представлявся як *комп'ютер* в інформаційному підході [392], потім у 80-ті – як швейцарський ніж із безліччю лез у модульному підході [430], і нарешті в 90-ті – як мережа у коннекціоністському підході [469].

Перша метафора породила інформаційну модель, у якій мозок досліджувався в межах теорії зв'язку К. Шеннона і теорії управління Д. фон Неймана, який вперше порівняв мислення з програмним забезпеченням *software*, здатним функціонувати на різних матеріальних носіях *hardware*. В межах цієї моделі людину «елегантно» визначив англійський богослов Д. Полкінхорн як «комп'ютер із м'яса», а дослідження мали радикально семіотичний характер.

Друга метафора долала труднощі інформаційного трансценденталізму, що зводив мислення до обробки інформації, і породжувала інтерес до несеміотичних факторів семіотичних процесів, досліджуючи генетично визначені модульні кореляти когнітивних процесів. Сама мова в його рамках була представлена і досліджена як один із модулів, і це привело до успіхів лінгвістичного підходу Н. Хомського [402].

Третій підхід, який поставив у центр уваги нейромережу і використовує її в якості метафори мислення як продукту відношення, зв'язку, комунікації не тільки всередині мозку, а й в інтерсуб'єктивній мережі, остаточно підпорядкував мову прагматиці зв'язку та її втіленості й *антропологізував* нейронауку. М. Фалікман цікаво охарактеризувала таку зміну підходів: «Основним вектором у розвитку сучасної когнітивної науки можна вважати її повернення від абстрактної “системи переробки інформації” назад до людини – істоти, що наділена фізичним тілом із певними анатомічними і фізіологічними особливостями, має певні потреби, відчуває емоції, нарешті, включеної в соціум і такої, що в безперервній взаємодії з іншими людьми, а також розвивається в цій взаємодії» [268, с. 15].

Придивімося уважніше до цього «повернення». Справді, паралель між епістемологічними зрушеннями Г. У. Гумбрехта і зміною метафоричних полів у нейронауці з її переходами від інформаційної моделі до модульної і від модульної до коннекціоністської очевидна і свідчить про те, що динаміка нейронауки не є лише наслідком розвитку її внутрішньої проблематики, але швидше за все виражає зміну загальної *культурної чутливості*, що виявляється у всіх культурних сферах і впливає, зокрема, і на діалог науки і богослов'я. Те, що в розвитку нейронауки діагностується як перехід від інформаційної системи до людини, не є поверненням до модерністського антропоцентризму, але репрезентує собою більш глибокий поворот від конструктивістського методу до дослідження кореляцій між ефектами значення, що розгортаються в когнітивній сфері, та ефектами присутності, пов'язаними з відкритістю мозку подіям зустрічі з активним Іншим.

Описані епістемологічні зрушення не повертають до кращого розуміння індивідуальних властивостей мозку і мислення, але розвертають до вивчення актуалізації цих властивостей через *відповідь присутності в події зустрічі*, а не через автономну активність суб'єкта. Така фундаментальна установка коннекціоністської моделі в нейронауці, проте дивно, що і в богослов'ї проявляється аналогічний поворот від антропоцентричної установки, нездатної подолати конструктивістське запаморочення, до теоцентричної парадигми Одкровення і присутності Божої, що бере початок у богослов'ї Слави Божої Г. У. фон Бальтазара і має місце в русі Радикальної Ортодоксії, тринітарній герменевтиці К. Ванхузера, євхаристійній герменевтиці Ж.-Л. Маріона.

Завдяки теоретичній пропозиції Г. У. Гумбрехта стає зрозумілим, що цей поворот не є наслідком розрізнених дослідницьких практик, але свідчить про тектонічні зсуви в самій культурі, яка перевідкриває в собі риси культури присутності, що споріднюють її з середньовічною християнською культурою. Наш час – це час повернення культури присутності. І саме її установки стають визначальними гіпотезами в актуальному діалозі нейронауки і богослов'я, куди православне богослов'я входить зі своєю історією, своїми концептуалізаціями і своїми надіями, прислухаючись і дивуючись сучасним науковим результатам, відповідаючи на них і ставлячи питання, виходячи з власних традиційних практик.

Важливо зауважити, що описаний вище поворот до культури присутності після життя в агресивних утопічних просторах, що представляють собою крайню форму культури значення, відбувся і в православному богослов'ї. У ньому вже були виділені гумбрехтовські епістемологічні зсуви: спочатку після війни відбувся перехід від великих догматичних систем, таких як софіологія отця Сергія Булгакова, до досліджень умов спілкування з Богом і людиною в формі неопатристичної антропологічної аналітики аскетички (отець Іоанн Мейєндорф, С. С. Хоружий), а потім все яскравіше стала

проявлятися третя лінія – богослов'я спілкування, що й задало контури сучасного православного богослов'я.

Біля витоків богослов'я спілкування можна виділити богослов'я зустрічі митрополита Суразького Антонія, літургійне богослов'я отця Олександра Шмемана, євхаристійне богослов'я отця Миколая Афанасьєва, богослов'я Слави Божої і поезику хвали С. С. Аверинцева. Найбільш розвиненою формою богослов'я спілкування є богослов'я митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа, але слід назвати і новітні роботи американських православних богословів Д. Гарта і отця Джона Пантелеймона Манусакіса, присвячені православній *теоестетиці* як догматичному богослов'ю [442; 455].

Богослов'я спілкування виходить не з досвіду епістемологічних матриць богопізнання, але з практик богоспілкування. Для нього вихідною точкою є подія зустрічі людини з Богом, з якого народжується богоспілкування, що служить підставою для будь-якої зустрічі й спілкування людей один з одним і з творінням. Пізнавальне ставлення, вся когнітивна сфера досвіду розглядається в ньому в горизонті комунікації, що є фундаментальною умовою коннекціоністського підходу в нейронауці. Основою самого богоспілкування виступає догмат про Святу Трійцю, що розкривається через інтуїцію спілкування. Так, у митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа знаходимо такий богословський висновок: «Буття Бога співвідносне: неможливо говорити про буття Бога поза поняттям спілкування». Або ще інше його міркування: «Поза спілкуванням у божественній сутності, “Бога загалом”, немає онтологічного змісту, немає реального буття» [135, с. 11].

З інтуїції спілкування випливає особистісна онтологія, що лежить в основі і христології, і пневматології, і еклезіології, і, нарешті, *антропології*. За митрополитом Іоанном, вона заснована на двох висновках: «а) Істинне буття поза спілкуванням неможливе. Ніщо не існує як “індивідуальність”, дана сама по собі [...] б) Спілкування, що виходить не від “іпостасі”, тобто конкретної

вільної особистості, і не спрямоване до “іпостасей” – конкретних вільних особистостей, не є образом Божого буття. Особистість не здатна існувати без спілкування; при цьому є неприйнятною жодна форма спілкування, якщо в ній особистість ігнорується або придушується» [135, с. 12]. Саме ці умови визначають простір продуктивного діалогу православного богослов'я з нейронаукою, що відповідає теоретичному простору культури присутності.

Одним із тематичних вузлів такого діалогу, що дозволяє діагностувати і вирішувати одну з фундаментальних труднощів сучасної цивілізації, є *культура емпатії – співчуття*, поставлена під питання у постмодерністській культурі як культурі підозри, в якій зі страху бути суб'єктивним і нетверезим у вихованні виходять з іронічної дистанції, в якій холод нечуттєвості ототожнюється з об'єктивністю. Заперечення цьому занадто сталому постмодерністському забобону, що прирікає людину поміщати себе в центрі судження, а не на периферії співчуття, коли Інший центрує мій світ, було виявлено в нейрофізіологічних дослідженнях, коли на початку 90-х років Джакомо Ріццолатті відкрив існування так званих *дзеркальних нейронів* [239]: нейронів, які однаково збуджуються і при переживанні будь-яких дій, і при спостереженні за тим, як ті ж дії виконує інший. Саме з існуванням дзеркальних нейронів пов'язана людська здатність до *поділу досвіду*, від поділу емоцій до розуміння дій, а також сама можливість мови і мислення з розділеними, узгодженими судженнями [225]. Виявилось, що для того, щоб сильно мислити, потрібно вміти співчувати. Виховання співчуття, а не утримання від співчуття, лежить в основі виховання здатності судження, що перебуває в центрі і освіти, і переговорів, громадських і політичних.

Жан Ваньє стверджував, прагнучи висловити суть християнської пропозиції світу і свого служіння, що людяними нас робить саме ніжність, пов'язана зі співчуттям і дорослою відповідальністю: «Ніжність всередині всіх речей. Вона – протилежність насилля. Насиллю протиставляється «не “ненасилля”, а ніжність. І вона неможлива без співчуття як здатності страждати разом з іншим, розділити з ним одну долю. Страждання невіддільне

від щастя. Бути дорослим значить бути ніжним, бути вразливим у світі. Ніжність проявляється в дотику до серця іншого, в тому, як ми на нього дивимося, як слухаємо. Немає ні звеличування, ні приниження, але є людське братерство» [82, с. 14]. Цьому суголосні слова анонімного російського монаха початку ХХ століття з Валааму, який говорив, що «монах – це людина, яка від співчуття плаче і молиться за весь світ» [21, с. 79]. Цивілізаційні наслідки такого зсуву в розумінні емпатії, що містяться в спільному свідченні нейронауки і богослов'я про ніжність, що лежить у глибині світу, будуть розглянуті в подальшому, але тут слід зазначити, що актуалізація цієї проблематики є найяскравішим виявом культури присутності після домінування постмодерністської культури іронії і підозри.

1.3 Постатеїстична релігійна чутливість у культурі присутності та академічне богослов'я

«Мінімальна релігія» і «постатеїстична духовність». У 1999 році вийшла книга «Російський постмодернізм: нові перспективи пост–радянської культури» [416], в якій Михаїл Епштейн представив два своїх тексти – «Мінімальна релігія» (1982) та «Постатеїзм: від апофатичного богослов'я до “мінімальної релігії”», які були розділені сімнадцятьма роками і містили нарис поетики постатеїстичної духовності. Перший текст описує нову релігійну чутливість пізньорадянської культури, що проростала з масового атеїзму, і «маніфестує» її богословські контури. Другий – пропонує її історико-культурну реконструкцію, поєднуючи апофатичну лінію російської культури з постмодерністським прочитанням релігійного «безсвідомого» радянського атеїзму та постатеїстичної «мінімальної релігії» 80-х–90-х років, що розгорталася з нього.

М. Епштейн намагається показати, що «російський постатеїстичний досвід цінний не тільки тому, що він може бути співвіднесений з певними постмодерністськими богословськими роздумами, які підривають

представимість Бога, але також і тому, що він веде поза межі концептуального каркасу постмодернізму». Або ось інше міркування дослідника: «Через такий феномен як мінімальна релігія, російська культура дозволяє подивитися на нову, пост-постмодерністську перспективу духовності, що очікується трагічним досвідом атеїзму, “цією пільмою над обличчям безодні”» [416, с. 387–388].

У нашому дисертаційному дослідженні розглянемо запропонований опис феномену «постатеїстичної духовності» як «мінімальної, або бідної релігії» та проаналізуємо її *постмодерністську* інтерпретацію М.Епштейна в нарисі «мінімального богослов'я», для того, щоб окреслити контури іншої богословської поетики, яка подолала постмодерністський каркас при інтерпретації релігійної чутливості (*sensibility*) постатеїстичної культури в контексті культури присутності.

Феномен «мінімальної релігії». У постатеїстичному суспільстві, в якому віруючі в основному ідентифікують себе з традиційними конфесіями, а неоязичники й атеїсти становлять виразну меншість, феномен «мінімальної релігії» характеризує релігійність соціологічної більшості, яка залишила атеїзм, але не зв'язала себе з існуючими духовними традиціями. «Її “мінімальність” майже виключає формування догми або ритуалу і може бути ідентифікована лише як внутрішній імпульс, стан духу, або схильність розуму [...] Це релігія без чину служіння, без священних книг або специфічних ритуалів [...] Ці люди можуть бути охарактеризовані як “бідні віруючі”, які не вписані в жодний конкретний порядок конвенціональних релігійних практик. Вони належать “релігії” як такій, без подальших визначень і кваліфікацій» [416, с. 381]. Подібність такого роду чутливості з західною релігійною чутливістю, яка переживає процеси секуляризації як інституційну і конфесійну кризу, зовсім не означає тотожності. Між ними – досвід масового атеїзму як граничної точки процесу секуляризації, яка західною релігійністю сприймається як фіналістська: «Ця постатеїстична духовність історично безпрецедентна, як і феномен масового атеїзму, який їй передуює та її

обумовлює» [416, с. 379]. Якщо західна секулярна релігійність завершує тривалий процес секуляризації, то «мінімальна релігія» розпочинає новий цикл релігійної історії. «Мінімальна релігія» – релігія після смерті Бога або релігія, яка вимагає, згідно М. Епштейна, для свого осмислення «богослов'я воскресіння». Таке богослов'я передбачає «теїстичну експлікацію й асиміляцію атеїзму, а не тільки повернення до передатеїстичної позиції» [416, с. 164]. Пропонуючи богословське прочитання радянського атеїзму, Епштейн тим самим задає інтерпретацію і «мінімальної релігії», і пов'язаної з нею поетики «постатеїстичної духовності».

«Мінімальна релігія»: богословська інтерпретація.

1. *Атеїзм як межа апофатики.* Розпочинаючи власне богословське осмислення атеїзму, Епштейн пропонує його російську внутрішню генеалогію: «репресія релігійної свідомості не була здійснена тільки ззовні, зовнішньою силою. Ця репресія була вкорінена в самому серці релігійної та богословської традиції, що панувала в Східному Християнстві й особливо в Росії» [416, с. 347]. В якості такої внутрішньої сили впізнана традиція апофатичного, або негативного богослов'я, яка, на думку М. Епштейна, починає з того, що Бог не може бути представлений ні образом, ні ім'ям, адже Він більше всіх визначень, а закінчує анти-богослов'ям, що забороняє будь-який дискурсивний виклад віри. Богослов відзначає: «Бог винесений поза межі знання як такого, і все предикати буття, зараховані до опису Бога, скасовані. Ця темна і нездорова сторона апофатики була частиною російського богослов'я протягом усієї його історії» [416, с.351]. Далі його міркування такі: «Парадокс полягає в тому факті, що апофатика містить у собі зерна атеїзму, а атеїзм зберігає зерно апофатики» [416, с. 355]. З такою генеалогією можна погодитися, підкресливши, що атеїзм є граничним феноменом, саме «темною і нездоровою стороною апофатики», а тому передбачає момент апостасії, а не тільки *логічну* межу.

Можна дорікнути М. Епштейна в історіософській абсолютизації цієї логіки, в результаті чого у нього апофатика вступає в конфлікт із богослов'ям

втілення, замість того щоб бути умовою цього богослов'я. Якщо я знаю, що Бог непредставимий і неописуваний, то можу або відмовитися від спроб спілкування з Ним, оскільки поза образів і слів я не можу цього робити, або, вдавшись до інтелектуальної практики апофатики і користуючись запереченнями образів і слів, опинитися в місці без уявлень, де можлива зустріч із живим Богом. Перший вибір веде до агностицизму і, остаточно, до атеїзму. Другий – до зустрічі, яка обопільна і передбачає Божу дію, що виражається в богослов'ї втілення. Так, апофатика не зводиться лише до критики уявлень про Бога. Вона надихається тим, що можна практично, дослідно подолати ці уявлення, що відділяють від Бога, аби зустріти Бога живого, що занурює в мовчання.

2. *Атеїзм: богопокинутість і відчуження.* Якщо атеїзм маніфестує себе ніцшеанським «Бог помер», то постатеїзм пов'язаний із богословським переосмисленням відсутності Бога і відчуження: «Постатеїзм сприймає це “зникнення” Бога, але інтерпретує його як знак Його автентичності швидше, ніж свідчення Його відсутність» [416, с. 165]. Відсутність Бога не означає Його не-існування, але Його мовчання.

Про подібне розуміння атеїстичного досвіду писав, наприклад, митрополит Сурожський Антоній: «Той факт, що Бог може зробити для нас Своєю присутність явною або залишити нас із почуттям Своєї відсутності, вже є частиною живих, реальних відносин» [369, с. 2]. Ми переживаємо досвід богопокинутості з різних причин: або через нашу неготовність до справжньої зустрічі з Богом, або через Божу милість, оскільки зустріч із Ним – завжди суд. М. Епштейн пропонує таку інтерпретацію: «У постатеїстичну еру ми почали розуміти, що Боже мовчання є шлях Його слухання нас, Його уваги до наших слів [...] Мінімальній релігії нічого сказати з боку Бога, але вона відкрита й усвідомлює Боже слухання. Перед обличчям цього слухання, вона не говорить про Бога, вона говорить Богові» [416, с. 169–170]. «Мінімальна релігія» починається з Авраамової вимоги ходити перед Богом, або ж в інтерпретації митрополита Антонія можна подати так: «ми повертаємося до Бога, не

наважуючись підійти ближче, знаючи, що, якщо ми зустрінемо Його занадто рано, перш ніж Його благодать допоможе нам зустріти Його, – зустріч буде судом» [369, с. 7]. Боговідсутність або відчуження Божественного і Людського, що становлять суть атеїзму, тепер переживаються як умови для можливої зустрічі з Богом: «Можливо, це час зрозуміти, що відчуження не є тільки виною або прокляттям людини, але й формою суду над нею, формою її підготовки до зустрічі з Богом» [416, с. 365]. Відчуження тепер означає те, що Бог є радикально Іншим, легітимізуючи всяку Інакшість і відкритість їй як умову постатеїстичної культури. Саме легітимація інакшості лежить в основі поетики «мінімальної релігії», яка уникає уніфікуючих стратегій, оскільки Бог є абсолютно Інший, і апофатично долає сприйняття культурної багатоманітності як пантеїзму.

3. *Поетика постатеїзму: плюральність унікального, теоморфізм, ангелізм.* Описуючи феномен «мінімальної релігії», М. Епштейн виділяє окремі принципи її поетики, які виявляють постмодерністське прочитання феномену.

Плюральність унікального. Дослідник відзначає: «Мінімальне богослов'я, проте, сторониться пантеїстичних припущень. Бог не є в усьому, але в кожній речі, в самій таковості речі. Він є в тому, що розрізняє одну річ від іншої. Бог не є в континуальності речей, але в їх дискретності. У відокремленості однієї речі від іншої, у схоплюванні її унікальності у всесвіті ми відкриваємо її богословський аспект, її подобу Богові» [416, с. 168]. Цю постмодерністську апологію відмінності слід доповнити патристичним принципом, що сягає святого Максима Сповідника й описана митрополитом Пергамським Іоанном Зізіуласом: «оскільки відмінність стає поділом, відмінна особливість стає віддаленням, дистанцією» [134, с. 3].

Бог творив світ, розрізняючи, а ми ж гріхом, зі страху перед Іншим, розділяємося згідно з нашими відмінностям. Відмінності та унікальність – від Бога, розділеність – від гріха. Але постмодерністська апологія розрізнення не може уникнути поділу і дистанціювання. Як підкреслює М. Епштейн,

визнаючи відмінності, постмодернізм іронічно підтримує «релятивістську індиферентність до різних традицій і цінностей» [416, с. 388]. Зрештою, іронія – внутрішня дистанція. Примирення з Богом як з Іншим та іншими здійснюється не дистанціюванням, але подоланням розділень у справжньому спілкуванні, що зберігає відмінності і долає страх Чужого.

Теоморфізм як «інакшість» у культурі. «Мінімальна релігія» співвідносить себе з культурою, яка «релігійна в тому сенсі, що звернена виключно до Інакшості як такої» [416, с. 369]. Така культура вже не теоцентрична, як середньовіччя, і не антропоцентрична, як модерн, але теоморфна: «Хоча Бог все ще не тут, Його місце залишається порожнім у людській свідомості і взяте для різних форм Іншого, таких як мова, нація, технологія і природа, які теоморфні у тому ступені, що Бог є перший і останній Інший» [416, с. 371]. У такій культурі будь-які уявлення долаються в очікуванні непередставимого Іншого. У відсутності Бога Його місце займає *символічне інше* культури (мова, несвідоме).

Але чи не доречно тут згадати лаканівську аналітику Іншості, на яку посилається М. Епштейн, щоб поставити запитання, яке тривожить: долаючи уявлення й образи для іншого, чи не підміняємо ми реального Іншого, божественне реальне, *символічним іншим* культури? Чи не слід визнати, слідом за С. Жижеком, що «"Я насправді не вірю в це, але це лише частина моєї культури" по суті є домінуючим модусом дезавуайованої / вигнаної віри нашого часу» [491, с. 7]? І тоді «"не фундаменталістське" розуміння "культури", що відрізняється від "реальних" релігії, мистецтва тощо, є в самій своїй суті іменуванням для поля дезавуайованих/вигнаних вірувань – "культура" є ім'ям для тих речей, які ми практикуємо без реальної віри в них, без "прийняття їх серйозно"» [Там само]. Чи не означає постмодерністська релігійність віддаленого і слухаючого Бога лише культурне визнання символічного іншого, яке приховує від нас Реального Бога, до спілкування з яким ми не поспішаємо, зберігаючи іронічну дистанцію? Визнаючи Бога радикально Іншим, чи не обмежуємо ми Його сферою символічного?

Ангелізм як постмодерністська релігія. Однією з чудових демонстрацій постатеїстичного теоморфізму сучасної культури є поява ангела як її ключового образу, який М. Епштейн інтерпретує в постмодерністському ключі: «Ангел репрезентує чисту форму Божої присутності у відсутності самого Бога. Ангел є своєрідною формою Божественного, що відчужена від Бога і людини, прогулюється в таємничому роздоллі між небом і землею[...] У сучасній свідомості ангел з'являється як “інший”, абсолютний “подорожній”, чистий знак відмінності» [416, с. 372].

«Феномен ангелів без Бога, посланників без Послання» [416, с. 377], безумовно, становить яскравий приклад постмодерністської релігійності, що мислить себе через *іронічне дистанціювання* до безмовного Бога. Проте чи не є він у той же самий час тугою за реальною Присутністю, такою близькою, коли дистанція не спасительна, і справа не в посланні, а в дотику самого посланця, що закликає до спілкування, в якому Інший може стати Ближнім?

«Мінімальна релігія» в культурі присутності. Отож, М. Епштейн, описуючи постатеїстичну релігійність, представив вражаючий нарис теорії «мінімальної релігії», головними лініями аргументації якої є наступні: апофатичне прочитання атеїзму, демонстрація теоморфізму сучасної культури, яка будує себе через визнання фігури Іншого і Бога як радикально Іншого, виділення ангелізму як характерної маніфестації «мінімальної релігії» в такій культурі. Хоча ця теорія передбачала демонстрацію незвідності «постатеїстичної духовності» до постмодерністської інтерпретації, проте запропоноване прочитання суворо слідує її класичним установкам:

1) *постмодерністській апофатиці*, сприйнятій як виявлення *непредставимості* Іншого, яке визначається толерантним визнанням Іншого в його іншості;

2) *радикальної іронії* як внутрішньої дистанції до Іншого, що створює простір свободи, а й породжує ангелічність заповнюючих цю дистанцію сутностей.

Запропоноване «мінімальне богослов'я» не включає в себе *спілкування* з Богом як Іншим, а тому і з іншими. Кращою соціологічною моделлю, відповідною до такого богослов'я, є «індивідуалізоване суспільство» З. Баумана «публічною сферою», що руйнується або зруйнована у випадку тоталітарного суспільства, [51; 253]. Визнання Іншого неповне без пошуків умов справжнього, конструктивного спілкування. «Мінімальна релігія» як відкритість Богові як Іншому включає в себе і комунікативні виміри, до яких оптика постмодерністської апофатики нечутлива. Спробуємо окреслити принципи іншої поетики, що виражає ці вимірювання.

Апофатика і богослов'я вразливості. М. Епштейн наполягає на тому, що «нове середньовіччя культивує богослов'я відчуження в нових модусах імперсонального» [416, с. 364]. Апофатика істотно пов'язана з витісненням віри в несвідоме, а тому вона звернена до імперсонального. Таке трактування апофатики не відповідає християнському, персонологічному розумінню її як інтелектуальної практики розкриття особистості назустріч Богові як Іншій особистості через образи і уявлення. Справді, ніщо так не відокремлює особистості одну від іншої, як уявлення один про одного, але суб'єкт, що вирішує апофатично подолати уявлення, не тільки не позбавляється особистісності, але і знаходить її у зустрічі з Іншим.

Особистісність конструюється вільною рішучістю до зустрічі, яка відкриває іншу, *динамічну апофатику*, не задовольняється постмодерністською констатацією непередставимого Бога, але шукає місця поза уявленнями, де Бог, як особистість, може зустріти мене. Така апофатика, яка виступає як *умова* особистісної зустрічі, може бути названа *богослов'ям вразливості*, яке бачить свою мету в духовному подоланні невразливості і закритості атомарного, безособистісного, індивідуалізованого існування.

«Мінімальна релігія» включає в себе обидві апофатики і являє собою не просто логічне подолання атеїзму, але й свободу вийти назустріч Іншому, стати вразливим перед ним, прийняти вимогу солідарності або обмежитися констатацією іншості й толерантним визнанням Іншого. «Мінімальна релігія»

не знімає свободи, рішучості й праці зустрічі як умови справжнього спілкування. Культура присутності, або «нове середньовіччя», згідно М.Епштейна, визначається цією здатністю вдячного визнання присутності Іншого і готовності до відповіді – відповідальності як суб'єктивного, особистісного начала цієї культури

Теоморфізм і утопічна поетика рани. «Мінімальна релігія» є не просто констатація Бога як Іншого, але й очікуванням зустрічі з Ним. Парадокс цього очікування полягає в тому, що воно є очікуванням неможливого, не-очікуваного. Його вираженням може бути визнана деконструкція Ж. Дерріда, яка, згідно з Д. Капуто, «подібно негативному богослов'ю, [...] народжується з сюрпризу, з перекинутості *toutautre*, зовсім іншим, про якого не знає, як не сказати» [394, с. 3]. Мислитель також робить висновок: «Деконструкція є пристрасною і молитвою про неможливе, захистом неможливого від критики, благанням про досвід неможливого, який тільки і є реальним досвідом, перемішаним з релігійною пристрасною» [394, с. xx].

Але те, що «неможливо людям, можливо Богові» (Лк. 18:27), те, що очікується як неможливе, як місце, якого немає, або *утопія*, відкривається як рана реального, що долає *образне* й *символічне* інше. Теоморфізм культури, що вибудовує себе навколо досвіду Іншого, повинен включати в себе не тільки апофатичні заміщення, але й утопічну поетику рани, яку залишає реальний Інший, поетику розриву в місці Присутності. Культура присутності як туга про реальне, як дослідження місця в пошуках недоречного – неминуче утопічна.

Якщо культура модерну була культурою утопічного конструктивізму і реальність відступала перед його проектуючим насильством, то постмодерністська культура, будучи культурою радикальної дистанції і спасительної іронії, що зводиться навколо свободи, що притісняється, теж не наблизилася до реального. І та, й інша знайшли себе в контексті культури значення, виключивши реальне. Завдяки утопічному проекту, а потім іронії, реальність відступила, залишивши після себе симулякри, віртуальність, нескінченні файли культурної еkleктики.

Реальність – найближче справжнє, і її повернення можливе лише з досвіду рани, всередині якого дистанція неможлива. Простір нової культури присутності, вільний від влади проекту і звернений до естетики вразливості, розгортається з рани реальності. Якщо модерн підпорядковував зримо конституюючому слову, а постмодерн став культурою візуального, то нова культура зводить себе навколо тактильної метафорики рани.

Симулякри і сліди зводяться до рани, віртуальність – до тілесності, колаж – до поверхні, покритої подряпинами, синцями, зарубками, щербинами і тріщинами та пам'ятає про дотик реальності. Так, культура присутності, споріднена з «мінімальною релігією», знаходить своє вираження не стільки в постмодерністському теоморфізмі, скільки в поезиці утопічного реалізму євхаристійної антропології, відкритої до богослов'я спілкування, втілення і воскресіння.

Культура присутності і богослов'я в університеті. Постатеїстична культура присутності включає в себе і потребу в поверненні богослов'я в академічний простір у контексті нової культурної чутливості. У постмодерністській культурі доля університетського богослов'я вчитується в роздуми про «кінець університету і богослов'я», а той, у свою чергу, вже цілком звично вбудовується в апокаліптичний ряд «кінця релігії», «кінця історії», «кінця метафізики, науки і мистецтва» і врешті-решт – «кінця людини». Кожен із них пригадує честертонівський «Радісний сон» про зустріч із Різдвяним Дідом, який твердо знає, що він помирає, але пережив у своїй слабкості і Діккенса, і короля Якова, і змусив зрозуміти просте: «Ви ніколи не помрете» [339, с. 101–103].

Особливо чітко це «ніколи» і цей «похорон» розкриваються в постатеїстичному просторі, де секуляризація цілком раціонально дійшла до войовничого безбожництва, публічна сфера і громадянське суспільство – зруйновані, а богослов'я, так і не увійшовши в корпус університетського дореволюційного знання, виявилось витісненим із культурного простору як такого. І якщо західне богослов'я «запечатало» ці фіналістські тривоги в

формулу «богослов'я смерті Бога», то досвід постатеїстичного суспільства свідчить про своєчасність «богослов'я воскресіння», що народжується подивом перед крихким дивом присутності Іншого, що оновлюється. Тут пригадуються слова Другого Послання апостола Павла до Коринтян: «Як незнані, та познані, як умираючі, та ось ми живі; як карані, та не забиті» (2 Кор. 6:9). Ці апостольські слова точно відповідають сьогоднішній ситуації культури присутності і пригадують про недоречність радикальної постмодерністської апокаліптики, але, з іншого боку, не дають підстав і для тріумфалізму, що абсолютизує колишній, до-тоталітарний досвід церковно-державної «симфонії» та ігнорує не тільки етичний пафос нової культурної апокаліптики, але й живильний досвід мучеництва і розсіяння. Духовним контекстом богословських роздумів про нове місце Церкви в суспільстві та в університеті, як у його освітньому осередку, може бути та подяка, про яку написав митрополит Пергамський Іоанн Зізіулас: «У Православній Церкві є багато причин для того, щоб дякувати Богові. Ми ніколи не були політично могутніми, хіба що в Візантії і в деяких сучасних державах, де православні становили більшість. Але навіть тоді ми свідомо розвивали такі інститути, як чернецтво, для того, щоб нагадувати самим собі, що Церква не належить цьому світові. І загалом в історії Православ'я було набагато більше періодів страждання і приниження, ніж слави і володіння світською владою. Якщо наша Церква може хвалитися, то перш за все своїми мучениками і подвижниками, а не мирського силою. І ми тільки можемо дякувати за це Богові. Бо, як каже Павло, “сила Божа в немочі звершується”» [136, с. 47]. Саме про крихкість справжнього, що здійснюється в немочі й творить культуру, і повинна свідчити Церква. Повернення богослов'я в університет – частина цього свідоцтва. Але яка його місія, функції і мови в культурі присутності?

Богослов'я в сучасному університеті: pro et contra. Перш ніж досліджувати форми присутності богослов'я в університеті, потрібно прояснити позиції щодо попереднього питання: «Чи необхідна ця присутність?», оскільки не доводиться очікувати однозначної відповіді ні з

боку Церкви, ні з боку суспільства, ні з боку держави. Кожна сторона обґрунтовує цілим спектром думок, який схематично і тезисно можна представити таким чином. Позиція Церкви визначається з одного боку, необхідністю свідцтва, євангельською вимогою бути в світі, але не від світу, розумінням, що «роль Церкви в тому, щоб надихати людей йти в світ і цей світ перетворювати» [140, с. 239], але з іншого, у визнанні того, що православне богослов'я традиційно обмежувалося стінами духовних академій і навіть у православній державі, Російській Імперії, не було присутнє в університеті.

Досвід ХХ століття – відокремленості Церкви від держави, державної політики войовничого атеїзму і Церкви в діаспорі, суспільства, що зазнало крайніх меж секуляризації, – радикально змінив контекст церковного свідцтва, і позиція традиційної поваги Церквою світської освіти повинна бути доповнена дослідженням творчих можливостей свідцтва, що виходить з визнання людської свободи у крихкій публічній сфері посттоталітарного суспільства, що знову формується. Церква вже визначила освітні пріоритети та засвідчила свою принципову позицію відкритості суспільству, всередині якого можливі найрізноманітніші стратегії.

Позиція держави коливається між визнанням відокремленості Церкви від держави і заборонаю на релігійну пропаганду в університеті, з одного боку, і свободою совісті, безпосереднім наслідком якої є право представлення богословського знання на університетському форумі знань, з іншого. Ця напруга посилюється й іншим – між держзамовленням, що досі визначає університетський механізм, і новими вимогами демократичної свободи освіти, що визначають цілком очевидний попит на богословський корпус знань, на який університет не може не відповідати. Держава визнала можливість присутності богослов'я в університеті, затвердивши у 2002 році спеціальність «богослов'я» серед академічних спеціальностей після дворічних дискусій [121], які дозволили не тільки артикулювати полярні аргументи, а й почути позицію громадянського суспільства, що відроджується після тоталітарної катастрофи.

Позиція суспільства, перш за все, однозначно не відповідає бінарній схемі віруючих і атеїстів. Переважна його частина, не вміючи артикулювати релігійні запити, не мислить себе в конфліктній логіці і готова до участі в діалозі з Церквою. Цей діалог, безумовно, не може бути легким. Олександр Кирлежев точно описує його фундаментальну складність: «По суті своїй християнство завжди “підриває” тканину соціального життя, ставить під питання завдання і цінності, які визначають повсякденне життя суспільства, що прагне до поцейбічної стабільності. Однак, і постхристиянське секулярне суспільство, в свою чергу, ставить серйозні питання перед християнством, пропонуючи його прихильникам самовизначитися в такій історичній ситуації, яка в цілому не передбачає ні духовного, ні ідеологічного верховенства Церкви» [159, с. 11]. У такій ситуації суспільство зацікавлене в богословськи артикульованій позиції Церкви і справедливо сподівається на її творчу відповідь на проблеми, що стоять перед цим суспільством. Богослов'я, здатне почути богословське питання посттоталітарного суспільства, розкрити його на мові цього суспільства і запропонувати відповіді, які можуть бути включені в продуктивний діалог, здатне і повинно бути сприйняте університетом, хоча це і може зажадати від самого університету істотних реформ.

Університет у посттоталітарному суспільстві. Дискусії навколо кризи європейського університету, пов'язані з проблемою єдності університетської освіти і такими її аспектами, як збереження принципів міждисциплінарності й колегіальності, єдності викладання і дослідження, зв'язку з національними та міжнародними спільнотами [433], повною мірою належать і до посттоталітарному контексту, в якому особливості кризи обумовлені ідеологічною єдністю, що розпалася. Збереження єдності університетської освіти значною мірою пов'язане з пошуками нових основ такої єдності в ситуації, коли дзеркало єдиної ідеології розкололося на міриади ідеологій, таких же твердих, як і колишня, утворивши простір помилкового плюралізму поза сферою публічної комунікації або ринок ідеологій, на якому пропозиція давно перевищила попит. Університет не може бути учасником

цього ринку, але в якості антипода принципом ідеологічної єдності виступає прагматичний принцип універсальної іронії, що виражає постмодерністський етос дистанціювання від будь-якої метанаративної єдності в ім'я свободи від ідеологічної репресії.

Наростаюче різноманіття життєвих практик і пов'язаних із ними пізнавальних практик і визначає криза університету, який відійшов від жаху ідеологічної легітимації, розпадається на фрагменти, все важче знаходить єдиний комунікативний простір, що визначає його силу і славу всередині національної і світової культур. Збереження цього простору як крихкого простору зустрічі з Іншим, – іншим досвідом, іншою культурою, іншою традицією, іншою життєвою стратегією, – і є тією метою, прагнення до якої дозволяє сподіватися на шлях між Сциллою ринку ідеологій і Харибдою радикальної іронії. В русі до цієї мети зусилля богословів можуть бути надзвичайно корисні й продуктивні, якщо богослов'я зуміє відповісти на цей новий виклик і розкрити себе як традиція слухання і послуху, що сформувала європейську культуру, абсолютно Іншому, який сотворив і світ, і людську свободу, і забажав Зустрічі, яка може бути пізнана в усіх людських зустрічах, народжених тугою про справжнє. Богослов'я має переглянути свою місію в академічному просторі та з внутрішньоконфесійної сфери вийти в світ, щоб розчутити його запитання і розкрити в них новий вимір, в якому можливе примирення з Богом.

Контури академічного богослов'я. Академічне богослов'я, – яке відповідає новим цілям і новому контекстові, виступає як перекладацька практика між державою, суспільством, академією та релігійними громадами і визначає своє місце в крихкому просторі зустрічі Іншого, що становить основу нової університетської єдності, – виходить поза межі дихотомії конфесійного богослов'я духовних академій і нейтрального релігієзнавства. Сама ця

дихотомія задає хибний простір, що пропонує нереалістичні позиції в неіснуючому діалозі.

Будь-яке університетське богослов'я необхідним чином повинно включати як досвід конфесійного богослов'я, так і академічного релігієзнавства, але його контури мусять визначатися відповідальністю перед усіма реальними сторонами діалогу – академічною спільнотою з її високими науковими стандартами, релігійними спільнотами з їхніми богословськими вимогами, суспільством і державою з їхніми очікуваннями університетської участі в суспільно-політичних дискусіях у «зонах загальної рани», навколо яких формується крихка публічна сфера [433, с. 17–32].

Якщо хоча б спробувати окреслити контури навколо цих зон, то не можна обійти кілька важких місць. Передусім, академічне богослов'я не може бути ще одним постачальником на ринку ідеологій, хоча таке очікування-побоювання в посттоталітарному суспільстві цілком реальне. Замість пошуків «християнського світогляду», «православної ідеології» та інших хибних і мертвонароджуваних ідеологічних матриць, воно повинно розкривати себе в якості критика ідеології, орієнтованого на захист свободи, відповідальності й солідарності. Богослов'я як критична практика, що пригадує про те, що ніщо так не відокремлює нас від Іншого, як наші уявлення про Нього, тим паче застигли в мертвих ідеологічних формулах, цілком точно відповідає як традиційному розумінню його функції як мислення, що наближає до Бога, так і академічній умові критичності.

Іншим важким місцем, безумовно, є ставлення академічного богослов'я до постсекулярної культури. Воно не може мислити себе в рамках дихотомії релігійне–світське, обмежуючись релігійним, оскільки сама постатеїстична культура з усією її світськістю сформувалася в лоні християнської культури і говорить на її мові. Академічне богослов'я має виступити критиком і співзапитальником сучасної культури присутності, що приймає її комунікативний пафос, орієнтований на відповідальність перед присутністю Іншого як її богословське питання.

Нарешті, академічне богослов'я не може обмежитися науково побудованим зануренням всередину традиції, орієнтованим лише на апологію. Воно повинно стати відкритим і здатним до діалогу, що розкривається з євангельської глибини, про яку не втомлювався нагадувати митрополит Сурожський Антоній. Богослов повинен стати експертом, здатним як до продуктивного аналізу ключових проблем сучасного суспільства з глибин своєї традиції в діалозі з суспільством та іншими релігійними традиціями, так і до творчих ініціатив, що розкривають потенціал віри перед викликами, що визначають долю людини та її відповідь своїм ближнім і тому Іншому, який, за словами Р. М. Рільке, тримає все з безмірною ніжністю в своїй руці.

Отже, якщо спробувати сформулювати принципи, що визначають умови повернення в університет як освітню вимогу культури присутності, то їх можна представити таким чином:

а) академічне богослов'я не може редукуватися до суворо конфесійного богослов'я релігійних громад або нейтрального релігієзнавства, але повинно прийняти систему трьох відповідальностей: перед суспільством у публічній сфері, що формується, перед академічною спільнотою і перед самими громадами. Таке богослов'я повинно стати посередником-перекладачем між суспільством, академією та релігійними громадами в новому університетському просторі, що формується не через позиціонування на ринку ідеологій (від політичних до сцієнтистських) або на ярмарку іронічного марнославства, але через відповідальність перед *викликами реальності*;

б) таке богослов'я, відкрите постатеїстичні культурі з її «мінімальною релігією» і чутливістю, зверненою до *присутності* реальності, повинно стати богослов'ям *спілкування* з Іншим, так що будь-яка зустріч з особистісним, соціальним, культурним іншим може бути співвіднесена з парадигматичною зустріччю з Богом як абсолютно Іншим. Зрештою, християнське богослов'я – це не тільки історія Церкви або її віровчення, не тільки герменевтика Священного Писання, але, передусім, спроба людського мислення помислити досвід присутності Божої, який закликає до спілкування, а людської мови –

впоратися з досвідом цього спілкування. Тому богослов'я, сприйняте як богослов'я спілкування, не може не стати найпотужнішим двохтисячолітнім теоретичним і методологічним ресурсом для гуманітаристики, зверненої до присутності іншого і просякнутої «мотивом чужого» [77; 78];

в) Спілкування з Богом як з абсолютно Іншим не може бути помислене ні в суб'єкт-об'єктній епістемологічній парадигмі, оскільки Бог жодною мірою не об'єкт, якщо тільки мова не йде про людські ідеї або моделі божественного, ні в герменевтичному ключі, оскільки, хоча богослов'я і становить здебільшого екзегетичну і герменевтичну роботу зі Словом Божим, богоспілкування не може бути спрямоване лише до розуміння Того, хто вище людського розуміння. Нерозуміння Бога – не межа, але початок спілкування, спрямованого до близькості до Нього в Його присутності. З цих *близькості й присутності* народжується можливість розуміння та інтерпретації, з євхаристії народжуються аскетика і герменевтика, а не навпаки. Так богослов'я спілкування і відповідна йому євхаристійна антропологія встановлюють межі й розкривають начала богословської герменевтики. Богослов'я спілкування повинно бути розвинене як «євхаристійна герменевтика» [457, с. 149–152], тобто як аналітика зв'язку присутності й розуміння.

Висновки до I розділу

Проведено дослідження формування проблеми дару в феноменологічному контексті кінця ХХ століття (Е. Левінас, Ж. Дерріда, Ж. - Л. Маріон, Дж. Капуто та ін.) як прояву нової культурної чутливості, яка долає модерністську і постмодерністську ситуації, що домінували в культурі ХХ століття. Така нова культурна чутливість розкривається в філософії через повернення проблем реальності й суб'єкта, який представляє себе через відповідь-респонсивність до присутності. Реальність як прояв Іншого, поза конструктивістською волею модерністського активіста або іронією постмодерніста, виявляється в центрі дискусій про дар, аналіз яких показав,

що, з одного боку, тема дару стає центральною і породжує дві додаткові концептуалізації: «неможливого дару» Ж. Дерріда і «дару-даності» Ж. - Л. Маріона, а, з іншого боку, всі запропоновані концептуалізації нечутливі до розвитку теми вдячності. Феноменологія дару зупиняється перед осмисленням вдячності, відмовляючись від розгляду взаємності в обдаровуванні, але нова культурна чутливість передбачає дослідження практик визнання-впізнавання дару присутності безумовного Іншого як події в умовній ситуації, а також народження нового суб'єкта в подяці та свідочстві про подію Іншого перед іншими суб'єктами, які породжують співтовариство тих, котрі поділяють таку подію і досягають згоди в судженні про неї. Така програма дослідження практик вдячності, відповідна новій культурній чутливості, і становить євхаристійну антропологію, яка аналізується в дисертаційній роботі.

Проаналізовані нові концептуалізації ситуації *post-post-mo*, яка приходить на зміну постмодерністській ситуації в 1990-ті роки, і показано, що нова культурна чутливість, яку Г. У. Гумбрехт визначає як культура присутності, описується епістемологічними зсувами не тільки в гуманітаристиці, але й в філософії науки, культурології, богослов'ї і нейронауці, що свідчить про те, що в самому культурному просторі відбувається не просто зміщення епістемологічних каркасів, але повернення культури присутності після домінування культури значення з відповідним перенесенням дослідного фокусу з ефектів значення на відношення між присутністю і значенням. Опис дослідних практик, що долають постмодерністську установку в філософії науки (соціологія знання, П. Фейєрабенд, А. Бадью та ін.), культурології (Ю. Лотман, М. Ямпольський, Ф. Р. Анкерсміт й ін.), богослов'ї (Дж. Капуто, Ж. Дерріда, С. Хоружий, радикальна ортодоксія, богословський поворот у французькій феноменології, Г. У. фон Бальтазар, митрополит Пергамський Іоанн Зізіулас, митрополит Суразький Антоній, С. Аверинцев, Д. Гарт, Дж. П. Манусакіс та ін.) і нейронауці (конекціоністський підхід, Д. Ріццолатті, В. Рамачандран й ін.),

дозволяє охарактеризувати загальні риси культури присутності (подієвість, тілесність, не-семіотичність, євхаристійність), а євхаристійна антропологія в такій перспективі постає як дослідницька програма в культурі присутності, відповідна її передумовам.

Проведено дослідження постатеїстичної чутливості в культурі присутності через аналіз феномену «мінімальної релігії», який описав М. Епштейн. Характеристики постатеїстичної «мінімальної релігії» (атеїзм як апофатика, богопокинутість, плюральність унікального, теоморфізм, ангелізм), котрі інтерпретував М. Епштейн як аспекти постмодерністської релігійності, проаналізовані в контексті культури присутності через відношення апофатики і богослов'я вразливості, теоморфізму й поетики рани, а євхаристійна антропологія співвіднесена з богослов'ям спілкування, втілення і воскресіння. Нове академічне богослов'я, що повертається в постатеїстичний університет, містить у собі передумови, обумовлювані культурою присутності та її постатеїстичною чутливістю, серед яких виділені наступні: вимога розрізнення цього богослов'я як з конфесійним богослов'ям, так і з нейтральним релігієзнавством; умова його трьох відповідальностей – перед суспільством, академічним співтовариством і християнськими спільнотами; відкритість постатеїстичній культурі з її фокусом на спілкування з Іншим; євхаристійне начало богослов'я зустрічі і спілкування з Іншим, коли розуміння й інтерпретація народжуються з відповіді присутності Іншого, а богослов'я розкривається як євхаристійна герменевтика, що зв'язує присутність і розуміння.

РОЗДІЛ 2 ПРИСУТНІСТЬ ІНШОГО: ЕТИЧНА ВИМОГА Й ЕСТЕТИЧНА ПРОПОЗИЦІЯ

2.1 Е. Левінас і його теорія Іншого: етична вимога для культури присутності

Інший і богослов'я вразливості в постатеїстичній культурі. Опис евхаристійної антропології та її богословських контекстів у культурі присутності повинно починатися з прояснення положення і можливостей богослов'я в сучасних дискусіях, присвячених актуальним питанням постатеїстичного стану культури. Саме це положення вимагає богословського аналізу, пов'язаного з питанням про відношення Церкви і світу, Церкви і сучасної культури. Християни не можуть задовільнитися ні наріканнями на те, що світ глухий до євангельської звістки, ні сподіваннями на остаточне воцерковлення культури.

Обидві позиції грішать тією закритістю, про яку попереджав митрополит Антоній Сурожський: «Ми пішли в замкнутість: ми стали створювати закриті спільноти. Люди приходять до церкви для того, щоб відпочити душею від того, що являє собою зовнішнє життя. Тоді як треба було б приходити до церкви зустрітися віч-на-віч із Христом і почути Його слова: Я вас посилаю, як овець серед вовків [...] роль церкви в тому, щоб надихати людей йти в світ і цей світ преображати» [140, с. 238–239]. Подолання цієї закритості не зводиться лише до декларування відкритості як необхідного богословського принципу. Воно виходить із самого осередку молитовного досвіду спілкування з Богом, безпосередньо пов'язаного і з таємницею спасіння, і з викликами світу. Розуміння вразливості як духовного зусилля відкритості світу, всупереч прагненню знайти в Церкві невразливість, безпосередньо пов'язане з євангельським імперативом «бути в світі, але не від

світу», є тією вихідною точкою, вирушаючи з якої сучасне богослов'я має шукати відповіді на питання постатеїстичної культури.

Дотримуючись богослов'я вразливості, необхідно випереджати кожен аналіз проблем постсекулярної культури питанням про те, чому Євангеліє не почув світом, а в ньому прямо звертатися до найбільш важкого й такого, що ранить, для християнської свідомості аспекту – що в *його* свідоцтві перешкоджає цій почутості? Фундаментальна проблема полягає в тому, що богослов'я намагається відповідати на питання, які не задані суспільством, не будучи готовим почути питання самого суспільства, що містять у собі неможливість відмінити рани. Богослов може виявитися в позиції, коли, думаючи, що відповідає, лише створює внутрішні аргументи для ідеологічного вrostання у власну невразливість і залишає осторонь тривожні, але не відмінені питання сучасної культури.

Богослов'я, що поважно сприймає духовну рану постатеїстичного суспільства і виходить із досвіду вразливості, має починати з зусилля «слухання світу» і прояснення самого богословського питання цього суспільства, поставленого на *його* мові. Тільки тоді богословські пошуки відповідей зможуть стати малим внеском у творче співвіднесення повноти і невичерпності церковного свідоцтва і проблем сучасної культури.

Постатеїстичне суспільство є, передусім, суспільством, для якого релігійне і культурне різноманіття стає викликом, що визначає його долю. Виклик цей не новий і характеризує одну з найважливіших ліній напруженості європейської культури ХХ століття. Розпад великого культурного стилю на десятки політичних, естетичних і навіть етичних програм, криза класичної науки та її методологічного ідеалу, множення несумірних життєвих стилів не могли не викликати тривогу з приводу роздроблення культури як єдиного простору спілкування. Відповіддю стала *модерністська стратегія* як зусилля центрування культури через той чи інший *утопічний проект*, який обирається в якості підстави для відновлення мозаїчного цілого. Утопічна енергія, що втішає можливим синтезом культурного тіла, яке розпадається, і зробила

реальними тоталітарні проекти як радикальні версії модерністського зусилля, підтвердивши гірку констатацію М. О. Бердяєва про те, що утопії, на жаль, мають властивість здійснюватися.

Постмодерністська стратегія, яка отримала свій етичний імпульс багато в чому з реакції на неможливість модерністського зусилля після Освенциму і ГУЛАГу, виходить із позитивної цінності різноманіття і розуміння того, що якщо втрата культурної цілісності тривожна, то плоди людських зусиль, спрямованих на її подолання, виявилися набагато страшнішими за саму цю тривогу. Глибокий дослідник постмодерністської культури В. Вельш так описує її пафос: «постмодерн починається там, де закінчується ціле [...] Він позитивно використовує кінець Цілого і Єдиного, прагнучи зміцнити і розвинути множинність, що виявляється, в її легітимності та своєрідності [...] Форсований плюралізм, що сприймається не як обтяжлива поступка, а розглядається й активно реалізується як позитивне завдання, становить сутність постмодерних явищ і устремлінь» [84, с. 129–130]. Однак і тривожні плоди постмодерністського зусилля нарощування різноманіття, поєднаного з критикою самого центруючого зусилля, очевидні.

Постмодерна культура як нескінченно різноманітна «країна глухих», що не вміє розрізнити образ і симулякр, слово і слід, рану і дотик, примножує маски самотності серед комунікативних засобів, що множаться, знову чутлива до рани питання про *спілкування з Іншим*, поза хибними спільнотами та єдностями унікальним існування, яке повертає справжність. Постатеїстичне суспільство з неминучістю успадковує напруженість між модерністською і постмодерністською стратегіями відповіді на виклик Іншого і визначається цим викликом, який містить у собі як визнання неповноцінності включення інакшості у будь-яку мислиму тотальну єдність, так і пошуки простору і форм спілкування, здатних перетворити рану Іншого в радість зустрічі з ним.

Для постсекулярної християнської свідомості напруженість між модерністською і постмодерністською відповідями на виклик різноманіття зовсім нетривіальна хоча б тому, що, з одного боку, ця свідомість наперед

Христо-центрична, а, з іншого, досвід тоталітарного буття загострив проблему хибного центрування й ідолопоклонства і повернув її до багатоманіття форм духовної достовірності. Рана питання про Іншого може стати живильною раною, якщо богослов'я зможе прийняти її як богословське питання постатеїстичного суспільства і шукати відповіді на нього в християнській перспективі.

Рана Іншого, так чи інакше перебуваючи в самому осередді людського досвіду, не є, звісно, відкриттям сучасної культури, але саме в ній виклик цієї рани став невідмінним. Вона не з'явилася разом із проблемами мультикультуралізму і глобалізації, постмодерну й постсекуляризму, але не випадково і те, що вона оголилася саме в двадцятому столітті. Нечутливість класичної філософії до самої фігури Іншого та її зосередженість на самотній та автономній свідомості, критика цієї нечутливості стала однією з найважливіших тем сучасної філософії [207; 184; 187].

Не прагнучи дати скільки-небудь повний нарис історії філософської реакції на Іншого, виділимо три позиції, через які Інший, давши про себе знати в філософському дискурсі, розкривається в богословському просторі: історіософія Г. В. Ф. Гегеля, в якій бажання зізнання, народжене зустріччю з Іншим, стає самою суттю історичного руху і осердям філософствування, антигегеліанська етика Е. Левінаса, яка розкриває релігійний горизонт визнання Іншого, виходячи з феноменології метафізичного бажання, і неопатристичне богослов'я Іншого митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа, що переводить сучасні дискусії про спілкування, різноманіття й інакшість у богословський реєстр.

Позиція Г. В. Ф. Гегеля. Через відношення з Іншими людина реалізує свою людяність (відмінність від тваринного) в досвіді здобуття загального визнання себе в якості унікальності. А. Кожев описує цю позицію наступним чином: «Людина є справді людяною лише тією мірою, в якій вона визнана як така іншими (за можливістю – всіма іншими) і якою вона сама визнає їх такими (адже справжнє “визнання” можливе лише з боку тих, кого вона сама

“визнає”» [154, с. 97]. Вчений також продовжує свої висновки так: «Кожна людина, тією мірою, якою вона є людиною (або “духовною” істотою), хотіла би, з одного боку, відрізнятись від усіх інших і бути “єдиною в світі”. Але з іншого боку, вона хотіла би бути визнаною у своїй особливості як позитивна цінність, визнана якомога більшою кількістю людей, а за можливістю – усіма» [154, с. 97–98]. Саме це бажання визнання робить людину діалектичною і запускає рух Історії.

Прикметно, що молодий Г. В. Ф. Гегель, будучи богословом, описував Любов як досвід такого визнання, проте, вже в «Феноменології Духа», Любов поступається місцем Історії, оскільки не може забезпечити всезагального визнання. А. Кожев констатує цю зміну таким способом: «Не Любов, а Історія створює Людину; Любов є лише вторинним “проявом” Людини, яка є Людиною і до Любові» [154, с. 113]. Так, гегелівські варіації на тему Іншого, продемонструвавши її фундаментальну включеність у появу Індивідуальності та сам рух Історії, не втримавшись у полі християнського досвіду історичності й любові, перетворили богословську «love story» в філософську тяганину «Історія або Любов».

Позиція Е. Левінаса. Всупереч гегеліанському бажанню насититися тотальним визнанням Я Іншими мусить помислити відносини Я з Іншим, виходячи з ненаситного метафізичного бажання визнання ним Іншого як Іншого, подолання будь-якої тотальності бажанням нескінченності: «Наше зусилля спрямоване на те, щоб в анонімному суспільстві конкретно підтримати союз Я та Іншого – мова спілкування і доброти» [163, с. 85]. Готовність зустріти Іншого обличчям в обличчя ставить Я поза історією, занурюючи його в есхатологічний розрив історії, запущеної волею до тотальності: «Історія здійснюється через розриви в ній, в яких їй оголошують вирок» [163, с. 89]. Ця Зустріч, уникаючи тотальності, стає власне релігійною. Е. Левінас, вирушаючи від її феноменологічного опису й ревниво слідуючи філософському дискурсу [165, с. 291], уникаючи прямих посилань на іудаїстську теологію або містику, розкриває її простору іудейської месіанської

есхатології. Ж. Дерріда так коментує цю особливо помітну відкритість: «Месіанська есхатологія ніде (в «Тотальності та нескінченному» – О. Ф.) не проповідується сама по собі, мова йде тільки про те, щоб в голому досвіді вказати простір або проріз, в якому вона могла б бути почута і де вона повинна зазвучати. Такий проріз – не одне відкриття серед інших. Це саме відкриття, відкриття відкриття, яке не можна закрити в довільній категорії або тотальності, тобто це все те, що в досвіді не може більше описуватися в традиційних концептуальних схемах і що чинить опір практично будь-якій філософемі» [107, с. 130]. «Жало Чужого» і його рана, які волають до відповіді, що виходить із визнання Іншого, вимагають прийняття тези, котру сформулював послідовник Е. Левінаса Б. Вальденфельс: «Ми винаходимо те, що ми відповідаємо, але не те, на що ми відповідаємо і що робить вагомими наше мовлення і наші вчинки» [107, с. 139]. Філософія Іншого у Е. Левінаса відкриває релігійний простір зустрічі з Іншим як місце нашої останньої вагомості та вимагає богословської відповіді на виклик Іншого, викликаючи безпрецедентний інтерес у християнському богослов'ї [254].

Позиція митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа. У книзі «Буття як спілкування» він констатував, що для християнської онтології питання про Іншого залишається багато в чому відкритим і таким, що вимагає напруженої уваги до думки Е. Левінаса, а також описував спробу св. Максима Сповідника переосмислити ідею екстасису у Діонісія Ареопагіта як можливу відповідь на нього [135, с. 89–96]. В іншій своїй праці «Спілкування та інакшість» богослов стверджує: «Ближче всіх вищезазначених філософів до патристичного розуміння інакшості підходить Левінас. Для нього Інший не конститується ні Самістю (Гуссерль та ін.), ні відношенням як таким (Бубер), але радше є абсолютна інакшість, яку неможливо виробити, породити або конструювати на основі чогось відмінного від неї самої» [134, с. 60]. Він поставив питання про Іншого в богословській формі: «в самій основі нашого існування закладена якась патологія, яку успадковуємо від народження. І це не що інше, як страх іншого», який «богословською мовою ми називаємо “падінням” людини».

Богословське питання про Іншого в такому контексті зрозуміле: «Перетворюючи, за допомогою відкидання іншого, відмінність у розділенні, ми помираємо. Пекло, вічна погибель, є ні чим іншим як ізоляцією від інших, як говорили отці-пустельники. Ми не в силах кардинально вплинути на проблему за допомогою етики. Нам потрібне нове народження» [134, с. 4]. Звертаючись до думки св. Максима Сповідника, митрополит Іоанн розрізняє *відмінність* (*diaphora*), як те, що від Бога і добро, та *розділення* (*diuresis*), як перекручення відмінності і зло, та показує, що ототожнення цих понять відображає занепалий стан людини, що йде після її відмови від Бога як Іншого [134, с. 3]. Людина не може примиритися з людиною, не примирившись із Богом, і тому питання про Іншого вона розкриває як питання тринітарного й еклезіологічного богослов'я, що визначає і його антропологічний горизонт.

Ось такі, на нашу думку, три позиції, через які має проходити мислення, звернене до Іншого. Її ж богословський розвиток привертає до книги Буття, яка оповідає про падіння людини в *розділеність* як про перетворення Близького і абсолютно Іншого в *Чужого*. Звернемося до самого біблійного тексту: «І промовив Адам: Оце тепер вона кість від костей моїх, і тіло від тіла мого. Вона чоловіковою буде зватися, бо взята вона з чоловіка. Покине тому чоловік свого батька та матір свою, та й пристане до жінки своєї, і стануть вони одним тілом. І були вони нагі обоє, Адам та жінка його, і вони не соромились» (Бут. 2:23–25). Так близькі вони були, як може бути близькою тільки плоть, як може сокровенно до нероздільності плоть наблизитися до плоті, близькі близькістю Бога до них, про яку феноменологічно точно сказано у вірші С. С. Аверинцева «Благовіщення»: «...Когда б / нам захотелось всей волею – тотчас / открылось бы, как близок Бог. Едва / достанет места преклонить колена» [4, с. 22]. Були нагі – і вони не соромились. І ось, страшне перетворення: їли плід – і довідалися, що нагі. Так сором від наготи стає знаком присутності Чужого. Бог, близький та Інший, став першим Чужим після того, як Адам і Єва зробили щось, чого б ніколи не зробили в Його присутності (Їм наказано), а тому зробили це, припустивши Його відсутність. Лише припустивши – і тим

відокремившись до чужості. І з того часу людина перебуває в ситуації, зворотній до едемичної: оточена чужими, вона виявляє релігійність як спрагу перетворення їх в інших (ближніх), друзів, або спрагу зустрічі єдиного(-ої). Істинним початком цього преображення є рішучість зустріти Бога як абсолютно Іншого і близького, подолавши чужість. Така рішучість і є молитовною готовністю до вразливості: «Страх Господній початок премудрості» (Прип. 1:7). Це повторюють і слова апостола Павла: «Страшна річ упасти в руки Бога Живого!» (Євр.10:31). Вразливість перед Богом є відкритістю в страсі Божому. Тому особливо важливою вказівкою стає етимологічне зближення «чуда» і «рани» в багатьох європейських мовах (німецька: die Wunde – das Wunder, або англійська: the wound – the wonder), що нагадує про смиренну природу чудес, які відкриваються через готовність до рани.

Тут видається своєчасною, на нашу думку, констатація М.Бубера, який писав: «Той, хто починає з любові, не зазнавши спочатку страху, любить кумира. Якого сотворив собі сам і якого легко любити, але не справжнього Бога, первісно страшного і незбагненого» [218, с. 3]. Молитва і літургія, повертаючи і відкриваючи Богові, приносять таку вразливість і стають джерелом відкритості до Іншого, людини, перетворюючи її в ближнього. Але радість зустрічі з Іншим відкриває питання про причини людської відокремленості від Бога, про те, що перешкоджає цьому відношенню з Іншим і закриває саму можливість цієї радості, про те, якого роду відповідальність або етична вимога відкриває шлях до цієї радості. Ці питання опиняються у фокусі філософії Іншого Е. Левінаса.

Інший і виклик насильства: пам'ять про Голокост і педагогіка благоговіння. А. В. Ямпольська, біограф і коментатор Е. Левінаса, пише про його філософії так: її «можна розглядати в контексті спроб осмислити досвід Катастрофи європейського єврейства – в пошуку нового гуманізму і нового розуміння людяності людини» [360, с. 7–8]. Згідно зауваження З. А. Сокулер, «філософія Левінаса глибоко занурена корінням у його життєвий досвід», а

«доля його визначалася спочатку передчуттям, а потім пам'яттю про жахи нацизму» [259, с. 209]. Філософ-феноменолог, який провів роки війни в концтаборі для військовополонених і втратив у Голокості батька, матір і двох братів, яких убили нацисти в Каунасі, та всіх родичів дружини, врятованої з його тещею і дочкою в монастирі, мислитель, який все життя зберігає провину того, хто вижив, розвиває філософію Іншого, присвячену проблемі подолання насильства.

У ній він бере в дужки європейську онтологію як *філософію війни* і розкриває *есхатологію миру*, що перевершує тверезість перемир'я. Для нього катастрофічна подія війни є оголенням *реальності насильства*, яке «полягає не стільки в тому, щоб ранили і знищувати, скільки в роз'єднанні пов'язаних один з одним людей, яких примушують грати чужі їм ролі, відмовлятися від зобов'язань і навіть від власної субстанції [...] Війна створює такий порядок, який повністю поглинає людську особистість» [163, с. 66–67]. Війна скасовує наївну мораль, і тому прагнення передбачати загрозу війни зазвичай призводить до протиставлення наївної моралі і тверезої політики. Філософ узагальнює так свої міркування: «Політика протистоїть моралі, подібно як філософія – наївності» [163, с. 66].

Але політичне рішення проблеми війни ілюзорне, оскільки політичний тверезий порядок сам народжений війнами. Його мир ненадійний, оскільки несе на собі всі антропологічні позначки війни: «Мир в імперіях, народжених у війнах, підтримується війною. Він не повертає відчуженим істотам втрачену ними ідентичність. Необхідне початкове і справжнє ставлення до буття» [163, с. 67]. Так проводиться найважливіше розрізнення *перемир'я* як миру, що зберігає анонімний порядок війни, і *примирення* як причетності есхатології Миру, що породжує особливий порядок відповідальності як відповіді Іншому.

Насильство долається, якщо «есхатологія миру візьме гору над онтологією війни». При цьому «есхатологія – це відношення до *надмірності*, завжди зовнішньої у відношенні до *тотальності*, так начебто об'єктивна тотальність не була повною мірою буття, так начебто інше поняття – поняття

нескінченності – мало висловлювати цю трансценденцію, зовнішню у відношенні до тотальності і не охоплювану нею, але настільки ж первинну, як і вона сама» [163, с. 67]. Світ можливий, за Е. Левінасом, якщо взяти очевидність війни в дужки і розвинути на тій стороні її *тотальності* есхатологію Іншого, яка вириває «людей із їхньої підпорядкованості історії та майбутнього» та закликає, спонукає «їх до повноти відповідальності». Філософ резюмує: «Думка про буття, що виходить за рамки історії, передбачає існування людей, які одночасно включені в буття і володіють рисами особистості, здатні відповідати за своє життя, а відповідно, вже дорослі, тобто здатні говорити від свого імені, а не повторювати анонімні слова, які диктуються їм історією. Мир виникає як така здатність говорити. Есхатологічне бачення розриває тотальність воєн та імперій, де люди не говорять» [163, с. 68].

Пропозиція помислити таку феноменологію *миру*, засновану на етиці як першій філософії, що народжується на *бажанні нескінченного*, долає будь-яку *тотальність* думки і визнання *присутності Іншого*, що подолав насильство, і породжувану ним анонімність *війни*, становить суть філософії Е. Левінаса. У ній Присутність Іншого виявляється через *етичну вимогу* його визнання. Щоб побачити силу його пропозиції, необхідно розглянути сучасну українську пам'ять про Голокост у контексті антропології насильства і педагогічної антропології, що розглядає шляхи подолання насильства.

Пам'ять німіє, наближаючись до страшного досвіду Голокосту. Рідкісні голоси свідків цього досвіду вимагають подолання німоти. Ще живі ті, хто пам'ятає про речі настільки страшні, що розповідь про них здатна розкрити неймовірну крихкість *будь-якого* життя. Їхні діти й онуки часто ніколи не чули цих розповідей через різні причини: від страху перед тоталітарною державою, яка наклала заборону на цю пам'ять, до турботи заанімілого свідка про благополуччя власних дітей. Адже у будь-якій державі важко жити, знаючи, що в твоєму селі, в твоєму місті, біля твого будинку одні люди вбивали інших

людей, сотнями в один день, засипали землею убитих і поранених та чекали три дні, поки ця земля не перестане ворухитися [408].

Навіть не будучи свідком і переповідаючи ці розповіді, людина здатна відчувати провину за те, що життя слухача спіткнеться, призупиниться і не зможе залишатися таким як раніше. Але життя не може жительствоувати, не творячи пам'яті про живих тільки тому, що смерть їх була страшною. Виведення цієї пам'яті з німоти – відповідальність, яка визначає *роботу поминання* [413] для сучасної культури, яка, в свою чергу, ставить вимоги для історії та історичної освіти. За спостереженням голландського філософа історії Ф. Р. Анкерсмита, для сучасного історика історична оповідь не самоцінна, але підкорена пам'ятуванню як формі своєрідної «приватизації минулого»: «Характерна риса цієї приватизації полягає в схильності використовувати термін “пам'ять” там, де раніше вважали за краще говорити про “Історії” або про “минуле”» [18, с. 23–24]. Це пов'язано з тим, що інтерес до *історії* як до незалежної від суб'єкта об'єктивованої реальності минулого змінюється інтересом до *пам'яті* як до досвіду суб'єкта, залежного від його можливості або здатності пам'ятати, або відчувати минуле. Не стан колективної пам'яті є одним із джерел об'єктивістської праці історика, але, навпаки, статус і методологія сучасної історії визначається її участю в роботі поминання. Внутрішня суперечливість такої роботи дозволяє зрозуміти і труднощі осмислення Голокосту в пострадянській українській історіографії, а також перешкоди, що виникають при впровадженні теми Голокосту в сучасну українську школу.

З'ясування *антропологічних умов культури пам'яті*, що формується, дає можливість описати загальні риси тих трансформацій, які переживають історія й історична освіта, що прагнуть відповісти на виклик пам'яті про Голокост. Ось уже чверть століття пострадянська українська історіографія намагається осмислити трагічний досвід Голокосту, однак вплив такого осмислення на формування національного історичного нарративу залишається досі вражаюче незначним. Офіційна українська історіографія, незважаючи на

відторгнення від радянської історіографії, розділяє з нею мовчання про Голокост. Досі актуальні висновки Анатолія Подольського з аналізу ставлення українського суспільства до пам'яті про Голокост, які він сформулював у 2009 році: «Цей аспект національної історії практично повністю ігнорується творцями офіційної історіографії» [215, с. 49], а «тенденція ігнорування пам'яті про Голокост як про частину української історії посідає в науці та суспільстві *провідні позиції*» [215, с. 53]. Він пов'язує це з тим, що «ця тенденція (а можливо, й стратегія) фактично репрезентує монокультурний підхід до модерної історії України» [215, с. 52], або «етноцентричну парадигму», згідно з якою українська історія презентується як історія українців, а відносини між національними групами прочитуються в рамках обмеженої опозиції «свій – чужий».

Ця парадигма визначає і те, що «праці українських істориків, пов'язані із проблематикою Голокосту, залишаються маргінальними у вітчизняній історіографії» [215, с. 49], і те, що «реальна можливість викладати історію Голокосту в рамках державної середньої освіти в Україні сьогодні фактично відсутня» [215, с. 54], і те, що «державна політика зі збереження пам'яті про Голокост в Україні шляхом встановлення пам'ятних знаків на місцях масових розстрілів українських євреїв, по суті, відсутня з простої причини: ...це єврейська історія й трагедія, тож нехай євреї і думають про те, як вшанувати власну пам'ять» [215, с. 57]. А. Подольський резюмує: «Внаслідок такому підходу поступово формується модель історичної пам'яті, в якій Голокост не має жодного зв'язку з національною історією, а отже, український контекст Голокосту залишається невідомим суспільству, і що особливо небезпечно, – невідомим і незрозумілим для української молоді» [215, с. 51].

Отже, пам'ять про Голокост вимагає подолання етноцентричної парадигми національної історії та розвитку полікультурного підходу, одним із найважливіших методологічних підстав якого є *філософія Іншого*, що народилася з осмислення досвіду Голокосту. У такій перспективі історія Голокосту прочитується не тільки як сторінка історії єврейського народу, але

як загальнолюдське свідоцтво про катастрофу *насильства*, що лежить в основі ксенофобії, расизму, дискримінації та нетерпимості до інакшості.

Пам'ять про Голокост вимагає не тільки історичного, а й *антропологічного аналізу* природи насильства і шляхів його приборкання, що долають уклади війни. Монокультурна, етноцентрична парадигма національної історії, прагнучи до тверезої свободи від радянських ідеологічних кліше, все ще залишається в просторі антропології війни. Пам'ять про війну та Голокост закликає піти далі у вимозі миру, заснованого на надмірному, нелицемірному, гостинному прийнятті Іншого, а також рекомендує розвиток адекватної національної історіографії, що виходить не тільки з полікультурної передумови, але й орієнтується на філософію Іншого.

Для того, щоб слідувати за Е. Левінасом у його розвитку есхатології миру, що прагне до адекватної пам'яті про Голокост, потрібно зупинитися на основних положеннях антропології насильства, запропонованої французьким мислителем, філологом і антропологом Рене Жиаром [127]:

а) ХХ століття містило в собі безпрецедентний спалах насильства в культурному світі, який століттями боровся з різними формами насильства. Тільки українська історія пам'ятає про дві світові війни, ГУЛАГ, Голодомор, Голокост. Ця пам'ять не дозволяє прийняти розуміння насильства як аномального злочинної спалаху як того, що прорізало горизонт нормального мирного життя і зникло, щоб більше не повторитися. Саме в ХХ столітті стало очевидним, що сама повсякденність тримається на *інстинктивній і поновлюваній* агресії, і цей інстинкт людина розділяє з вищими тваринами. Піонерські дослідження агресії, які провів Конрад Лоренцо, показали, що її катастрофічні прояви не можна уникнути, знищивши лише її зовнішні умови, оскільки вона не є *реакцією* на зовнішні чинники, але наділена *спонтанним* характером [172, с. 96–97]. Ритуалізована внутрішньовидова агресія продуктивна, агресія ж, що виривається за межі соціальних форм, – руйнівне насильство. За К. Лоренцом, неможливо розраховувати на знищення агресії серед людей, але необхідно приборкати насильство як її деструктивний прояв.

б) Повсякденна поведінка людей підпорядкована спонтанності агресії і динаміці насильства, і в констатації цього Р. Жирар слід за К. Лоренцом. Але далі він стверджує, що людству відомі лише два основних способи вирішення спонтанних спалахів насильства – жертвопринесення, що практикуються архаїчними релігіями, і самопожертви, пропоновані іудео-християнською традицією. Жертвопринесення здійснюються за допомогою міфу як мови тих, хто приносить жертву. Біблійна мова, будучи мовою жертви, розриває з міфом і долає кризу насильства через фігури старозавітного козла відпущення або хресної жертви Христа, засновані на русі самопожертви й жесті примирення [130; 131].

в) Борючись зі спонтанними спалахами насильства, які поширюються через ланцюгові реакції заздрості і помсти, а також панічно боячись цих спалахів, архаїчні спільноти навчилися долати їх через узгоджене насильство над невинною жертвою, що становить міфічну формулу архаїчного жертвоприношення [126]. Християнство, що виступило на захист невинної жертви, слідувало біблійній логіці подолання язичницького жертвопринесення як жертвовного подолання насильства в собі самому. Позбавивши культуру від язичницького насильства натовпу над невинною жертвою, християнство позбавило її і від архаїчного механізму подолання насильства. Культура Нового Часу, що секуляризувала себе і звільнилася від християнського способу розв'язання кризи насильства, зіткнулася в ХХ столітті з небувалим вибухом спонтанного насильства в ситуації відкладеного і архаїчного, і християнського способів розв'язання такої кризи.

г) ХХ століття принесло трагічний досвід перевідкриття обох механізмів приборкання кризи. Обидва їх описав Е. Левінас як філософію війни та есхатологія миру. Більш того, пам'ять про Голокост відкриває перед людством кричущу нерівноцінність цих механізмів і ставить його перед страшним вибором: або воно піде шляхом жертвовного самоприборкування власного спонтанного насильства і спробує практично розкрити *етику* і

естетику миру, або знову обере архаїчний шлях жертвопринесення невинних, що здійснюється в міфологічних та ідеологічних ритуальних формулах.

Представляючи контури філософії Іншого, яка проростає з пам'яті про Голокост, в якості відправної точки Е. Левінас запропонував принцип *етичної асиметрії*, який для нього був відповіддю на запитання: «Чи можна зберегти людяність у концентраційному таборі, коли до тебе можливе будь-яке відношення, аж до відносин як до речі або тварини?» Саме в концентраційному таборі оголюється неможливість симетричної *етики взаємності*, згідно з якою моя людяність розкривається у діалозі одного з одним, що характеризується взаємоповагою.

Дещо несправедливо ототожнюючи таку позицію з вченням М. Бубера про діалог, Е. Левінас стверджував, що моя людяність реалізується лише в *асиметричному* відношенні до Особи Іншого, незважаючи на ставлення Іншого до мене само: «надзвичайно важливо для мене, що ставлення до Іншого, всупереч Мартину Буберу, не симетричне: коли я, згідно Бубера, кажу Ти іншому Я, то переді мною предстоїть таке я, яке також говорить мені Ти; тут ми маємо відношення взаємності. Я ж, навпаки, вважаю, що ставлення до Особи асиметричне: мені з самого початку не важливо, як Інший ставиться до мене, це його справа; для мене ж він перш за все той, за кого я відповідальний» [162, с. 357], або інакше: «я відповідальний за Іншого, навіть коли він наводить на мене нудьгу або труїть мене» [162, с. 358].

Таке ризиковане і мужнє відповідальне прийняття Іншого – підстава *етики* як першої філософії, що не визначається жодним історичним контекстом. Але так впроваджена *а-історичність* – не інтелектуальне рішення, але рішучість розкриття людяності на тій стороні військової тверезості. У будь-який час, і у воєнний, і в мирний, залишення філософії війни передбачає радикальну мужність асиметричної відповідальності за Іншого. Голокост, який став неможливою межею нелюдської логіки війни, оголив для Е. Левінаса основи людяності, які кожен раз виявляють себе в здатності

зробити крок назустріч Іншому всупереч тому страшному холоду нелюдського буття, що розкривається всередині спалаху небувалого насильства.

Етика відповідальності за Іншого завжди є етикою *вразливості*. У повсякденному житті людина обережна і недовірлива до чужих, вона продовжує свою маленьку війну мирними засобами, розраховуючи на правила взаємності й узгодженості, але *людиною миру* вона стає тоді, коли вирішує стати вразливою перед Обличчям Іншого. Поріг цієї уразливості – *толерантність*, яка, з одного боку, обережна в своїй вимозі мінімальної взаємності, що визначає саму можливість будь-якої соціальності, а з іншого, народжується рішучістю розпізнання серед речей світу Обличчя Іншого в його нескінченній інакшості. Крок йому назустріч, що розкривається в практиці радикальної гостинності, відкриває простір, в якому можливе неганебне пам'ятування про трагедію Голокосту. З цього кроку народжується *довіра*, на якій тримається толерантність, а нею і всяка соціальна згода. По той бік політичної тверезості, що попереджає про загрозу війни, необхідно розкрити довіру до Іншого як джерело мирної соціальності, що не успадковує війну.

Цікаво, що історія Голокосту, потрапляючи в українську школу, є не просто новим матеріалом, а не може не привести до трансформації самих освітніх підходів. Її не можливо викласти в рамках *навчальної педагогіки*, тому що справа не в знанні, не в фактах і цифрах, не в об'єктивістській історії ХХ століття, але в зіткненні з таким *досвідом*, який ставить під сумнів цінність самого історичного знання і повертає це знання в горизонт культури пам'яті з її роботою поминання. Історію Голокосту не вдасться представити в рамках *виховної педагогіки*, хоча без неї неможливо наблизитися до громадянського виховання або розкрити витoki толерантності й довіри, без зміцнення яких не встоїть сучасне суспільство. Але водночас, якщо виховна педагогіка будується на моральному авторитеті вчителя, здатного задати моральний масштаб своїм прикладом – вчинком, то в історії Голокосту ми стикаємося з таким досвідом, перед яким *ніхто* не здатний продемонструвати власний приклад поведінки, за яким можна було б покликати до наслідування свого вихованця. Межа

виховної педагогіки – в безприкладності досвіду. Історія Голокосту – це історія *піднесеного історичного досвіду* [18], який не вміщується в жодні історичні репрезентації і людські масштабування, але опиняється в центрі культури присутності.

І тоді адекватною виявляється лише *педагогіка благоговіння* перед тими свідками, голоси яких дійшли до нас, не дивлячись на жах німоти і довгі роки забуття. Без експертного знання вчителя неможливе навчання, без авторитету вчителя неможливе виховання, проте є такий досвід, це пам'ятування про який бере в дужки ці експертне знання та авторитет і ставить вчителя поруч з учнем у благоговійному пам'ятуванні про життя, яке заговорило з ними, незважаючи на видиму тотальність історії, і відкрило в основі людської культури *досвід мучеників, свідків і праведників* [255].

Позиція і педагогічне завдання вчителя, що відповідає приведенню до присутності піднесеного історичного досвіду, полягає в тому, що якщо на початку зустрічі учитель великий у сприйнятті учня, але йому вдається ввести в життя учня щось таке велике, перед чим і вчитель, і учень однаково малі, то в результаті такої роботи, дуже далекої від моралістичної виховної моделі, в життєвий досвід учня входить щось настільки значне, що у відносинах із цією присутністю вчитель і учень виявляються вкинутими в мовчання та відбувається зустріч із спільнотою свідків людяності, з досвідом тих людей, які зуміли в ситуації нелюдської і смертельної безглуздості зробити крок людяності і прокричати – прошепотіти – покликати й виявитися почутими.

Одна з вражаючих притч, здатних слугувати моделлю подолання насильства через міжпоколінську пам'ять про людяність у нелюдських обставинах, належить американському письменнику Джонатану Сафрану Фоєру, який у романі «Повна ілюмінація» [309], розповів про свою поїздку в Україну в пошуках свідчень про батьківщину його предків, в єврейське містечко Трахімбрід, знищене нацистами. Незвична поетика роману, роману-свідчення, роману-розмови, що відновлює розірвані Голокостом поколінські

зв'язки, – одна з найяскравіших спроб знайти потрібну мову для роботи поминання, який перериває відчайдушну німоту перед Голокостом.

Свідоцтво автора-героя, смішне до сліз, що плаче поза межами плачу, відчайдушно тверезе і зворушливе понад надію, сповідальне і прославляюче, таке, що зв'язує розповіді та розв'язує горе, яке зважається на крок назустріч Іншому і саме стає цим кроком, який кличе до життя, що творить пам'ять, – і є вісником тієї нової культури пам'яті, без якої неможлива ні нова українська історіографія, ні нова педагогіка довіри, ні оновлена громадянська відповідальність, яка пам'ятає і має надію.

У цьому романі запропонована притча про життя біля водоспаду, що дозволяє утримати в одному вузлі всю складність і натхнення животворної пам'яті, говорить про катастрофу ХХ століття. Покоління, які відповідали своїм життям на негатовані тектонічні зсуви надлюдського насильства, подібні до сім'ї, що оселилася в будинку біля гуркітливого водоспаду.

Спочатку вони глухли, кричали один одному, щоб перекричати водоспад, мучилися безсонням, вибігали з будинку, але через пару місяців вони звикли до його гуркоту і стали *чутти* один одного: «Ось що значить жити поруч із водоспадом, Сафран. Кожна вдова прокидається одного ранку після багатьох років чистої і непереборної скорботи та розуміє, що добре виспалася, і з задоволенням снідає, і чує голос свого покійного чоловіка вже не весь час, а лише час від часу. Скорбота змінюється благодійним смутком» [309, с. 336–338]. Але водоспад змушує згадати про себе, коли вони вирішують заговорити про важливе, тобто пошепки, з тими, хто далеко від їхнього будинку: «Я це усвідомив, коли вперше спробував шепнути щось по секрету – і не зміг, або насвистіти мелодію без того, щоб вселити жах у серця всіх у радіусі ста метрів, коли мої товариші на млині благали, щоб я знизив голос, тому що: Неможливо зосередитися, коли ти так волаєш. На що я запитав: ХІБА Я ВОЛАЮ?» [Там само]. Найглибші і дорогі речі люди можуть говорити тільки пошепки, і життя біля водоспаду навчило згодом говорити один з одним про важливе. Але кожне нове покоління, народжене далеко від цієї нелюдської гуркітливої безмовності

Катастрофи, не чує свідоцтв, тому що вони – кричущі, хоча і шепочуть про те, що ранить. Культура присутності потребує нової школи благоговійної уваги та слухання свідків людяності, які говорять пошепки крізь крик і німоту.

Присутність Іншого та обробіток саду: від етики Іншого до естетики миру. У ХХ столітті людство не раз виходило з найбільш нелюдських воєн, але той стан, який воно сьогодні переживає, не можна назвати миром. Воно продовжує жити в умовах перемир'я, коли уклади війни вирізані на серцях, вшиті в логіку повсякденності й тому впізнавані в політичних рішеннях найвищого рівня. Тінь війни звична для світу і завжди під рукою, пропонуючи сучасному суспільству, що переймається лише про безпеку і прийняло «безпеку і стабільність» як нову ідеологію, війну в якості старого як світ «легітимного насильства». Сьогодні ця тінь накрила Україну, вже кілька років вона мучить Сирію.

Занадто багато корисливих інтересів і безкорисливих страхів беруть участь у прийнятті невідкладних політичних рішень, залишаючись усередині порядку війни. Саме тому потрібно продумати знову інший порядок існування, приймаючи аксіому Папи Франциска, який неодноразово попереджав, що світ вже бере участь у Третій світовій війні: «Немає жодної користі від насильства, яке призводить до миру. Війна викликає війну, насильство викликає насильство» [434]. Він ставить питання про те, як можливий порядок світу, справедливого, братнього і такого, що дозволяє «жити гідно всім людям, починаючи від найстарших до ще не народжених дітей, не тільки громадянам держав-членів G20, але кожному жителю Землі, навіть тим, хто перебувають в екстремальних соціальних ситуаціях або в найвіддаленіших місцях» [Там само].

Це питання вічне, але і вражаюче нове, нібито щось заважає дивитися на нього прямо, нібито не вичерпалася складність, що закриває очі і змушує зіслизати в крихке перемир'я. Е. Левінас пов'язував цю складність із тим, що ми намагаємося заснувати мир на політиці запобігання війни через нейтралізацію *Іншого*, через його розміщення на околиці свого власного. Той

«драматичний образ злиднів, голоду, хвороб і смерті» [Там само], на який Папа Франциск просить дивитися прямо, не відводячи очей, при прийнятті політичних рішень, є результатом людської анонімної роз'єднаності, яку описав Е. Левінас. Страх Іншого живить анонімні порядки війни, але цей же страх визначає і політику перемир'я після війни. Тому мир, народжений війнами, настільки ілюзорний, а смертельні рани залишаються незціленими. Саме тому «насильство ніколи не веде до миру, необхідної умови для розвитку» [Там само]. Яке ж це начало справжнього миру, з якого пропонує виходити Папа Франциск і про який свідчить Е. Левінас в своїй філософії Іншого? У дуже складному сучасному світі, насиченому війнами і конфліктами, вибір трагічно простий: або людство намагатиметься гармонізувати свої страхи за допомогою анонімних порядків війни, які обіцяють застосування «легітимного насильства» для досягнення більшої безпеки, або долатиме німоту і глухоту ідеологій, щоб відкрити месіанський світ, який описав Е. Левінас, світ, звернений до свободи і відповідальності особистостей, світ, краса якого вириває з анонімних порядків існування.

Війна завжди жахлива, і після кожної війни приходили свідки, котрі волали про її нелюдяність. Однак неможливо подолати порядки війни, якщо не стане зрозуміла привабливість цих укладів, яка змушувала відправлятися на фронт багатьох і багатьох інтелектуалів у пошуках справжності, прихованої під брехливими покривами повсякденності. Краса війни завжди трималася на прагненні крізь *наївність* присипляючих думок бути *тверезим*, на бажанні розрізнити біль і страждання, не втішатися розмовами про прогрес і стабільність, але зберігати скорботну пам'ять і бути відкритим тим силам історії, які, наче ураган, змітають карткові будиночки людей, котрі сподіваються за допомогою моралістичної риторики заговорити і приспати реальність.

Е. Левінас пов'язував тотальність війни з тим, що «вона не просто є одним із найжорстокіших випробувань для моралі. Вона робить її сміхотворною. Мистецтво передбачення війни і вміння її вигравати всіма

доступними засобами (політика) стають вправами для розуму» [163, с. 65]. Краса війни завжди пов'язується з красою тверезості, а сама тверезість стає в катастрофах ХХ століття тверезістю відчаю. Е. Левінас, йдучи від філософії війни до есхатології миру, знаходить між наївністю моралі й тверезістю політики рішучість ризикованого, мужнього і відповідального прийняття Іншого, що не пов'язане жодною умовою взаємності.

Етична вимога визнання присутності Іншого, що відкриває культуру цієї присутності і робить людину вразливою до розпізнання обличчя Іншого в його нескінченній інакшості – поріг особистісного порядку світу, а крок назустріч Іншому через цей поріг визначає практику радикальної гостинності і живить довіру як основу соціальної злагоди. А-історична есхатологічна краса миру, що вривається, виводить за межі політичної тверезості, що попереджає загрозу війни, і розкривається через зусилля *уособлення історії*, через роботу впізнавання її сповненості особами, умовами якої стають мужність уразливості, гостинність і довіра.

Згадане вторгнення краси Іншого не стає предметом розгляду в філософії Іншого Е. Левінаса, в якій він зупиняється на визнанні присутності Іншого й етичній вимозі такого визнання. Але неможливо уникнути порядків війни, лише проклинаючи й оплакуючи її нелюдськість. Необхідно протиставити тверезій красі війни мужню *красу миру*. І тут справа не стільки в логічних розрізненнях і деклараціях, скільки у важкій школі виховання в цій красі, школі, що йде проти течії назустріч небувалій, євангельській новизні. У цій школі потрібні сьогодні великі вчителі.

У згаданих пошуках Ольга Сєдакова впізнає Данте як вчителя *надії*, більшої, наївного уповання і тверезого відчаю. Розуміння надії, яке вона розвиває, дозволяє уважніше придивитися до витоків довіри. У праці «Данте: мудрість надії» вона, слідуючи за думкою великого італійця, оскаржує гірку мудрість війни, наявну на катастрофах ХХ століття, описуючи її так: «Мислителі, письменники, публіцисти, художники, часом і богослови наших днів говорять про “тверезість відчаю”, про необхідність “залишити будь-яку

надію”, щоб долучитися до прямого переживання реальності – переживання “травматичного” – і, відповідно, до істинної, “дорослої” мудрості. Ідея героїчної безнадійності (яка поступово перейшла в побутову і звичайну) виникла не на порожньому місці [...] Про терапевтичну дію відмови від надії ми дізнаємося з записок в'язнів таборів, наших і нацистських [...] Страшні режими легше справляються з тими, хто дозволяє собі на щось сподіватися» [246, с. 320]. Але Данте вчить надії, яка, будучи поза протиставленням наївності і відчаю, не тільки не протилежна мужності і відповідальності за Іншого, але і, *зрікаючись відчаю*, «виводить нас із тієї глухої, замкнутої – і в якомусь відношенні зручної – безнадійності, в яку людину тягне наче за законом “теплової смерті”». Вона «виводить нас зі звички, з життя поза началом, із забуття про начало» [246, с. 311]. Надія протилежна звичці як формі відчаю. Надія, яку пов'язує Данте з «пам'яттю майбутньої слави» [246, с. 312], розкриває витoki довіри і впроваджує в ту *культуру пам'яті*, яка відповідає культурі присутності. Вона, вкорінюючись у мирному (*pace*) началі, обробляє красу світу (*mondo*). У своїх пошуках соціальних порядків світу (*pace*) ми потребуємо старого і вічно нового академічного мистецтва розбивки садів, що відводить від мілітаристського поділу природи і культури до початкового розуміння культури як обробітку творіння. Саме в такому обробітку зможемо побачити, як гостинність до Іншого з етичної вимоги перетворюється в начало нової, мирної соціальності, поза війною і перемир'ям, що заснована на красі присутності Іншого й естетичному досвіді її впізнавання.

Сучасне суспільство, орієнтоване на досягнення безпеки як першого політичного пріоритету, приречене пов'язувати *культуру з системою фільтрів*, що захищають людей від природних стихій і катастроф. У такому суспільстві людина завжди мобілізована до тверезого опору перед викликами реальності, нібито реальність таїть у собі тільки загрозу. Усі починання короткострокові, оскільки загрози несподівані і потрібно не дати приспати себе довгостроковими проектами, що приховують ризики. Суспільство, яке

практикує підрахунок ризиків в якості базової політичної процедури, виявляється суспільством із коротким диханням, нездатним до довгого шляху. Для мирного існування потрібне довге дихання, необхідна надія на те, що реальність таїть у собі не тільки виклики-загрози, а й поклик, що вимагає від людини відповіді. Порядок миру передбачає *культуру як здатність чути поклик Іншого і відповідати на нього*.

Отож, перед людством постають дві культури та дві відповідальності. Культура приборкання викликів із відповідальністю як захистом і культура присутності Іншого з відповідальністю як готовністю відповідати. Потрібно придивитися до другої відповідальності та її зв'язку з надією. Час надії – час справ, що перевищують порядок людського життя. Його відкриває людина, яка, подібно до Антоніо Гауді, здатна сказати, що не турбується про долю свого Собору після смерті, тому що його Замовник не поспішає і просто терплячий. Час миру визначається цим Замовником. Перед Його поглядом всі речі світу відкривають свою новизну і свіжість заклику «нехай буде!». Потрібен той, хто бачить цю новизну, чує цей поклик і жадає його втілення. Необхідний новий протагоніст історії, який бачить не тільки малу політичну потребу в захисті, але й, за словами Папи Франциска, «великі економічні та соціальні цілі, які поставило перед собою міжнародне співтовариство» [424]. І якщо «війни є практичною відмовою» їх переслідувати, то увага до них породжується не благими намірами, але щоденною працею культивування – обробітку тих зерен, нових і мирних, які вкинули в реальність не ми, але вони закликають до нашої участі-причетності.

Кожна епоха говорить мовою своєї культури, виділяючи з усього інструментарію мистецтв і ремесел той, який здатний втілити її надію. У пустелі перформансів та інсталяцій «contemporary art», що несуть відбиток швидкоплинності суспільства ризику, перевідкриття культури миру, до якого закликає Папа Франциск, означає повернення до старовинного і вічно свіжого мистецтва розбивки садів як мистецтва нової соціальності. У ньому, з одного боку, з'єднуються всі мистецтва, науки і ремесла, від архітектури і поезії до

ботаніки і метеорології, а з іншого, цей синтетичний порив повинен бути наповнений найвищим смиренням перед паростками того нового, якому можна тільки служити, не розраховуючи, що не пануючи, але сподіваючись. Садівники, які не шукають свого та розбивають сади в пустелях і на руїнах, залишених війнами, повинні бути визнані як нові миротворці.

2.2 Ж.-Л. Маріон і його теорія Дару: естетична пропозиція для культури присутності

Філософське визнання присутності Іншого розгортається в двох додаткових аспектах: етичному продумуванні вимоги прийняття Іншого (Е.Левінас) та естетичному мисленні про присутність Іншого як дар, що породжує в якості суб'єкта, розпізнає цей дар, людини, яка дякує (Ж.-Л. Маріон). У дискусіях про подолання насильства і необхідності есхатології миру виявляється напруга між цими аспектами, яке сягає своїм корінням в їхні богословські передумови.

Виявлення теологуменів філософії Іншого слід почати з *сотеріологічного* розгортання потреби в подоланні насильства через спасаюче відношення з Іншим. Справді, релігійна турбота про спасіння, що досліджується сотеріологією, перебуває в істотному зв'язку з проблемою людської цілісності. Досить згадати класичне визначення релігії, яке дав отець Павло Флоренський: «Релігія є, – або принаймні претендує бути художницею **спасіння**, і справа її – **спасати**. Від чого ж спасає нас релігія? – вона спасає **нас від нас**, – спасає наш внутрішній світ від хаосу, що прихований у ньому» [304, с. 818]. Тут важливо те, що християнська сотеріологія виходить із неможливості подолання цього хаосу через *самозбирання* на будь-якій внутрішній основі. Позитивне формулювання цього покликання полягає в тому, що можливий пошук спасіння в людській *покликаності* в спілкування з Богом, яке, в свою чергу, передбачає подолання езопової установки. Наприклад, згідно міркувань кардинала Йозефа Ратцингера, «за своєю суттю,

християнське буття означає перехід від буття для себе до буття один для одного» [228, с. 208]. Вихід з антропологічного постмодерністського тупика, який розпочався з констатації «смерті людини» і стрімко прийшов до хаосу ідентичностей, що множаться, глухих одна до одної, вимагає нової, сотеріологічної постановки питання про витoki людської цілісності.

Таке запитування може розкриватися різними філософськими шляхами. Серед них і рефлексивне збирання всіх можливих досвідів швидкоплинного життя в ієрархізованому мікросмосі, і апофатичне подолання усіляких обмежень та фрагментувань через холістичний принцип: «Людина в цілому більше становить більше окремішностей». Ці шляхи істотно пов'язують тугу про цілісність із пошуками ідентичності й самототожності, що проявилися в фокусі постмодерністської ситуації. Але філософія Іншого передбачає помислити досягнення людиною цілісності не через автономне зусилля самопізнання, але через звернення до відношення зі спасаючим-зцілюючим Богом, Який і є тим безумовним Іншим, який розмикає замкнутість індивідуального буття.

Сотеріологічне рішення філософії Е. Левінаса розгортається через зв'язок набуття цілісності, яку він називає *індивідуацією*, не з екологічним принципом самототожності, але з принципом відповідального ставлення до Іншого: «Відповідальність – це індивідуація, сам принцип індивідуації. На місце проблеми “людина індивідуалізується завдяки матерії або формі” я ставлю питання про індивідуації через відповідальність за Іншого. Це досить суворо: все, що в такій моралі пов'язане з втішанням, я залишаю релігії» [162, с. 359]. Суворість Левінасової етики впливає з його критики схожої стратегії, яку запропонував М. Бубер у праці «Я і Ти» [70]. Е. Левінас готовий розділити основне буберівське покликання: «Світ як досвід належить основному слову Я–Воно. Основне слово Я–Ти створює світ відношення» [70, с. 18].

Як бачимо, вони будують сотеріологію не через *досвід*, інструменталізуючий будь-яку зустріч, але через відношення, що містить індивідуацію в події зустрічі. Однак Е. Левінас не приймає діалогової симетрії

відносини Я–Ти і ставить в основу етики принцип асиметрії, який робить прозорою суворість його етичної пропозиції: «Я відповідальний за Іншого, навіть коли він наводить на мене нудьгу або труїть мене» [162, с. 358]. За цією суворістю стоїть біографічне для нього питання про збереження людської цілісності в ситуації Голокосту, і запропонована відповідь оголює безмірну мужність етичного ставлення, що Е. Левінас справедливо ототожнює зі *святістю*.

Проте для нього питання про *джерело* такої мужності залишається за межами філософського розгляду, задаючи релігійну сферу розради. Він так фіксує цю межу: «Бог допомагає бути відповідальним. Це і є доброта. Але щоб виміряти Божу допомогу, треба без його втручання хотіти робити те, що треба робити. Тут для мене немає ніякої теології» [162, с. 360]. Сотеріологія Е. Левінаса, що описує людську цілісність через відповідальність, прагне залишитися філософською, виносячи питання про рішучість до етичної дії в сферу богослов'я, хоча його філософія надзвичайно чутлива до його ж теологумен. Так, він наполягає, що Я вільно приймає асиметричну відповідальність за Іншого, оскільки *розчуло* слово Боже, яке «вписане в Обличчя Іншого, і [...] присутнє у момент зустрічі з Іншим» [162, с. 359].

Отож, вимога вразливості перед Іншим стає філософською передумовою етики, народженої з розчутого Голосу Божого. Але необхідно перетнути окреслену Е. Левінасом межу між філософією і богослов'ям й описати філософські передумови сотеріології, виходячи з більш сильного теологумена: *етичній асиметрії* мого ставлення до Іншого передуює *христологічна асиметрія* Божого ставлення до мене, і саме в ній містяться витoki мужності в етичному вчинку. Якщо для Е. Левінаса питання про ці витoki виходить за межі філософії, то ми поставимо його як філософське, а саме: дослідимо зв'язок сотеріології з асиметрією дару-подяки.

Той, хто збирає поклик: христологічна асиметрія і філософія дару.

Про Бога, за Е. Левінасом, ми дізнаємося на вимогу радикальної вразливості перед Іншим і асиметричної відповідальності за Іншого. Через них етика долає

філософську егологію. Богослов'я ж вказує на христологічну асиметрію в якості умови виконання радикальної етичної максими Е. Левінаса. Людина може виконати асиметрію етичного ставлення тією мірою, якою розпізнала змінюючи щедрість Христової відповідальності за неї, безумовно асиметричної у відношенні до неї.

Митрополит Антоній Сурожський так пов'язує етичне ставлення до Іншого в будь-якій ситуації з відношенням із Христом: «Що би не трапилося за цей день – ніщо не чуже волі Божій; все без винятку – обставини, в які Господь вас побажав поставити, щоб ви були Його присутністю, Його любов'ю, Його співчуттям, Його творчим розумом, Його мужністю [...]. І, крім того, кожного разу, коли ви зустрічаєтеся з тією чи іншою ситуацією, ви – той, кого Бог туди поставив, щоб нести служіння християнина, бути частинкою Тіла Христового і дією Божою» [19, с. 834]. Філософія Е. Левінаса описує працю подолання *ідолів* самототожності, працю гостинності та відкритості в очікуванні зустрічі з Іншим, проте, через етичний радикалізм, залишає за дужками питання про можливу щедрість самого Іншого. Побоюючись зв'язати етичне рішення умовою взаємності, Е. Левінас не бере до уваги те, що відповідальність перед Іншим – не тільки відповідальність у байдужості до відношення Ти – Я, але й готовність прийняти асиметрію Іншого у відношенні до Я, здатність прийняти його Дар, – його *погляд*, його *голос*, його *дотик*. Щоб не перетворити дар у банальність обміну, не економізуватиме його через холод взаємності й прагматичних еквіваленцій та зберегти в спілкуванні з Іншим радикалізм двох асиметрій – моєї відповідальності і щедрості Іншого, необхідно доповнити етику Іншого *принципом христологічної асиметрії*. Цей принцип полягає в констатації, що незалежно від нашої вірності Богу, Він безумовно вірний нам. Митрополит Антоній Сурожський підкреслював, що набагато важливіше розуміння того, чи вірю я в Бога, усвідомлення того, що Він у мене вірить безумовно [19, с. 277–288]. Філософський аспект цього богословського принципу чудово висловив кардинал Йозеф Ратцингер: «Той, хто хотів би лише віддавати і не готовий отримувати сам, хто хоче жити тільки

для інших і не вміє визнати, що і він, в свою чергу, живе несподіваним, невимушеним даром іншого, – той не бачить суті людського буття один для одного. Щоб усі самовизначення були плідні, людина повинна також і отримувати від інших і, в кінцевому підсумку, від того іншого, який є воістину іншим всьому людству і водночас становить одне з ним: від Боголюдини Ісуса Христа» [228, с. 210]. А сам богословський принцип він формулює таким чином: «Для християнської віри справа йде так: у найглибшому сенсі людина приходиться до самої себе не тим, що вона робить, але тим, що вона приймає. Вона повинна чекати дару любові, адже любов не можна отримати інакше як дар» [228, с. 220]. Христологічна асиметрія вводить у філософію Іншого тему дару та віддяки, що розпізнає дар. Етика доповнюється естетикою впізнавання дару, а антропологія виявляється євхаристійною.

Горизонтом людської відповідальності за Іншого є його здатність прийняти Христову відповідальність за нього. Етичне вимога виявляється *покликом* радикального Іншого, від здатності розчутти який залежить людська етична рішучість. Сотеріологічно це означає, що реалізація людської цілісності неможлива не тільки через *конструювання* ідентичності та *відкриття* самототожності, але і *відповідальність* не може служити безумовним принципом індивідуації. Принцип христологічної асиметрії вказує, що нас спасає-зцілює, або відновлює нашу цілісність, – збираючий поклик Іншого, відповідаючи на дар якого, людина включається через працю подяки в спілкування, до якої покликана: «Вірний Бог, що ви через Нього покликані до спільноти Сина Його Ісуса Христа, Господа нашого» (1 Кор. 1:9).

Асиметрія Христового ставлення до світу розкривається як *збираючий поклик*, який, будучи розчутим, являє Христа не як Володаря, а як Спасителя–Збирача. Ідея поклику пов'язує радикальним чином сотеріологію і євангельську антропологію, які вже в апостола Павла неможливо розрізнити. Якщо еллінська антропологія будується на ідеї спасительного відділення душі від тіла, що звільняє вічне ество людини від тимчасового тіла і робить воскресіння тіла безглуздом, то для апостола людина немислима без тіла, ні

до, ні після воскресіння. Людина в цілісності своїй і є тіло як «ціле», гріховність якого призводить до його тління, розпаду і смерті та вимагає зцілення спасаючою дією Христа.

Апостол Павло не говорить про спасіння душі, але про тіло воскресіння, як, наприклад, про «тіло духовне» (1 Кор. 15:44) або «тіло слави» (Флп. 3:21). «Плоть», що означає для нього тільки фізичний аспект «тіла», зв'язується з гріховним станом людини, будучи відокремленою від Бога. Життя «у плоті» (Гал. 2:20; Флп. 1:22) або ходіння «у плоті» (2 Кор. 10:3) апостол протиставляє життю «за Духом» (Рим. 8:4–5); говоріння «в Господі» (2 Кор. 11:17); вчинки «за любов'ю» (Рим. 14:15). І ці дві тілесності розділені воскресінням Христовим, що задає можливість зцілюючого нас воскресіння. Спасіння, або відновлення людської цілісності, через прилучення до Тіла Христового (антиелліністичний літургійний вислів: «Це є Тіло Мое» (1 Кор. 11:24)) виявляється можливим остільки, оскільки людина готова почути збираючий поклик Спасителя, пізнати Його погляд, Його слово, Його дотик і рани.

Поклик Божий: апорія свободи і послуху. Поклик Божий, а завдяки йому і всякий поклик Іншого, утворюється двома асиметричними рухами. Філософія Іншого пов'язує подію зустрічі з безумовною, і тому вільною, відкритістю Я Іншому, що розгортається як рішучість *вразливості*. Але як би Я, прагнучи до близькості Богу, не проривалося до Нього всією своєю волею, Він зберігає свободу *дистанції* і не-близькості. Близькість відкривається людині не її вразливістю, а самим Іншим, зустріч з яким тому завжди змінює. Близькість Бога дається людині не згідно з *умовою* вразливості, але *даром*, безумовно. Проте, оскільки асиметрія Божого дії є асиметрією не абсолютного *владарювання*, але *милості*, яка передбачає людську свободу, остільки Божий поклик, будучи даним, залишається за-даним [8] і стає впізнаним тільки при вільній відкритості до нього, при людському зусиллі слухання, тобто при *послузі*. Асиметрія не *влади* і підпорядкування, а *поклику*. Його апорія: безумовне Слово Боже, що зберігає людську свободу, буде почуте ним за

умови його безумовного, *вільного* перетворення в слухача. Слово Боже таке тихе, що волає до людського зусилля затихання перед Ним, але, водночас, поки ми прагнули наблизитися до Бога, Він *вже* був близький, набагато ближче, ніж ми могли сподіватися, нескінченно близький. Пізнати це всередині спілкування з Богом – і значить розчути Його Поклик.

Поклик як безмовна вимога і слухання як слово-хвала. М.Бубер, описуючи відношення Я – Ти, виділяв три сфери, в яких воно розгортається в різних мовленнєвих модусах: «Перша: життя з природою. Тут відношення коливається в темряві, не досягаючи рівня мовлення. Творіння рухаються перед нами, але не можуть підійти, і наше Ти, звернене до них, *застигає на порозі мовлення*. Друга: життя з людьми. Тут відношення *відкрите і воно оформлене в мовленні*. Ми можемо давати і приймати Ти. Третя: життя з духовними сутностями. Тут відношення оповите хмарою, але відкриває себе, *воно не володіє мовленням, однак породжує його*. Ми не чуємо Ти і все ж відчуваємо, що нас покликали, ми відповідаємо, створюючи, думаючи, діючи; всім своїм єством ми говоримо основне слово, не вміючи вимовити Ти вустами» [70, с. 18]. Третя сфера відносин, коли Інший – сам Бог, а спілкування – Його поклик і заклик до мене, ґрунтується на фундаментальному парадоксі поклику: Слово Боже виявляє себе як *безмовна* вимога, в той час як Я, перекинуте в мовчання, покликає до *слова-хвали*. Божа присутність розкриває себе як безмовний поклик, про який митрополит Сурожський Антоній писав: «Таке мовчання, що викликає відповідь, безмовність, завдяки якому людина виростає в повну свою міру, чи є воно минушим або довготривалим, у залежності від наших сил і нашої вірності, приводить нас до більш глибоких, більш багатих відносин із Богом, ніж легка зустріч» [19, с. 886]. Богослов також поглиблює свою думку таким чином: «Мовчання вимогливе, бездонне, внутрішнє, яке приводить нас до зустрічі з Богом і, в Ньому, з нашим ближнім» [19, с. 887]. Щоб розчути такий поклик, потрібно самому звернутися в мовчання. «Ми повинні бути вразливі до межі природних сил і до кінця гнучкі в руці Божій», – зазначає митрополит Антоній. – «Події

нашого життя, якщо ми їх приймемо як дар Божий, нададуть нам у будь-який момент можливість творчого діяння: бути християнином» [19, с. 879]. Уразливість перед Богом робить відкритим і світу, проте, щоб світ розкрився як дар і Божий поклик, недостатньо безмовної відкритості, недостатньо затихнути і відволіктися, потрібно почати хвалу, почати співати і дякувати.

Поклик і хвала поза апофатикою і катафатикою. Поклик, стаючи проблемою філософії Іншого, бере в дужки метафізичну дискурсивність, виходячи за межі як апофатичної, так і катафатичної богословських мов, і, водночас, є джерелом обох мовних практик. Справді, поклик народжує *апофатичне* зусилля, оскільки є як дар, що вкидає в побожне мовчання і позбавляє дару мови. Поклик, будучи розчутим, виявляє себе в конкретних ситуаціях з особливими мовними практиками, і його явління означає припинення цих практик, відкритий *розрив*, всередині якого розгортається спілкування. Саме спілкування розгортається як покликаність покликом і відповідь – *хвала – подяка*. Подія Поклику-дару розкривається в світі подякою, нею збувається і в ній перебуває. Подяка і становить джерело *катафатичного* зусилля.

Поза богослов'ям спілкування і філософією Іншого Бог описується метафізично або апофатично, або катафатично. У їхньому ж контексті спасаючий поклик Божий, а з ним будь-який поклик Іншого, і апофатичний, і катафатичний, але справа не в діалектиці. Для опису поклику необхідна третя мовна стратегія, яку Ж.-Л. Маріон знаходить у Діонісія Ареопагіта. В основі його богослов'я Ж.-Л. Маріон виявляє не *висловлювання* предикативної мови, не дієслово *говорити*, а дієслово *hymnein*, оспівувати, підносити хвалу [191, с. 218]. Він прагне показати, що богослов'я Ареопагіта невірнo радикалізується до апофатики містичного богослов'я і катафатики богослов'я божественних імен, у той час як за дужками залишається богослов'я хвали – гімну. У зв'язку з такою реконструкцією Ж.-Л. Маріон пропонує феноменологічну модель суб'єктивності, в якій людська цілісність збирається через поклик на безумовну милість Божу, котра являє себе як поклик [191, с. 248–329]. Його

«богословський суб'єкт» народжується через впізнавання неможливого Божого дару і впровадження його в світ через подяку.

Джерело мови, згідно Ж.-Л. Маріона, міститься в іменуванні, зверненому до людини і слугуючому як початок для позначення її ідентичності. Дар мови – дар власного імені, яким Я окликане іншими. Ім'я не являє сутність Я, однак, приховуючи її, викликає Я до спілкування. Окликнутий на ім'я, Я відповідає мовою хвали і молитви. В основі такої сотеріології виявляється гімнічна мова літургії, а людина виявляє себе як *людина, що дякує, або євхаристійна*. Парадигматичним для маріонівської теорії мови стає одкровення Божого Імені (Вих. 3:14), а філософська антропологія описує подію зустрічі з Іншим у контексті *євхаристійної герменевтики* [457, с. 139–160], що зв'язує присутність Іншого з його розумінням.

Перш ніж проаналізувати естетичну пропозицію євхаристійної герменевтики Ж.-Л. Маріона, необхідно звернути увагу, що апорія поклику виражається не тільки і не стільки філософськи, скільки поетично. Яскравими прикладами реалізації такого роду поетик, що мислять у своєму витoku роботу слухання поклику, є творчість Р.-М. Рільке і С. С. Аверинцева. Для Рільке ця робота втілюється в поетичній ангелології, яка відповідає на аналітику теоморфності мінімальної релігії М. Епштейна, яка описана в нашій дисертаційній роботі вище.

Прагнучи в «Дуїнських елегіях» і в «Сонетах Орфею» до відновлення орфічного начала поезії як такої, Рільке впізнає це начало в зусиллі слухання Поклику-Вісті, поширюваного вісниками-ангелами. Його осягнення апорії поклику утверджується через поетичну ангелологію та з її вираження починається новий орфізм: «Кто из ангельских воинств услышал бы крик мой? / Пусть бы услышал. Но если б он сердца коснулся / Вдруг моего, я бы сгинул в то же мгновенье, / Сокрушенный могучим его бытием. С красоты начинается ужас. / Выдержать это начало еще мы способны; / Мы красотой восхищаемся, ибо она погнушалась / Уничтожить нас. Каждый ангел ужасен» [236, с. 153].

Велич ангельського хору така, що, відкрившись, знищила би нас, запечатавши німотою і позбавивши дару мови. Лише за милістю до нашої свободи нам відкривається лише та частина ангельської краси, яка захоплює нас, не вбиваючи. І якщо ми наважимося піти за нею і заспівати, крізь благоговійний страх, відгукнувшись на поклик-звістку, то ми наблизимося до того Витоку, який окликує творіння, і тим перетворює його в радісний хор. Поклик стосується серця і розкривається в тій малій красі, яка дається нам, щоб ми змогли почати свій гімн і увійти в спілкування з Богом та зростати в ньому.

С. С. Аверинцев у збірці «Вірші духовні», представляючи свою поезію, виходить з *анонімності* давніх духовних віршів і наполягає на тому, що їхня анонімність «вимагала, щоб я відмовився від усього, що є лише моєю емоцією (хоча б емоцією релігійною), намагаючись зосередитися на самій духовній реальності як такій» [4, с. 5]. Цю реальність він розуміє біблійно як присутність Божу, або Славу. Його поезія є тим, що народжується, прямує до Слави Божої через хвалу. Нею він прагне «миг за мигом видеть и слышать / обонять и осязатъ непрестанно / вкушать вкушением тайным / разлитую во времени и в мире / не от времени не от мира славу» [4, с. 112]. Така поетика визначає й особливий досвід вразливості: «я же плачу и плачу и плачу / не стыдом не страхом не скорбью / славою в сердце уязвленный» [4, с. 115]. Апорія поклику, що постає як апорія Слави Божої й хвали, що торкнена нею і спрямована до близькості Божої, гранично зібрано виражена у вірші «Благовіщення»: «...Когда б / нам захотеть всей волею – тотчас / открылось бы, как близок Бог. Едва / достанет места преклонить колена» [4, с. 22]. Слава Божа, якої прагне людина та яка здатна зцілити, не зламає його волю, залишаючись прихованою таїною. Але коли ця воля стає хвалою і вирішує стати вразливою, Бог не тільки відкриває себе в Славі, але у змінює людину, не залишаючи місця-дистанції навіть для побожного поклону. Коли, за пророцтвом Іоанна Хрестителя, наблизилось Царство Небесне, воно стало ближче понад усяку людську надію і ця неочікувана близькість Божа, що

змінює, і становить суть спасаючої Божої дії. Аверинцівське «захотіти всією волею» і є тією працею розпізнання поклику-дару, або хвали-подяки, який повинен бути осмислений філософією Іншого в якості антропологічної умови одночасно і сотеріології, і левінасівської етики, сполучених богослов'ям спілкування, звернених до події Христа як втілення Слави Божої.

Ще одним необхідним прикладом богословської поетики С.С.Аверинцева є його гомілетичні дослідження, в яких знаходимо антропологічні передумови богослов'я подяки, які виражають філософію дару. Звернемося до його проповіді, присвяченої зціленню десяти прокажених (Лк. 17:11–19) [5], яка сконцентована на сцені, в якій спасіння істотно пов'язується Спасителем з працею подяки, що дозволяє пізнати Божий дар і відгукнутися на нього як на спасительний поклик: серед зцілених тільки Самарянин «повернувся, почав гучним голосом славити Бога, і припав лицем до ніг Його, дякуючи Йому». Ісус «сказав йому: встань, іди; віра твоя спасла тебе». С. С. Аверинцев підкреслює, що, ведучи мову про дар, необхідно пам'ятати, що слова «благодать» і «подяка» не випадково схожі, а саме: по-грецьки це одне слово, а в серці християнського життя мітиться таїнство «євхаристії», або «подяки». Згідно С.С.Аверинцева, сотеріологія визначається нашою здатністю відгукнутися на Божий поклик: «Отримуючи від Бога земні блага, ми отримуємо й інше благо, набагато більше, ніж будь-яке з земних благ – можливість мати вдячність. Тут на землі подяка – це те, що робить нас по-справжньому *радісними*. Людина може бути благополучною, щасливою, наділеною таланом, але це не робить її радісною, не робить її щасливою, тому що *щаслива людина – це вдячна людина*. Подяка – це те, що не закінчується, та вода, яка втамовує спрагу і тече в життя вічне. Те, що з нами буде, *якщо ми захочемо*, якщо ми подяці Богу і добрим людям не поставимо терміну давності, після закінчення якого подяка не дійсна, якщо ми самі цього не зробимо, то вдячність буде джерелом радості, що не закінчується, все наше життя і це те, що залишиться з нами після смерті» [5, с. 22] (курсив наш – О. Ф.).

Без нашої рішучості подяки дар залишається прихованим, волаючи до

роботи послуху, і, згідно С. С. Аверинцева, така праця вимагає часу пам'ятання, що збирає все наше життя навколо євхаристійної хвали. Апорія поклику визначає те, що подія дару у тиші своїй вимагає часу всього життя: «Подяка – джерело радості, і всі наші справжні, земні радощі, батьківство, подружжя, дружба – радості від подяки. По-справжньому ми бачимо і переживаємо наші радості не в той момент, коли вони до нас приходять, а тоді, коли вони поступово очищуються і виявляються в нашому вдячному спогаді» [5, с. 21]. Подяка здатна подолати умовність людського життя, ставши безумовною, як безумовний рятівний дар, що виражено в апостольському заклику: «Завжди радійте! Безперестанку моліться! Подяку складайте за все, бо така Божа воля про вас у Христі Ісусі» (1 Сол. 5:16–18). С. С. Аверинцев вказує на початок цієї безумовності хвали в досвіді повсякденності: «якщо би нам, людям малим, слабким і грішним, навчитися бути вдячними за земні, зрозумілі нам радості. Це перетворює наші земні радощі в щось більш міцне, надійне, якщо ми цього захочемо, – вічне» [5, с. 23]. І зв'язок між євхаристійною безумовністю і повсякденною молитвою бачить він у Господній молитві, в проханні про «хліб насущний», який є і необхідно-насущним для земного життя, і євхаристійно над-сутнісним «хлібом майбутнього віку». С. С. Аверинцев підкреслює, що «Церква затвердила обидва розуміння, тому що ми читаємо молитву Господню і перед земної трапезою, і як євхаристійну молитву. Подяка, яку пов'язують з Євхаристією, і є тим, що пов'язує прийняття нами земних благ, і благ майбутнього віку» [5, с. 23]. Однак безумовність подяки вимагає розгляду не тільки її починання у зустрічі, в її *археології*, але і в подоланні розлуки, в прощанні, в її *есхатології*, а саме в атеїстичному досвіді втрати віри і досвіді смерті.

Сотеріологія в ситуації постатеїстичної культури повинна виходити з того, що сучасна людина, яка не знає Живого Бога, виключена з можливості зустрічі з Ним, оскільки виходить із необхідності свідцтва Його присутності. Не маючи достовірних свідчень і залишаючись всередині логіки підозри, вона не може залишити атеїстичної позиції. Відштовхуючись від цієї принципової

невизначеності свідочтва Божої присутності для сучасної людини постатеїстичної культури присутності, німецький богослов Еберхард Юнгель у фундаментальній праці «Бог як таємниця світу» (1983) розгортає вражаюче богослов'я Розп'ятого в диспуті між теїзмом і атеїзмом [447].

Він починає свою аргументацію з того, що якщо атеїзм маніфестує себе ніцшеанським «Бог помер», то постатеїзм пов'язаний із богословським переосмисленням відсутності Бога і відчуження в контексті живих відносин із Богом, а саме Його мислимості, Його описуваності, Його людяності в стосунках із людиною [447, с. 14]. Основну богословську апорію сучасності Е. Юнгель описує антропологічно: «відповідно до нашого досвіду, людина може бути людяною без Бога. Людина більше не знаходить критерій своєї власної необхідності і реальності в Богові; скоріше, вона розуміє себе на основі себе самої, випадковим або необхідним чином. І з цієї причини виникає питання про те, чи необхідний Бог?» [447, с. 16]. Боговідсутність у досвіді сучасної людини не означає тільки не-існування Бога, але може вказувати і на Його мовчання.

Для подолання атеїстичної позиції не потрібно шукати *необхідних* доказів буття Божого і будувати нове природне богослов'я, але необхідно описати сам атеїстичний досвід у контексті богослов'я спілкування, що приймає апорію поклику як апорію свободи і слухняності Іншому. Тоді, як писав митрополит Антоній, «той факт, що Бог може зробити для нас Своєю присутність явною або залишити нас із почуттям своєї відсутності, вже є частиною [...] живих, реальних відносин» [369, с. 116]. Людина може переживати досвід Боговідсутності з різних причин: чи через свою неготовність до справжньої зустрічі з Богом, чи через Божу милість, бо ж зустріч із Ним – завжди суд. Тому Боговідсутність, або відчуження Божественного і Людського, що становить суть атеїзму, можуть бути осмислені як умови для можливої зустрічі з Богом.

Філософія і богослов'я поклику, описані раніше, вказують на те, що подолання атеїстичної німоти і входження в богоспілкування можуть початися

з парадоксальної рішучості, на яку вказував митрополит Антоній: «ми повинні дякувати Богові за те, що Він не постає перед нами в цю мить, тому що ми сумніваємося в Ньому [...] і зустріч з Ним була б нам судом і засудженням» [19, с. 873]. Атеїстична умовність відчуження долається вільною рішучістю подяки за Боговідсутність як дар.

Безумовність подяки може і повинна бути розглянута, а у випадку граничної умовності грішного буття – смерті. Сотеріологія спасительного поклику вказує на подолання розпаду життя в події смерті через подяку – гімн – плач прощання. Умовність розлуки долається прощанням як зусиллям прощення. Умовність смерті відкривається через подяку за дар життя, за ніч покинутості, за смерть, за те, що Його немає, як Володаря, а в Його мовчанні – поклик, що гуртує. Досконалим поетичним описом досвіду смерті в свхаристійній поезиці є вірш Б. Л. Пастернака «У лікарні»:

«О Господи, как совершенны
 Дела твои, – думал больной, –
 Постели, и люди, и стены,
 Ночь смерти и город ночной.

Я принял снотворную дозу
 И плачу, платок теребя.
 О Боже, волнения слезы
 Мешают мне видеть тебя.

Мне сладко при свете неярком,
 Чуть падающем на кровать,
 Себя и свой жребий подарком
 Бесценным твоим сознавать.

Кончаясь в больничной постели,

Я чувствую рук твоих жар.

Ты держишь меня, как изделие,

И прячешь, как перстень, в футляр» [210, с. 111].

Так євхаристійна антропологія, що мислить людину вдячності як суб'єкта, який здійснює індивідуацію через відповідь на дар – подію Іншого, і виявляє свій методологічний ключ у євхаристійній герменевтиці, в якості свого першого питання виходить з *естетичної* проблеми впізнавання присутності Іншого в його поклику, зверненому до суб'єкта. Для розгляду цієї проблеми слід повернутися до євхаристійного богослов'я Ж.-Л. Маріона, що лежить в основі його феноменології дару.

Пізнати і розчутти Іншого: ікона, ім'я і подяка. Як людині вдається розчутти поклик Іншого? Для відповіді на це богословськи значуще питання Ж.-Л. Маріон розвиває феноменологію *даності*, яку мислить як третю феноменологічну стратегію між гуссерліанською і Гайдеггеріанською редукціями [456, с. 7–70]. Він, слідуючи за М. Гайдеггером, відмовляється редукувати феномен до об'єкта (Е. Гуссерль), а, слідуючи за Е. Левінасом, що не редукує його і до буття (М. Гайдеггер). Замість цього він пропонує *третю редукцію* феномену до даності: «я говорю про те, що наш глибокий і найбільш справжній досвід зустрічі з феноменом не пов'язаний із будь-яким об'єктом, який ми можемо створити, зробити або конституювати, не більшою мірою він пов'язаний і з буттям, яке належить до того горезвісного горизонту Буття, в якому можлива онтологія і де Бог перебуває на початку часу і простору, відіграючи роль першопричини. Швидше, я говорю про те, що є багато ситуацій, де феномени є як дані, без будь-якої причини або того, хто дає» [456, с. 71]. Для Ж.-Л. Маріона робота виявлення за феноменом даності поза метафізичними ідолами уявлення є не стільки релігійна, скільки філософська. Він йде далі Е. Левінаса і зміщує межі філософії назустріч поклику: «Феноменологія починається не з очевидності або явленості (тоді вона б залишалася ідентичною метафізиці), але з дивовижного і важкого відкриття

того, що очевидність, сама по собі сліпа, може стати екраном для явища – місцем для даності» [456, с. 383]. Даність же розкриває себе як дар через включення в спілкування з Богом, через гімнічну відповідь на Його Поклик. Отож, Ж.-Л. Маріон пропонує помислити сотеріологію феноменологічно, описуючи розкриття людської суб'єктивності через визнання дару і впровадження його в світ, слідуючи роботі подяки, феноменологічний опис якої представлено як рух від *феномену* до даності, а від неї до *дару*. Так розкривається євхаристична антропологія, що досліджує питання про людину через аналітику подяки.

Контекстуально феноменологія даності й богослов'я дару сучасного французького історика філософії, феноменолога і католицького богослова Ж.-Л. Маріона становлять дві додаткові лінії однієї ініціативи, в якій феноменологія і богослов'я нероздільні, а разом вони становлять один із продуктивних напрямків у «богословському повороті» в сучасній постсекулярній філософії, а саме у французькій феноменології [446]. Ж.-Л. Маріон повертається до домодерністської християнської спадщини, щоб здійснити богословську критику претензій модерністської філософії на автономію і відкрити богослов'я для посередництва між усіма сферами постсекулярної філософії та культури (онтологія, етика, естетика, мистецтво, політика, економіка) в контексті християнського свідчення.

Погоджуючись на свою постмодерністську ідентифікацію як критика модерністських метафізичних детермінацій Бога, Ж.-Л. Маріон підкреслює *сутнісний анахронізм* проекту, який він запропонував: «мій проект не залишається “постмодерністським” від початку і до кінця – “постмодернізм” йде з нього в той момент, коли я звертаюся до милості, до *agape*, відкритої, власне, в Христі і через Христа, як якогось сутнісного анахронізму: милість не належить ні до пре-, ні до пост-, ні до просто “модерну”, скоріше, вона відкидає всі історичні та тимчасові обмеження і тяжіє будь-якій розумовій ситуації» [457, с. xxii].

Продовжуючи традицію критики онтології і пропонуючи вихід за межі модерністських онтологічних схем уявлення Бога і називаючи свою головну богословську працю «God without Being», Ж.-Л. Маріон так пояснює свій початковий імпульс: «Безсумнівно, Бог може і повинен, в кінцевому результаті, бути; але хіба його ставлення до Буття настільки радикально визначає Його, як воно визначає всі інші сутності? [...] “Бути чи не бути” – це і справді перше й обов'язкове питання для всього, що існує, головне питання, зокрема і для людини в її одиничності. Але, при всій повазі до Буття, – хіба Бога можна уподібнити Гамлету? [...] «Якщо почати з того, що “Бог є любов”, то Бог любить – перш ніж існує» [457, с. xx]. Так Ж.-Л. Маріон приступає до виявлення теологічного імпульсу своєї філософської пропозиції. Він виходить із Божої любові й милості для того, щоб знайти християнську відповідь на релігійний запит постмодерністської культури. Якщо постмодерн починається там, де закінчується довіра до модерністського Цілого, що втілювалося в тоталітарних практиках безбожного, утопічного цілительства та єднання, то, безумовно, найважливіше питання створеної ним культури наростаючого різноманіття викликається тривогою з приводу все збільшуваної кількості масок самотності среди численних комунікаційних засобів.

Постмодерна чутливість породжує культуру, яка ризикує стати нескінченно різноманітним співтовариством розділених, нездатних до спілкування ідентичностей, що стрімко атомізуються і втрачають сліди публічності [51], якщо культура не відповість на питання про *спілкування з Іншим*, яке поза помилковими спільнотами і єдностями повертає справжність унікальним існуванням, утримуючи разом спілкування та інакшість, що опинилися розділеними [134; 135]. Як констатує Ж.-Л. Маріон, «тільки інакшість уможлиблює спілкування: ніщо з того, чим здійснюється поділ, не розділяє без того, щоб тим же самим не продукувати ще більшого поєднання» [191, с. 232].

Горизонт цього питання, безумовно, богословський, оскільки окремі постмодерністські практики розрізнення повинні бути розглянуті в контексті

спілкування з Богом як абсолютно Іншим і, тим самим, розміщені в контексті постсекулярної культури, яка характеризується поверненням релігійного в публічну сферу. За Ж.-Л. Маріоном, «тільки несумірність між Богом і людиною уможлиблює їхню внутрішню близькість, адже тільки віддаленість визначає Отця, так само як тільки віддаленість Отця зберігає людині суверенну свободу її синівства» [191, с. 232–233]. Уже в своєму джерелі богословський імпульс Ж.-Л. Маріона опонує етиці Іншого Е. Левінаса. Приймаючи його критичний пафос, який прагне подолати онтотеологію через протиставлення етики як першої філософії онтології (наприклад, його *opus magnum* «*Otherwise than Being*»), Ж.-Л. Маріон розвиває додаткову лінію критики онтотеології, яка, як і в Е. Левінаса, мислиться поза гуссерлівською і гайдеггерівською феноменологією.

Але якщо богословський імпульс філософії Іншого Е. Левінаса пов'язаний із працею подолання *ідолів* і безумовної відкритості Іншому, працею підготовки до зустрічі з Іншим, залишає за дужками питання про можливу щедрості Іншого, що виходить назустріч Я, якщо для нього, за словами Ж.-Л. Маріона, «онто-тео-логічне поступається місцем драматургії Іншого» [191, с. 253], то для нього самого такий богословський імпульс для філософствування сягає праці *іконічного* впізнавання і вдячного прийняття дару Бога, що перевертає, як люблячого Іншого, який стає *умовою* для реалізації радикальної етичної асиметрії Е. Левінаса у відношенні до іншої людини. Якщо піти вслід за Б. Вальденфельсом у його формулюванні проблеми спілкування з Іншим («ми винаходимо те, що ми відповідаємо, але не те, на що ми відповідаємо і що робить вагомими нашу мову і наші вчинки» [77, с. 71]), то можна сказати, що впізнавання не винайденого нами дару є осередком і богословської, і філософської думки Ж.-Л. Маріона.

Ж.-Л. Маріон починає будувати своє пост-метафізичне богослов'я з розрізнення Бога Авраама, Ісаака та Якова і Бога філософів, або точніше, метафізиків. Таке, цілком паскалівське, розрізнення він проводить за допомогою введення двох феноменологічних понять, що виражають два

способи візуалізації, або репрезентації, Божественного – *ікони та ідола*. В *ідолі* невидиме Божественне стає видимим, підкоряючись попереднім інтенціональним рамкам конструюючої суб'єктивної свідомості. Людський погляд відбивається від невидимого дзеркала людського мислення, яке пригнічує другість і таємницю Божественного.

Отож, замість візуалізації Божественного ми отримуємо концептуальних ідолів метафізики. Ж.-Л. Маріон, в якості історика західної метафізики, прагне показати, що, починаючи з Платона і Плотіна та закінчуючи Р. Декартом і Г. Лейбніцем, проводилася редукція Божественного до онтологічних концептів, якій відповідала і теорія суб'єктивності, що автономно задавала концептуальні каркаси такої редукції. Постметафізичне богослов'я Ж.-Л. Маріона починається з критики – подолання як класичної онтотеології, так і пов'язаними з нею модерністськими теоріями людської суб'єктивності, від Р. Декарта до Ф. Ніцше і М. Гайдеггера. У цьому починанні Ж.-Л. Маріон йде слідом за Е. Левінасом у його боротьбі з метафізичною ідололатрією, але в подальшому істотно відходить від нього, пропонуючи християнську феноменологію дару й *іконічної* візуалізації Божественного.

Ж.-Л. Маріону «потрібно помислити присутнє не як присутність, а як дар, в якому безперервно, дозволяючи йому бути, відбувається дарування, що бере початок в Бутті, – відбувається як закинутість і відпочинок» [191, с. 270]. Так, присутній Інший виводиться з гайдеггеріанської аналітики присутності, оскільки присутність Іншого описується, перш за все, як дар. Для цього він не зупиняється ні на гайдеггерівській, ні на левінасівській, ні на деррідіанській критиці онтотеології, але, навпаки, умовою онтотеології, що дозволяє підступитися до дистанції з Божественним, він вважає «оспівування *Пошукуваного*» [191, с. 282]. Вражаючи тему критики онтотеології, що пронизала всю філософію ХХ століття, Ж.-Л. Маріон резюмує в формі коментаря на слова апостола Павла про те, що якщо ми будемо «вкоріненими й утвердженими в любові», то зуміємо “зрозуміти зо всіма святими, що то ширина й довжина, і глибина й вишина, і пізнати Христову любов” (Еф. 3:18–

19)». Продовжуючи цю думку, богослов пише так: «ми помислили онтологічну відмінність у його “широті” (Буття/суття); потім ми спробували помислити його подолання по “висоті” (Інший) або по “довготі” (розрізнення) [...] з точки зору любові, саме четвертий вимір відкривається в першу чергу, адже, безсумнівно, сама Любов його видає і подає: це вимір “глибини”, невичерпної, непростежуваної, таємничої» [191, с. 282]. Глибина синівської любові, націлена на впровадження в «повноту Божу», і є та дистанція, що «породжує спілкування і підтверджується в ньому». Любов'ю відбувається подія, «що з повним правом робить Буття іконою дистанції як дистанції пасхальної (кеносис, смерть, воскресіння)» [191, с. 286]. *Ікона* являє Божественне нередукованим і змінюючим інтенціональні рамки людської свідомості. Уже не свідомість конструє Божественне, але, навпаки, погляд Іншого долає невидимий екран метафізичних уявлень і формує майбутнє його свідомості та людську суб'єктивність. Ж.-Л. Маріон пов'язує аналіз іконічного з христологічним джерелом, воскрешаючи патристичне богослов'я іконошанування. Він, зокрема, пише: «Ікона має теологічний статус, відсилання видимого обличчя до інтенції, яка розглядається як така, що отримує своє завершення в відсиланні від Христа до Бога Отця: тобто, формула *eikōn tou theou aoratou* (“образ Бога невидимого” – О.Ф.), стосується, перш за все, Христа» [191, с.23]. Ідол відокремлює людину від Бога, підміняючи його концепціями свідомості, ікона змінює людське розуміння Божественного, вражаючи свідомість і відкриваючи нескінченно дистанційованого Бога Отця, Який наближається до людини і стає ближнім у своєму нескінченному дарі любові через Сина.

Подолання метафізичних ідолів у формі тези про «смерть Бога», згідно Ж.-Л. Маріона, відкриває справжню можливість Богоспілкування через дар іконічного погляду. Метафізична «смерть Бога» безпосередньо містить і смерть “смерті Бога”» [457, с. ххі]. Але, якщо спілкування з Іншим дозволяється через змінюючий людське розуміння дар, явлений в іконі, то

фундаментальним стає феноменологічно проблематичне питання про те, як саме і де відбувається розпізнавання ікони і дару?

Окресленому питанню присвячена головна праця Ж.-Л. Маріона-феноменолога – «Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness» [456]. У ній він, ставлячи собі богословське питання про метафізичні корені ідололатрії, прагне показати як феноменолог, що християнський дар залишається невпізнаним не стільки через релігійні причини, скільки через не увагу до тієї основи будь-якого явленого феномену, яку він називає *даністю*.

Ми вже обдаровані набагато раніше, ніж виявилися готові розпізнавати дари. Будь-який феномен, перш ніж опинитися об'єктом або сутністю, явлений нам як даність, даний нам. Визнаючи левінасівську тематизацію феноменів Іншого (смерть, безсоння, майбутнє, ласка, чадоріддя та ін.), що не входять в онтологічне коло М. Гайдеггера, Ж.-Л. Маріон за допомогою запропонованої ним *третьої редукції* феномену до даності окреслює феноменологічну традицію, відкриту до дару Іншого і богослов'я іконічного богоспількування [456, с. 7–71].

Для розуміння маріонівської феноменології даності і дару надзвичайно важлива дискусія про дар, що відбулася між ним і Ж. Дерріда у вересні 1997 року в університеті Вілланова (Пенсільванія, США) [468]. Ж.-Л. Маріон повністю приймає аналітику дару Ж. Дерріда, який прагнув показати, за яких умов дар не можна звести до обміну. З його точки зору, Ж. Дерріда виявив умови, при яких дар перестає бути даром і стає обміном, але одночасно поставив на шляху у дару нездійсненну апорію неможливості дару (якщо дар явлений, він уже включений в економічний цикл, якщо він не явлений, у нас немає даних, щоб говорити про те, в чому полягає феноменальність дару).

Ж.-Л. Маріон хоче зробити наступний крок, і для цього пропонує феноменологію даності, яка не тільки дає мову для опису присутності Бога в світі, але і дозволяє описати іконічне спілкування з Іншим як християнську відповідь на пропозицію постмодерністської культури помислити людину через її ставлення до Іншого. Ж.-Л. Маріон пропонує теорію богословського

суб'єкта, який відкриває себе через визнання неможливого дару, і впровадження його в світ через подяку.

Критикуючи метафізичні концепції автономного, трансцендентального суб'єкта (від декартівського *cogito* до айдеггерівського *dasein*), що відповідальні за підміну Бога його концептуальними ідолами, Ж.-Л. Маріон будує оригінальну теорію суб'єктивності, яка повертає до християнської персоналістичної антропології. Його «богословський суб'єкт» не автономний, але народжується через відповідь – подяка на заклик – дар безумовної Божої *милості*, через впізнавання цього неможливого дару і впровадження його через подяку в світ. Парадигмою для такого народження стає суб'єктивність самого Христа, що через смирення розкриває іконічну одкровення Бога Отця. Так, через феноменологію даності і теорію суб'єктивності, Ж.-Л. Маріон вводить в європейську філософію тему подяки, яка там парадоксальним чином (якщо пам'ятати про євхаристію-подяку як серце християнської культури) була відсутня.

Цікаво, що така феноменологічна концепція подяки будується Ж.-Л.Маріоном і як нова теорія мови, яку він описує, перш за все, як *поклик*. Саме завдяки даності мови, людина може відкрити свою покликаність до богоспілкування одночасно з виявленням власної суб'єктивності в якості *людини вдячної*, або *людини євхаристійної*. Вихідним даром мови для народження суб'єктивності є дар власного імені, яким людину вперше кликали інші і яке вона приймає пізніше для позначення власної ідентичності [459, с. 29].

Ж.-Л. Маріон наполягає на тому, що власне ім'я не описує предикативно іменовану сутність, але розкриває – викликає людину до спілкування, залишаючи його сутність прихованою. Ім'я не являє сутність, але приховує її, викликаючи до спілкування: «Ім'я не належить нашій мові, але прийшло в неї звідкись ззовні. Ім'я постає як дар [...] Ім'я дає нам немислиме як дар» [191, с. 173]. Теорію власного імені як дару Ж.-Л. Маріон співвідносить із концептуалізацією гімнічного дискурсу як адекватної відповіді на цей дар

іменування. Не предикативний дискурс теорії, але гімнічний дискурс хвали і молитви розкривається як будівничий для людської суб'єктивності: «Хвала не є ні істинною, ні хибною, ні навіть суперечливою: вона відповідає іншим способам використання» [191, с. 226].

Ж.-Л. Маріон, досліджуючи богослов'я Діонісія Ареопагіта, за межами катафатичного як того, що стверджує, і апофатичного як того, що заперечує, богословських дискурсів, виявляє не метафізичний, але прагматичний, не теоретичний, але літургійний богословський дискурс, в основі якого не предикативна мова висловлювання, але оспівуюча мова хвали-подяки [191, с. 218]. Ж.-Л. Маріон стверджує, що богослов'я Діонісія Ареопагіта невірно радикалізується до апофатики містичного богослов'я і катафатики богослов'я божественних імен, у той час як за дужками залишається богослов'я хвали-гімну. Але саме «хвала відіграє роль мови, що пристосована до дистанції та іконічно включає в себе саму мову» [191, с. 221].

Якщо спекулятивне богослов'я будується або апофатично, або катафатично, то євхаристійне богослов'я в якості першого богослов'я повинно виходити з літургійного гімну, причому апофатика і катафатика виявляються його теоретичними наслідками. У середині гімнічного дискурсу будь-яка подія зустрічі може і повинна бути описаною в контексті запропонованої ним *євхаристійної герменевтики* [457, с. 149–152], що будується на іконічному розпізнаванні дару іншого через подяку–повідомлення.

Отже, Ж.-Л. Маріон як відповідь на запитання культури присутності пропонує ще раз прислухатися до Божої відповіді апостола: «Досить тобі Моєї благодаті, бо сила Моя здійснюється в немочі» (2 Кор. 12:9) і помислити замість активістського, самоорганізуючого метафізичного суб'єкта особистість, яка будує себе на довірі до дару Іншого, що розкривається через її подяку. Його феноменологія даності і богослов'я дару розвивають відповідь на релігійне запитання культури присутності в контексті фундаментальної християнської вимоги уваги до дару Божого як начала. Саме так позначається богословський поворот у постсекулярній філософії, в якому намічається

подолання постмодерністської ситуації через іконічну феноменологію Іншого та євхаристійну теорію суб'єкта, що з'єднуються в євхаристійній герменевтиці.

Висновки до II розділу

Аналіз філософського та богословського контекстів євхаристійної антропології доводить необхідність виділення філософії Іншого Е. Левінаса і феноменології дару Ж. - Л. Маріона як етичної та естетично-феноменологічної передумов богословського осмислення проблеми присутності Іншого. Філософія Іншого Е. Левінаса представлена в контексті постатеїстичної культури присутності з її богослов'ям вразливості перед обличчям присутності Іншого. Філософія Іншого описана через протиставлення філософії війни й есхатології миру, яке запропонував Е. Левінас, а євхаристійна антропологія співвіднесена з подоланням практики перемир'я, що зберігає анонімний порядок війни, і розкриттям практики примирення як причетності есхатології миру, що породжує порядок відповідальності як відповіді Іншому. Показано, що присутність Іншого в філософії Е. Левінаса виявляється через етичну вимогу визнання Іншого, а саме асиметричне визнання є джерелом подолання насильства і зближує філософію Іншого з богослов'ям вразливості. Таке зближення дозволило описати антропологічні умови культури пам'яті, що формується після катастроф ХХ століття (Голодомор, Голокост, ГУЛАГ, Аушвіц) і пов'язана з подоланням практик тоталітарного розлюднення. Доведено, що нова культура пам'яті породжує педагогіку благоговіння, яка співставлена з навчальною і виховною педагогіками й представлена в контексті євхаристійної антропології. Сама ж практика визнання присутності Іншого формує замість культури безпеки як захисту від катастрофічного вторгнення Чужого культуру миротворчості через здатність чути заклик Іншого та відповідати на нього. Досліджується феноменологія дару Ж. - Л. Маріона як філософська і богословська стратегія, яка виходить від визнання присутності Іншого, але є додатковою до філософії

Іншого Е. Левінаса. Встановлено, що естетичне мислення про присутність Іншого як дару пов'язане з мисленням про суб'єкта, що породжується впізнанням цього дару, тобто про людину, яка дякує. Тема есхатології миру, яку запропонував Е. Левінас, пов'язується з виявленням теологумен філософського осмислення Іншого, які, з одного боку, задають умови євхаристійної антропології, а з іншого боку, пов'язують її з сотеріологією, яка мислить подолання насильства через спасаюче відношення з Іншим. Якщо філософія Іншого визначається етичної асиметрією відношення суб'єкта до Іншого, то феноменологія дару розкривається в зв'язку з христологічною асиметрією Божого відношення до суб'єкта, що описується через теми погляду, голосу й дотику Іншого. Дар Іншого досліджений як поклик Божий через апорію свободи й послуху і через мовлення, яке породжується цим покликом і розкривається як мовлення-хвала поза апофатикою й катафатикою. Феноменологія дару і пов'язана з нею євхаристійна герменевтика Ж. - Л. Маріона зіставлена з поетичною ангелологією Р. - М. Рільке і поетикою Слави Божої С. Аверинцева. Висвітлено, яким чином сотеріологія в постатеїстичній культурі представляє атеїстичну позицію і можливість її подолання через вдячність як початок зустрічі з Іншим. Якщо євхаристійна антропологія розкривається як мислення про людину, індивідуалізація якої здійснюється через відповідь на дар-подію Іншого, то її першим питанням виявляється естетична проблема впізнання присутності Іншого, яка досліджена у відношенні з феноменологією даності Ж. -Л. Маріона, котрий розвивав її через третю редукцію феномену до даності, а від неї – до дару, після редукцій Е. Гуссерля і М. Гайдеггера, і пов'язував її з пост-метафізичним богословським тлумаченням ікони й ідола. Представлено, яким чином іконічне розуміння присутності Іншого як дару безумовної Божої милості пов'язане з євхаристійною герменевтикою, яка дозволяє помислити суб'єкта культури присутності як особистість, що розкривається через довіру до дару Іншого. Встановлено, що богословський поворот у постсекулярній філософії

здійснюється через іконічну феноменологію Іншого та євхаристійну теорію суб'єкта, які становлять передумови євхаристійної антропології.

РОЗДІЛ 3 ЗУСТРІЧ З ІНШИМ: БОГОСЛОВ'Я СПІЛКУВАННЯ ТА ЄВХАРИСТІЙНА АНТРОПОЛОГІЯ

3.1 Зустріч з Іншим: вразливість, вдячність, роздільність

Присутність Іншого та богослов'я спілкування. Культура присутності, реалістично уважна до ефектів присутності й присутності Іншого, як до того, що породжує суб'єктність у відповідь, або людини вдячності, викликає до життя євхаристійну антропологію, яка, в свою чергу, в якості свого контексту, звернена до богослов'я спілкування.

З одного боку, богослов'я спілкування є джерелом християнського мислення, сягаючи ще до апостольського судження: «Вірний Бог, що ви через Нього покликані до спільноти Сина Його Ісуса Христа, Господа нашого» (1 Кор. 1:9), і патристичного міркування святого Василя Великого, що впливає з поданих слів зі Святого Письма: «у Божому нескладному єстві єднання – в спілкуванні (койнонія) Божества» [83, с. 300]. З іншого ж боку, то стан, до якого в новому тисячолітті прийшли незрівнянно різними шляхами європейські та пострадянські суспільства, або, за влучним визначенням У.Бека, «суспільство ризику» [55] вже не зв'язує себе ні з модерністським утопічним конструюванням, ні з постмодерністською ліберальною демократичною деконструкцією, проте, стурбоване викликами Реального, намагається прогнозувати ризики і приймати політичні рішення, виходячи з вимог безпеки і гармонізації страхів перед піднесеним Іншим. Екзистенціальна констатація Ж.-П. Сартра «Інші – це пекло» в новому тисячолітті набула стійкі соціально-політичні конотації, вже поза тоталітарних ідеологій, але в оновленій ідеології безпеки.

Інший знову сприймається як небезпека, що вривається, і потребує нової апології, орієнтованої не на постмодерністську релятивність

культурного різноманіття, а на універсальність цвітіння і надмірності життя в спілкуванні-койнонії, що народжується з причетності життєстверджуючій присутності Іншого. Богослов'я спілкування, що актуалізується цієї потребою, становить справжній контекст євхаристійної антропології, що вивчає антропологічне джерело культури присутності.

Найбільш загальний контекст такого роду актуальної богословської апології Іншого описав митрополит Пергамський Іоанн Зізіулас. У 2006 році, розкриваючи богословську глибину і проблематичність теми спілкування й інакшості, він виходить з уже фундаментальної для суспільства ризику необхідності захисту від Іншого як потенційної загрози: «Присутність іншого сприймається нами як зростаюча загроза. Нас змушують і навіть заохочують бачити в іншому свого ворога раніше, ніж ми зможемо побачити в ньому або в ній свого друга. Спілкування з іншим не має спонтанного характеру – воно визначається загородженнями, що захищають нас від небезпек, які вбачаються в присутності іншого. Ми приймаємо іншого лише настільки, наскільки він або вона не загрожують нашому особистому життю або сприяють нашому індивідуальному добробуту» [134, с. 1]. Проте для митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа важливо піти далі актуальних констатацій про дух часу і придивитися до духовних витоків сприйняття Іншого як загрози, витоків, які лежать глибше політики, економіки, культури та психології. Він знаходить їх у самій природі гріха і відсилає до гріхопадіння Адама: Боязнь Іншого «і становить суть гріха. Коли твердження “себе” реалізується за допомогою відкидання, а не прийняття Іншого – саме такий вибір зробив Адам, будучи вільним у своїх діях, – перетворення іншого на ворога і загрозу виявляється природним і неминучим. Тому необхідною умовою примирення з будь-яким “іншим” є примирення з Богом» [134, с. 2]. Якщо Бог творив світ через *розрізнення*, які благі, то гріх перетворює розрізнення в *розділення*, що призводять до мертвлячого дистанціювання. Задихаючись у розділеності й замкнутості, ми намагаємося подолати розділення через знищення відмінностей і така хибна універсалізація ігнорує благість розрізнення,

породжує гомогенізоване суспільство, ностальгує про суспільство індивідуалізоване: «Коли відмінність стає поділом, спілкування виявляється не більше ніж підтриманням мирного співіснування» [134, с. 3]. Витоки нової соціальності не можуть бути знайдені без подолання ототожнення відмінності й поділу, а воно, у свою чергу, вимагає перевідкриття Іншого не як загрози, а як заклику до розкриття мого життя, заклику, що долає мою замкнутість. Слідуючи цій вимозі, необхідно помислити зустріч з Іншим як відкриття нової соціальності, а саме: відповісти на питання про те, як нам вдається розділити справжність власного існування з іншими, не замикаючись в автономності власного досвіду.

Іншим богословом, що знаходив у центрі всіх відповідей на сучасні виклики сучасність самої події Христа і бачив можливість цих відповідей у здатності бути впевненим в актуальній присутності Христа, був Луджі Джуссані. Його найважливішою методологічною передумовою був так званий «православно-католицький погляд», або одна з трьох «культурних позицій» для розгляду вирішального питання: «Яким *методом* я можу бути розумним у прийнятті християнської пропозиції?», або «Як сьогодні досягти впевненості у факті Христа?» [117, с. 15].

Демонструючи обмеженість двох інших культурних позицій, «раціоналістичної» і «протестантської», що роблять Христа або подією минулого, або вмістом лише внутрішнього, суб'єктивного досвіду, він, покладаючись на розум, пропонує погляд, який «знаходить вираження у християнській традиції як такій» [117, с. 25]. Цей «православно-католицький погляд» характеризується тим, що він орієнтований на саму структуру *християнської події*, про що Джуссані любив повторювати: «Присутність вражає, а не промови». Для Л. Джуссані Присутність Христа первинніша породжуваних ним значень, оскільки саме Подія увійшла в історію «як новизна, Божа звістка, звістка Таємниці, що стала “плоттю”, що стала цілісною людською істотою. Цілком так, як друг втілює цілісну людську присутність для нас, як мати є такою цілісною присутністю для свого сина [...]», так і

присутній Христос «був об'єктивною реальністю, яка виховує людську суб'єктивність» [117, с. 26].

Позитивність присутності Іншого, пов'язана з впізнавання присутності Христа, приводить Л. Джуссані до формулювання «методу зустрічі»: «Цілісна людська присутність має на увазі метод *зустрічі*, зіткнення з відмінною від себе реальністю. Ця об'єктивна присутність робить зустріч надзвичайно можливою, приголомшує серце, але приходить ззовні. Поняття “зустріч” включає в себе як істотні частини і зовнішній, і внутрішній аспект» [Там само]. У середині християнського події Л. Джуссані вбачає додатковість тим *преображення і спільноти*, і якщо преображення характеризується серцем, враженим красою присутності Іншого, то приголомшлива реальність з історичної точки зору «називається “Церквою”, з соціологічної – “народом Божим”, з онтологічної, тобто в глибинному сенсі слова, – “містичним Тілом Христовим”» [117, с. 26–27].

Богословська антропологія зустрічі вбудована у Л. Джуссані в його еклезіологічний ключ, з якого народжується вся його богословська пропозиція, аж до виховного методу. Цю ключову формулу він висловлює, наприклад, таким чином: «Особистість Христа стає присутністю, життєво важливою зустріччю в усі часи завдяки людському роду, який Він обирає і який з Нього постійно виливається в історію як відчутний досвід Його божественної реальності» [117, с. 29]. *Зустріч як форма присутності Іншого* представляє собою і центральний принцип богослов'я Л. Джуссані, і виділений «православно-католицький погляд», що пронизує все християнське мислення і є передумовою богослов'я спілкування.

У православному богослов'ї ХХ століття все яскравіше проступає лінія богослов'я спілкування, для якого вихідною точкою є подія зустрічі людини з Богом, що породжує богоспілкування, яке служить, в свою чергу, основою для будь-якої зустрічі й спілкування людей один з одним і з творінням. У митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа, який представив найбільш розвинену форму богослов'я спілкування в двох працях «Being as Communion»

(1993) і «Communion and Otherness» (2006), знаходимо таке міркування: «Буття Бога співвідносне: неможливо говорити про буття Бога поза поняттям спілкування» [135, с. 11], або іншими словами: «Поза спілкуванням у божественній сутності, “Бога загалом”, немає онтологічного змісту, немає реального буття» [Там само]. З інтуїції спілкування випливає *особистісна* онтологія, що співвідносить особистість із присутністю Іншого і лежить в основі і христології, і пневматології, і еклезіології. Згідно митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа, вона базується на двох висновках: «а) Істинне буття поза спілкуванням неможливе. Ніщо не існує як “індивідуальність”, дана сама по собі [...] б) Спілкування, що виходить не від “іпостасі”, тобто конкретної вільної особистості, і не спрямоване до “іпостасей” – конкретних вільних особистостей, не є образом Божого буття. Особистість не здатна існувати без спілкування; при цьому є неприйнятною жодна форма спілкування, якщо в ній особистість ігнорується або придушується» [135, с. 12]. Лінія *богослов'я спілкування*, що актуалізується в сучасному православному богослов'ї, істотно доповнює визнані традиції, з одного боку, *софіологічного богослов'я*, яке походить із праць Володимира Сергійовича Соловйова і розкривається в підхопленій ним думці Миколи Олександровича Бердяєва, Семена Людвіговича Франка, батьків Павла Флоренського і Сергія Булгакова, і, з іншого боку, *неопатристичного синтезу*, здійсненого в працях отця Георгія Флоровського, Володимира Миколайовича Лосського, отця Іоанна Мейєндорфа. Богослов'я спілкування виходить не з досвіду *Богопізнання*, але з *Богоспілкування*.

Ця богословська лінія пов'язана з життям і думкою матері Марії Скобцової та з її інтуїцією позахрамової літургії, євхаристійною еклезіологією отця Миколи Афанасьєва, з богослов'ям зустрічі митрополита Антонія Сурозького, з літургійним богослов'ям отця Олександра Шмемана, богослов'ям Слави Божої Сергія Аверинцева, з біблеїстикою та місіонерським служінням отця Олександра Меня, з гімнографічними дослідженнями і

харитативним служінням отця Георгія Чистякова, з філософією присутності та миру Володимира Бібіхіна.

Перш ніж звернутися до виявлення її основних рис і завдань, необхідно почати з трьох аксіоматичних суджень про те, що породжує це богословствування досвіду *зустрічі*. Перше належить отцю Олександрю Меню і відкриває його книгу про православне богослужіння: «На відміну від інших учень християнство ґрунтується не просто на системі поглядів або заповітах свого Засновника, а на досвіді постійного живого спілкування з Ним Самим» [195, с. 7]. Друге судження актуалізує богослов'я зустрічі і належить отцю Георгію Чистякову: «Сучасна цивілізація і мислення сучасної людини засновані на тому, що *можна* собі уявити. Якщо щось не може бути представлено, то цього наче і немає. Так міркує людина сьогоднішньої епохи. А Бог Одкровення – Він “неизреченен, неведом, невидимь, непостижимь” [...], як говориться в анафорі літургії св. Іоанна Златоуста. Його не можна ні описати словами, ні охопити розумом, ні побачити, ні уявити собі в уяві. Його можна тільки *зустріти*» [340, с. 214]. І, нарешті, еклезіологічна констатація митрополита Антонія Сурозького: «Церква є для віруючого дивним місцем зустрічі з Богом, зустрічі живої душі і Живого Бога» [21, с. 168]. Така зустріч «є радістю і судом одночасно. Радістю, тому що зустріти Бога обличчям в обличчя – це найбільша радість, яку може пережити людина, котра шукає Бога або навіть не шукала Його ніколи, але раптом постала перед Його обличчям і здивувалася Його незбагненною красою і любов'ю. Але, з іншого боку, така зустріч є і судом», а саме «страшним судом нашої совісті: я недостойний бути тим, кого люблять!» [21, с. 165]. Богослов'я, що народжується з питання про можливість такої преображаючої зустрічі з Іншим, питання про її умови і дари, і є богослов'ям спілкування, а з розгортання його антропологічного аспекту формуються контури євхаристійної антропології.

Зустріч і її умови в богослов'ї спілкування. Богослов'я спілкування опонує цілій низці сучасних комунікативних теорій, таких як комунікативна етика Ю. Хабермаса, трансцендентальна прагматика К.-О. Апеля, теорія

мовних актів Дж. Р. Серля, що мають визначальний вплив на сучасну соціальну думку. Якщо для цих теорій продумування умов реального спілкування виходить із постулювання існування атомарних суб'єктів, що вступають у спілкування, яке виявляється вторинним проявом їх індивідуальних життів, то богослов'я спілкування перевертає відносини особистості й спілкування. Воно виходить із того, що людина не зводиться до атомарного суб'єкту, в ній є щось неспостережуване поза зустріччю і таке, розкривається тільки в зустрічі, а саме – *особистість*.

Особистість зустріччю входить у світ, поза зустріччю вона недоступна не тільки зовнішньому спостерігачеві, але і для рефлексивного самоопису. Спостерігаються люди, спостерігаються індивідуальності, тіла, зібрання тіл, зібрання індивідуальностей, але тільки в *події зустрічі* можливе спостереження присутності особистості в цьому світі. Зустріч, яка веде до такого розкриття особистості, і є справжньою зустріччю. Такою є і зустріч з Богом.

Спілкування до особистості: ликування і суб'єктивація. Які ж умови справжньої зустрічі? Митрополит Антоній Сурозький пов'язував зустріч із радістю: «Сербською слово “зустріч” означає “радість”, а зустріч вони називають “сретением” – тим словом, яким ми називаємо свято, коли Божа Матір принесла Спасителя в храм і була зустрінена – пророчим привітанням і Живим Богом. Зустріч завжди могла б бути радістю, якби тільки ми вміли зустрічатися» [28, с. 100]. Справжня зустріч виявляє себе через *ликування*, або духовну радість.

Саме слово *ликування*, збираючи в мові разом пучок неблизьких значень, може послужити ключовою *антропологічною метафорою* в богослов'ї спілкування. По-перше, кореневе *лик* має два значення. Перше з них, що походить від грецького «хорос», відсилає до зібрання, сонму, хору і хороводу [250, с. 168]. Саме це значення працює в перихоресисі, хороводі любові Осіб Святої Трійці. Друге значення, пізніше, відсилає до справжнього обличчя й антропологічної тріади «лик – лице – личина». Наприклад, у отця

Павла Флоренського в «Іконостасі» знаходимо такий богословський висновок: «Лик є здійсненою у лиці подобою Божою [...] ті, хто преобразили своє лице в лик сповіщають таємниці світу невидимого без слів, самим своїм виглядом» [306, с. 53–54]. Нарешті, в слові *ликування*, як у віддієслівному іменнику, містяться і інтуїція того, що ликування є якимось рухом виявлення – *проступання лику*, і афективне значення *духовної радості*. Ці чотири, здавалося б, далекі значення, зібрані разом, дозволяють уявити і розгорнути першу антропологічну тезу, що впливає з богослов'я спілкування. Моя особистість є те, що являє себе *іншому* тільки в події справжньої зустрічі, коли я переживаю радість, або ликую, але *інша* людина в цій зустрічі, дивлячись на мене, ликуючого, стає свідком ликування як явища мого справжнього лица, що проступає крізь личину повсякденності.

Спостережуваний іншим, мій лик залишається для мене самого прихованим. Тому зустріч в істотному сенсі є ликування, і як радість, і як збирання в спілкуванні, і як виявлення лику. Ніяк інакше лик в цьому світі не виявляє себе, як тільки в збираючій зустрічі. Особистість не розкривається поза соціальністю справжньої зустрічі, яка, в свою чергу, визначається можливістю Богоспілкування. Антропологія ликування повертає традиційний для російської релігійної філософії аргумент, який наполягає на незвідності особистості ні до ліберальної соціальності, що виходить із розділених індивідуумів, ні до колективістської позиції, що розчиняє індивідуальність у співтоваристві.

Зустріч як ликування є основою соборності, з тим уточненням, що такі персоналістична антропологія і соціологія є максималістськими, оскільки представляють людину і ликуючу спільноту, народжену справжньою зустріччю, не як даність, але як за-даність. Зрозуміло, виток такої антропологічної інтуїції є вчення про Святу Трійцю в його антропологічній та еклезіологічній трансформації.

Вразливість як умова зустрічі. Природно припустити, що умовою зустрічі є *взаємність* у діалозі, але трагічний досвід тоталітарних режимів в

XX столітті, який відкрив можливість місць систематичного викорінення людяності, коли Я позбавлене будь-якої надії на взаємність, поставив цю умову під сумнів. Якщо моя людяність визначається можливістю зустрічі, а зустріч – взаємністю, то людяність у концентраційному таборі неможлива.

Зберегти людяність означає відмовитися від вимоги взаємності й прийняти іншу людину у всій радикальності її інакшості, без попереднього з'ясування її ставлення до тебе. Людяність розкривається моєї асиметричною рішучістю вийти назустріч іншому, і таку рішучість як умову справжньої зустрічі митрополит Антоній Сурозький, як було показано вище у нашій дисертаційній роботі, називає *вразливістю*. На запитання американського філософа Якоба Нідлмана «Що таке молитва?» він відповів таким чином: «у молитві людина вразлива [...] вся мета аскетизму: стати відкритим» [464, с.25]. Відкритість іншому – не просто інтелектуальний принцип, але плід молитви, *яка шукає* такої вразливості, тому що поза нею наша людяність неможлива. Коли ми шукаємо справжню зустріч, «коли готові визнати існування іншого, то ми повинні увійти у взаємовідносини, які неминуче будуть раздираюче мучительні, вони вимагають від нас перерости себе, відмовитися від себе, померти собі в результаті того, що ми відкрили іншого з усіма його вимогами, його правом на існування, на незалежність, на свободу поза нами» [19, с. 862]. Справжня зустріч можлива лише за умови етичної асиметрії в спілкуванні. До того, як розкритися через взаємність, любов виявляє себе як *жертвність* і *вразливість*. Слід прислухатися до слів митрополита Антонія, в яких виражена християнська позиція, відповідна філософії Іншого Е.Левінаса: «Ми повинні погодитися бути лише тим, чим був Христос, ніж був Бог, явлений у своєму людстві – вразливий, беззахисний, тендітний, переможений, так наче принижений і принижуваний, – але попри те, Той, Хто був Одкровенням чогось надзвичайно важливого: величі людини» [20, с.732]. Богослов'я зустрічі починається з вказівки на те, що людяність і справжнє спілкування можливі лише тоді, коли людина зважується розімкнути свою закритість, сформовану прагненням до захищеності і невразливості. Культура і суспільство

забезпечують відому захищеність від *викликів* реальності, але вони ж роблять людину глухою до *поклику* Іншого. Християни не покликані шукати додаткову захищеність від Іншого в вірі. Навпаки, віра як порятунок людства – не в захищеності, але в слідуванні Христу, Який дає сили бути вразливим і відповідає апостолу: «Досить тобі Моєї благодаті, бо сила Моя здійснюється в немочі» (2 Кор. 12:9). Можливість нашої відкритості іншій людині ґрунтується на нашій здатності бути відкритими самому Христу.

Між пошуком захищеності і пошуком справжнього спілкування – глибокий розрив, який пролягає в середині події зустрічі. Про нього розмірковує С. С. Аверинцев у статті «Ми покликані в спілкування»: «Біля самих витоків біблійної традиції – заборона: не сотвори собі кумира [...] Кумир – це матеріалізація блюзнірської ідеї про божество, яким можна маніпулювати». З його допомогою «спільнота може розширити свою владу над світом зримим і незримим [...] вибір між ним і Богом Живим Біблії – це вибір між маніпуляцією і спілкуванням. Найбільш вирішальний вибір, який ми знову і знову робимо в нашому житті» [2, с. 795]. І якщо віра є джерелом рішучості для позиції вразливості в зустрічі з іншою людиною, то важливо, щоб сама віра не закривала від Христа, але народжувалася вразливістю перед Ним.

Найважливішим наслідком цієї вимоги є необхідність *раціональності* віри, що долає стихію *уяви*, яка продукує ідолів замість Бога Живого і замикає людський досвід серед власних репрезентацій. Пропонуємо знову прислухатися до С.С. Аверинцева: «найперше правило, яке стосується спілкування з Богом, правило, яке повинен знати кожен: у цій справі немає місця уяві [...] Якщо гріх, провина, суєта перешкоджають спілкуванню з Богом, то “принадність” підміняє його собою, виключаючи саму його можливість. З Богом можна зустрітися всюди – навіть в пеклі, як сказано псалмоспівцем: “постелюся в шеолі – ось Ти!” (Пс. 138:8); християнська традиція говорить про зішестя в пекло [...] Є тільки один рід місця, де зустріч з Богом свідомо неможлива за визначенням: це місце уявне» [2, с. 791].

Отже, вразливість як необхідність асиметричної відкритості світу, стає в богослов'ї зустрічі не перепоною, а цінністю. Етика вразливості – мужня етика. Проте постає запитання, звідки ж людина може взяти рішучість і мужність для її здійснення, для подолання власної атомарності? Богослов'я спілкування істотно доповнює етику Іншого, ведучи мову про початок цієї мужності. Для християнина сама можливість етичного ставлення до світу закорінена в тому, наскільки він здатний прийняти і дізнатися передуючу асиметрію відношення Христа до нього. До мого етичного зусилля вже існує завжди асиметричне відношення Христа до мене. І рівно тією мірою, в якій я можу це відношення відкрити і дізнатися, стати здатним до етичної рішучості. Звідси випливає, що етика в якості своєї основи містить естетику як здатність розпізнати дію Христову, пізнати сильну, страшну асиметрію відношення Христа до людини.

Естетика до етики: вдячність як умова зустрічі. Богослов'я спілкування пов'язує працю пізнавання Божої милості з подякою, перевертаючи при цьому традиційне ставлення дару і вдячності, при якому останнє розуміється як дія у відповідь на дарування. У нашому повсякденному житті ми оточені даностями і потрібна особлива вільна рішучість впізнавання за даностями їх дарованості, яку і слід назвати *вдячністю*, саме так як вона описана в феноменології дару Ж.-Л. Маріона. Вона *передус* присутності в нашому житті якоїсь даності в якості впізнаного дару. Через вдячність ми вводимо в наше життя дари в якості дарів і опиняємося здатними пізнати дію Христа в світі, яка здійснюється буквально *даром*.

Так вдячність виявляється другою умовою справжньої зустрічі. Богослов'я спілкування розкривається як євхаристійне богослов'я. Вдячність як умова Богоспілкування істотно пов'язана з передуючим відкриттям власної *духовної убогості*. Згідно митрополита Антонія Сурозького, «якщо тільки ми усвідомимо, що ніщо з того, що ми називаємо своїм, нам не належить, і одночасно зрозуміємо, що це нам ДАНО Богом і людьми, – навколо нас починає встановлюватися Боже Царство [...] Якщо ми були б справді уважні

до того, що відбувається в житті, ми з усього могли б зібрати, як бджола збирає мед, *вдячність*. Вдячність за кожен рух, за вільне дихання, за небо відкрите, за всі людські відносини [...] І тоді життя ставало б все багатшим і багатшим, мірою того, як ми нібито бідніли б все більше і більше. Тому що, коли у людини більше нічого немає, і вона усвідомлює, що все в житті – милість і любов, вона вже увійшла у Царство Боже» [28, с. 205]. Вдячність – єдиний зв'язок між дією Божою і людиною, який через вдячність збирає себе, зберігає нездатне бути збереженим інакше. Людина, здатна відповісти на асиметричну дію Божої милості, розпізнавши за повсякденними даностями дари, є людиною вдячною, *homo gratificus*. Митрополит Пергамський Іоанн Зізіулас описує *євхаристичний етос*, який є наслідком богослов'я спілкування: «цей вид віри не пропонує безпеки раціонального переконання. Єдина пропонована достовірність міститься в *любві* Іншого. Єдиним доказом буття Божого є його любов – демонстрована нашим власним буттям, в інакшості й спілкуванні. Ми люблені, отже, Він існує» [134, с. 98]. Цікаво відзначити, що в богослов'ї спілкування атеїзм прочитується, на противагу духовній убогості, як «форма невдячності, відсутність євхаристійного етосу» [134, с. 98]. Але і вихід з атеїстичної безчуттєвості можливий, як було показано вище, також через вдячність. Оскільки, згідно митрополита Антонія Сурозькому, «зустріч віч-на-віч з Богом – завжди суд для нас» [369, с. 2], то можливість спасіння людини з атеїстичним досвідом вкорінена в тому, що людина може вступити в богоспілкування через вдячність Богові за милість відсутності.

Отже, богослов'я зустрічі, прояснюючи умови її справжності, виділяє вразливість як жертовну, кенотичну асиметрію ставлення до Іншого, біля витоків якої виявляє вдячність як впізнавання надлишкової і щедрої асиметрії Божої дії в світі, і цей принциповий зв'язок між вразливістю і вдячністю митрополит Антоній Сурозький стверджував наступним чином: «плід життя – вдячність, але вдячність сама повинна принести плід [...] Вдячність – і тільки вона – може спонукати нас до граничного подвигу любові у відношенні до Бога, у відношенні до людей. Почуття обов'язку, зобов'язань, можливо, не

знайде в собі сили, щоб зробити останній подвиг життя, жертви і любові. Але вдячність – знайде» [28, с. 205]. Таким чином, етиці вразливості передуює евхаристійна естетика впізнавання дару.

Розділеність як умова зустрічі. Справжня зустріч, що починається вразливістю і вдячністю, неповна без взаємності. Але взаємності недостатньо. Богослов'я спілкування, тримаючись Одкровення про спілкування любові Святої Трійці, розкриває християнське життя як причетність цьому спілкуванню. Основою ж для опису самого Богоспілкування слугує вчення про Святу Трійцю, яке розкривається в комунікативному ключі.

Єпископ Калліст Уер зближує тринітарне вчення і персоналістичну антропологію, наполягаючи на тому, що «можна використовувати вчення про Трійцю і для того, щоб пролити світло на вчення про людську особистість» [141, с. 112]. У цьому він виходить з аналізу «спілкування», «койнонії» в тринітарному вченні каппадокійців і приходять до висновку, що для них «Бог є спілкування і спільність. Бог – соціальний, або соборний; в Ньому є щось, що відповідає – хоча і на нескінченно більш високому рівні – нашому людському досвіду соборності» [141, с. 113]. Для того, щоб розкрити антропологічні «сліди» Трійці, він слідує за св. Августином і вказує, що тринітарні аналогії в антропології «можуть набувати форму як внутрішньо-особистісних, так і міжособистісних. Троичність може бути співвіднесена або з взаємодією різних здібностей всередині окремої особистості, або зі взаємними відносинами усередині спільноти особистостей» [141, с. 112]. Єпископ Калліст досліджує міжособистісну тринітарну парадигму св. Августина, в якій Любов передбачає три елементи: люблячого, того, кого люблять, і саму любов, яка взаємно з'єднує люблячого і улюбленого, але підкреслює її фундаментальну складність, пов'язану з тим, що він «уподібнює Бога двом Особистостям, а не трьом, бо якщо і люблячий, і улюблений є особистостями, то взаємна любов, яка їх з'єднує, не є третьою особою на доповнення до двох інших» [141, с. 114].

Тринітарна аналогія любові стикається з небезпекою деперсоналізації Святого Духа. Зв'язок-медіацію любові важко прийняти як Особу. Вихід із цієї

проблеми єпископ Калліст знаходить у вченні шотландського богослова XII століття Рішара Сен-Вікторського, який, як і св. Августин, виходить із того, що «себелюбство – любов, звернена до самого себе – не є істинною любов'ю. Любов – це дар і взаємообмін, і тому для того, щоб любов була повною, вона повинна бути взаємною» [141, с. 115]. Однак Рішар йде далі і робить висновок, що «для того, щоб бути повною, [...] любов повинна бути не тільки *взаємною*, але і *розділеною*. Люблячий не тільки любить улюбленого як друге «я», але бажає йому досягти ще більшої радості в любові до третього, разом із люблячим, і бути разом із ним улюбленим зі сторони цього третього. У Бозі цей *третій*, з яким перші два поділяють свою взаємну любов, – Дух Святий, Якого Рішар називає *condilectus*, “спів-улюблений”» [Там само]. Єпископ Калліст резюмує позицію Рішара наступним чином: «У своєму тринітарному вченні він рухається від самолюбства, або любові Одного (тільки Отця), – до взаємної любові, або любові Двох (Отця і Сина), і далі від взаємної любові – до розділеної любові, або любові Трьох (Отця, Сина і Святого Духа)» [Там само]. Богослов'я зустрічі, яке шукає повноти ликування, знаходить її в *розділеності* любові. Саме в цій повноті розділеності формується євхаристійна спільнота, роздуми про яку втілилися в євхаристійну еклезіологію отця Миколи Афанасьєва, який підкреслював, що повнота Церкви проявляється в кожній спільноті вірних, що здійснює Євхаристію [38]. Пов'язуючи вразливість перед Христом, вдячне прийняття Його дарів і прагнення розділити їх з третім, богослов'я спілкування знову повертає нас до гімну, як до такої мови, яка не тільки *породжує* того, хто хвалить, але і долаючи ліричну стихію, дозволяє *розділити* цю хвалу і тим самим актуалізувати євхаристійну *спільноту*. На таку особливість гімну вказує також В. В. Бібіхін: «Видно, що на межі, до якої тягнеться гімн, *я стає ми*, тому що готове охопити всіх – а це, в свою чергу, тому, що з'єднується з життям, буттям. Коли пісня робить ці два переходи, до *всіх* і до *всього*, беручи участь у всіх і в усьому, слово *лірика* вже менше підходить для іменування такої поезії, є підставою, мабуть, говорити особливим чином про гімн» [62, с. 142]. Так умова розділеності любові при

зустрічі повертає до питання про мовний аспект богослов'я спілкування, в якому гімн, згідно Ж.-Л. Маріона, відіграє роль першої богословської мови.

Ця ж умова розділеності дозволяє побачити відношення Церкви і світу в контексті богослов'я спілкування. У 1939 році мати Марія Скобцова в статті «Друга євангельська заповідь» визначала головну духовну спокусу життя під час історичних катастроф як тенденцію «проповідувати заглиблення в себе, відхід від життя, стояння самотньої душі перед Богом». Вона прагнула показати, що «найбільш особисте, найбільш потаємне, що є в житті православної людини, пронизане наскрізь цим відчуттям спільності з усіма, відчуттям соборного начала, властивого православної церкві» [256, с. 212–213]. Наведемо ще одне її еклезіологічне міркування: «Православна церква – це не самотнє стояння перед Богом, а соборність, що зв'язує всіх вузами Христової і взаємної любові [...] Православна людина тільки тоді і виконує в повноті заповіді своєї віри, коли сприймає їх як якусь двоєдину заповідь любові до Бога і любові до ближнього» [256, с. 213]. Про свою інтуїцію *позахрамової літургії* як способі *розділити* Христову любов зі світом вона свідчила всім своїм «православним ділом» аж до мученицької смерті в Равенсбрюці в травні 1945 года.

Разділяючи свідчення матері Марії Скобцової та по-учнівськи слідує за ним, про небезпеку закритості в Церкві пригадував митрополит Антоній Сурозький, який створив Сурозьку єпархію в Великобританії не для того, щоб її громади стали «страшливою спільнотою людей, які ховаються під Боже крило», але щоб вони змогли «в цей світ увійти всією вогненною любов'ю, всією готовністю жертвувати собою, усією силою людського духу, усім смиренням перед спасаючою Божою волею» [25, с. 140].

Дотримуючись того ж імперативу розділеності спілкування, отець Олександр Мень почав своє місіонерське служіння в 1960-і роки в атеїстичній державі, що забороняла Церкви всі, крім богослужіння. Після його мученицької загибелі в 1990 році за його заклик до відкритості світу і розділенні зі світом його страждання послідував отець Георгій Чистяков, який

з'єднав у своєму пастирському служінні гімнографічні дослідження і богословське осмислення проблем паліативної медицини.

Сонм цих свідків Церкви, яка відкрита світу й розділяє зі світом як його страждання перед Христом, так і спілкування з Христом, і представляє той досвід, з якого розкривається богослов'я зустрічі.

Літургіка до аскетики: зустріч і мови богослов'я. Богослов'я спілкування, яке приймає вразливість і подяку в якості умов справжньої зустрічі, розкривається як євхаристійна естетика, що визначає жертвну етику християнської дії. Не можна пройти повз його чудової подібності з богословською пропозицією Г. У. фон Бальтазара, який представив у 70-ті-80-ті роки ХХ століття п'ятнадцятитомну богословську симфонію, побудовану навколо Одкровення, що розкривається послідовно естетично, драматично і логічно.

Почавши розгортання богослов'я з естетики Слави Божої і поетики хвали в семитомній *«Теоестетиці»*, він скористався драматургією в п'ятитомній *«Теодрамі»*, щоб на основі теоестетики виразити ставлення Божої дії і людської дії у відповідь, що виконує етичний рух, і тільки потім розгорнув теологіку згоди в тритомнику *«Теологіка»*.

Для сучасного християнського богослов'я зусилля Г. У. фон Бальтазара, яке долає конфесійні межі, стає все більш визначальним. Дослідження паралелей між ним і православним богослов'ям спілкування ще буде продовжено далі, але вже зараз зрозуміло, що зв'язок *теоестетики* і *теодрами*, що розкрив Г. У. фон Бальтазар, на новій глибині висвітлює ставлення євхаристії і християнської дії в світі.

Для богослов'я спілкування найважливішим стає в зв'язку з цим відношення літургіки й етики, що не залучало уваги богословів неопатристичної традиції. Для В. Лосського, отця Георгія Флоровського, отця Іоанна Мейєндорфа і наступного за ними С. Хоружого виток православного богослов'я була саме аскетична традиція, і, перш за все, аскетичний корпус патристичних текстів. Повернення до патристичного джерела для них – це

повернення до аскетичності. Але завдяки працям отця Миколи Афанасьєва, митрополита Антонія, отця Олександра Шмемана і Сергія Аверинцева виникає розуміння того, що в основі самої аскетичності міститься літургіка, міститься досвід подяки як хвали, яка пізнала Славу Божу.

Аскетика не самодостатня. Вона є людською відповіддю на євхаристійно визнану дію Божу. Відкриття близькості Бога до нас є першою умовою аскетичної й етичної, але цей досвід ми відкриваємо у праці подяки, в Євхаристії, першою мовою якої є *літургіка*. Якщо в неопатристичному богослов'ї, завдяки В. Лоському, прийнято виділяти серед богословських мов апофатичний шлях утвердження і катафатичний шлях заперечення та надавати особливого значення апофатичі як «основі будь-якого істинного богослов'я» [173, с. 132], то для богослов'я спілкування першою мовою богослов'я не може бути ні апофатика, ні катафатика.

Дар Божий, що відкривається як *поклик*, виходить за межі як апофатичної, так і катафатичної богословських мов, і, водночас, є джерелом обох мовних практик, тому, як було показано при аналізі феноменології дару Ж.-Л. Маріона, для богослов'я спілкування першою богословською мовою є не предикативна мова *висловлювання*, а мова *хвали* і літургійного *гімну* [191, с. 218], всі ж інші мови богослов'я розкриваються в зв'язку з нею через *євхаристійну герменевтику* [457, с. 149–152].

У серці богослов'я спілкування міститься євхаристійний канон Божественної Літургії, що містить формулу-відповідь, з якої народжується будь-яке богословствування: «Достойно и праведно Тя пети, Тя благословити, Тя хвалити, Тя благодарити, Тебе поклонятися на всяком месте владычества Твоего». Ось так його коментує отець О. Шмеман у книзі «Євхаристія. Таїнство Царства»: «Ось знову підноситься над світом ця чиста, вільна, блаженна подяка, відновлена і дарована людині Христом. Його подяка, Його знання, Його синівська свобода – вони стали і вічно стають нашими» [346, с. 220]. Виходячи з такого богослов'я спілкування, отець Олександр Шмеман розвинув літургійне богослов'я, яке повертало будь-яке богословське

запитування до літургійного витоку і здійснювало такий поворот не стільки через патристичну археологію, скільки через євхаристійну причетність.

Криза сучасного академічного богослов'я полягає в тому, що між євхаристійним досвідом Божої присутності і нашим умоглядом: теорією та інтерпретаційними практиками, – втрачено сполучну ланка, і ця ланка – *гімн*. Крок вперед був зроблений, коли В. В. Бібіхін прочитав у весняному семестрі 2000 року в філософському факультеті МГУ (виданий посмертно) курс лекцій «Грамматика поезії», в якому запропонував нарис відсутньої теорії гімну, яка так необхідна богослов'я. У ньому він описав цю відсутню в сучасній гуманітаристиці ланка такими словами: «в сучасній літературній теорії, поезії гімн не виділяється окремо поруч з епосом, лірикою, драмою, включається зазвичай в лірику. Я його виділяю настільки окремо, що відмінності між врахованими теорією жанрами вважаю малими, відмінність гімну від них всіх великою» [62, с. 133]. На нашу думку, чудова паралель між описом хвалебного дискурсу Ж.-Л. Маріоном і бібіхінською теорією гімну. Для обох гімн є, перш за все, особливим *перформативом*, дієве слово, народжене радістю, через яке «співаючий вступає в себе, якого раніше, можливо, ніколи не знав, і цього себе нового пізнає, як справжнього» [191, с. 139]. Саме перформативний характер гімну пов'язує теоестетику і теодраму, які будуть описані далі.

Богослов'я спілкування лікує цю кризу, звертаючись до гімнографічної традиції, і тут принциповими є роботи С. С. Аверинцева та отця Г. Чистякова. З гімну найближчим чином слідують *проповідь* і *свідощтво*, і тільки зі свідощтва може розгорнутися *спекулятивне богослов'я*. Прекрасне й глибоке в цьому контексті спостереження О. О. Седакової, яка відзначила, що сучасна криза проповіді, що перетворилася, згідно аверінцівському словнику, в «дидактичний твір ораторського типу, що містить етичні вимоги» [2, с. 363], пов'язана з розривом зв'язку між проповіддю і гімном як її колискою [252, с. 335].

Цікаво, що богослови, пов'язані з богослов'ям спілкування, дали вражаючі приклади оновленої гомілетики. Слід пригадати проповіді митрополита Антонія Сурозького і отця Олександра Шмемана, що проникали крізь залізну завісу свідченням радісною надії, і місіонерське слово отця Олександра Меня, що долало радянську глухоту пасхальної звісткою, проповіді С. С. Аверинцева і отця Г. Чистякова, що стали євхаристійним мірилом в безмірності пострадянської розгубленості. Саме до гімну, проповіді і свідоцтва привертає нашу увагу богослов'я спілкування, шукаючи в них витоки сучасного богослов'я.

Підсумовуючи опис контурів богослов'я спілкування, що визначають розвиток євхаристійної антропології, яка переносить у філософський простір вразливість, вдячність і розділеність як умови зустрічі, необхідно зіставити його з іншими лініями православного богослов'я.

Софіологія являє собою поєднання теоретичного умогляду і християнського активізму, причому довгий час друга складова, соціальний активізм, не була достатньо оцінена. Софіологія сприймалася як, передусім, богословська спекуляція, народжена під впливом німецької філософії, але тепер стає все більш очевидно, що існує глибокий внутрішній зв'язок між софіологічним інтелектуальним імпульсом і активізмом його творців: пастирською роботою отця С. Булгакова і близькими йому прихильниками християнського соціалізму (Георгій Петрович Федотов, мати Марія Скобцова і її коло). Софіологія була пов'язана з християнським активізмом і мала сильну етичну програму, в той час, як представники неопатристичного синтезу, сконцентровані на вивченні аскетички, виявилися вразливими саме в тому, що неопатристичний синтез не зміг запропонувати осмислення християнського активізму.

Досі спроби розвитку неопатристичної етики вкрай рідкісні. Неопатристична традиція, відійшовши від зовнішніх, як вона вважала, обмежень філософської спекуляції до більш автентичної феноменології містико-аскетичної традиції Православ'я, не змогла розгорнути розуміння

відкритості світу [75]. Поділяючи з софіологічною традицією відкритість світу, вона долає обмеженість умоглядності й відкриває біля витоків Богопізнання мову хвали, що народжується в зустрічі з Христом. Поділяючи з неопатристичного думкою пафос повернення до духовного досвіду як справжньої основи богослов'я, вона долає самодостатність аскетичного Богопізнання через зведення її до досвіду змінюючої близькості й милості Божої. Богослов'я спілкування, доповнюючи софіологічну та неопатристичну традиції, долає розрив між умоглядом, аскетикою та етикою, що намітився, зводячи їх до породжуючого досвіду зустрічі з Іншим та до *євхаристійного начала*, яке пов'язує їх через літургійний гімн, проповідь і свідцтво.

3.2 Філософія зустрічі в православній думці ХХ століття

Якщо філософія Іншого Е. Левінаса зберігає плідний зв'язок з іудейським богослов'ям, яке живить і філософію діалогу М. Бубера і Ф. Розенцвейга, а феноменологія дару Ж.-Л. Маріона в якості богословського джерела виходить із католицької пропозиції Г. У. фон Бальтазара, то євхаристійна антропологія розгортається в просторі християнського богослов'я спілкування. У своїх передумовах вона продовжує шлях православної думки ХХ століття, в якій тема зустрічі з Іншим була представлена і в філософському, і в богословському осмисленні в їх взаємному переплетенні. Досить згадати символічний реалізм В. І. Іванова, конкретну метафізику отця Павла Флоренського або персоналізм М. О. Бердяєва, що виростили з софіологічної філософії всеєдності В. С. Соловйова, яка, в свою чергу, знайшла богословське втілення в соціології отця Сергія Булгакова. Розуміння взаємин філософського і богословського начал думки в культурі присутності для розвитку євхаристійної антропології в просторі богослов'я спілкування наділене принциповим характером, оскільки ця думка визначається своєю причетністю до зустрічі з Іншим, в якій безумовна

ініціатива належить присутнього Іншому, і мислення респонсивного суб'єкта, який відповідає, може бути тільки причетним.

Перш ніж звернутися до богослов'я зустрічі, необхідно зупинитися на творчості філософа Семена Франка, думка якого була вкрай чутлива і до розрізнення філософського і богословського начал, і сприйнятлива до джерела мислення у зустрічі з одкровенням Іншого, як в її богословському, так і в її соціальному вимірах. Відзначимо, що передусім С.Л. Франк наполягав так: «Я боюся і не хочу бути богословом – не тільки тому, що за своєю освітою і духовним складом я не богослов, а вільний філософ, але й тому, що не можу подолати відчуття, що кожному відстороненому догматичному богослов'ю властива небезпека якогось гріховного марнослів'я [...] Реальність Бога і Божої правди відкривається нам лише в духовному досвіді молитовної спрямованості до Бога; і коли сам Бог говорить нам через глибини нашого духу, можна тільки замовкати в трепеті покаяння, або пророкувати, але не можна міркувати» [312, с. 407]. Для С. Л. Франка богослов'я можливе тільки за умов молитовної відкритості – вразливості, вдячному мовчанні перед реальною присутністю, і розділеному через пророцтво свідочстві про цю присутність, що збирає в соборне Ми. Окрім того, «релігійний досвід невіддільний від життєвого досвіду, від *доли* – від особистої долі кожного з нас окремо і від долі покоління або епохи – у всьому її трагізмі й недосконалості, у всій її фрагментарності й невиразності» [Там само]. Ця умова проявляється в необхідній *наративності* богослов'я спілкування, що зв'язує долю і мислення. І, нарешті, можливе для С. Л. Франка богословствування пов'язано з необхідністю перевірки в *нашому* досвіді зустрічі з Богом, який кличе нас *зараз*: «І хоча ми розуміємо, що досвід всього людства – а для християнина це означає: досвід християнської церкви – багатший і глибший нашого особистого досвіду і що ми можемо і повинні вчитися з нього, але й істини, звідси видобуті, стають суттєвими для нас, лише зіставлені з нашим досвідом і на ньому перевірені; ні на мить ми не повинні відриватися від уваги до того, що Бог говорить безпосередньо *нам і тепер*» [312, с. 408]. Як бачимо, з одного

боку, С. Л. Франку вдалося створити філософський корпус робіт, які всебічно осмислюють, виходячи з інтуїтивістської реалістичної передумови, повноту людського досвіду, зверненого до Бога, а з іншого, в богословському корпусі помислити подолання насильства, що склало лейтмотив «демонічної» епохи через присутність люблячого Бога.

Вважаємо, що необхідно простежити взаємовідношення філософського «канону» і богословського неканонічного корпусу в біографічному наративі, що збирає і контекстуалізує мислення С. Л. Франка, для того щоб виявити розвиток лінії богослов'я спілкування, яка склалася в ХХ столітті й актуалізується в культурі присутності початку ХХІ століття.

Типологічно життя і творчість С. Л. Франка можуть бути представлені як явління Доктора філософії в православній релігійно-філософській традиції, фігури, яку описав Е. Жильсон для характеристики св. Томи Аквінського: «Людині дано на вибір два види життя: життя діяльне і життя споглядальне. Видатна гідність докторських функцій полягає саме в тому, що вони мають на увазі обидва види життя, здійснювані в точній відповідності з їхньою субординацією. Справді: справа Доктора – вчити, навчання ж полягає в передачі іншим попередньо обдумані істини. Для цього необхідне міркування споглядача, який відкриває істину, і дія викладача, який передає результати роздумів своїй аудиторії [...] Звідси дві сторони його (Доктора) життя, з котрих перша – найкраща і домінуюча» [125, с. 10–11]. Завдяки цьому портрету, можна передати особливе становище його думки в розвитку релігійної філософії. Портрет дуже точний, на нашу думку, з трьох причин.

По-перше, тому що народження філософії С.Л.Франка пов'язано з роздратуванням «від скоростиглих категоричних юнацьких суджень і від невігластва, що приховувалося за ними», загалом властивих російській інтелігенції, до якої належали люди, далеко не тільки юні, але охоплені нігілістичним моралізмом, швидким на революційну дію і зневажаючим холод і черствість метафізики. Морально-утилітаристська сліпота до реальності, сприйнята С. Л. Франком як трагічна помилка російської культури, спонукала

його до пошуків *метафізичного реалізму*: «Істинний реаліст не той, хто бачить лише те, що безпосередньо стоїть перед його носом; навпаки, він здебільшого приречений бути доктринером, адже бачить не широкий Божий світ, як він є насправді, а лише маленький і штучний світик, обмежений його інтересами й особистим становищем; істинний реаліст – той, хто вміє, піднявшись на висоту, оглянути широкі дали, побачити реальність в її повноті й об'єктивності» [312, с. 18]. По-друге, тому що, звільнивши думку від наївного і короткозорого служіння соціальній дії і звернувши її до споглядання реальності, вкоріненої в Бога, він не противився би томістській аксіомі про включеність вільної філософії в Богопізнання («Заперечення цього було б рівнозначно запереченню того факту, що камені суть справжні камені, під тим приводом, що вони служать для побудови собору» [125, с. 7], – знаходимо у Е.Жильсона). Але на відміну від більшості російських релігійних філософів, нечутливих до розрізнення філософії та богослов'я, і від західної традиції, що різко розділила їх по межі, яку провів св. Тома, С. Л. Франк гостро відчував гріх як поділу, так і нерозрізнення, і наполягаючи на своєму становищі вільного філософа, а не богослова, тяжів до цієї межі і розвивав свою думку, захищаючи її від «докорів у незаконному і безформному змішуванні» «солідарністю з великими умами минулого, які були моїми взірцями» [314, с. 184]. Цими гідними наслідування прикладами були для нього Платон, Плотін і християнський платонізм від Отців Церкви до В. С. Соловйова, але виділявся серед них окремо Микола Кузанський, що дозволив С. Л. Франку зробити «вчене невідання» філософа вратами богословського споглядання. Будучи глибоко православною людиною, він створив філософську систему, що виділяється серед інших творінь російського релігійного відродження найменшою претензією вираження власне православного досвіду. Настільки важлива для нього автономність філософського зусилля виразилася в універсальному колі співрозмовників, яке включало і католицького кардинала Миколу Кузанського, і суфійського містика Гуссейна ал-Галладжа, і платонічного містика Плотіна.

По-третє, С. Л. Франк, створивши, можливо, найбільш цільну в споглядальній зосередженості філософську систему, яка втілила найглибші сподівання російської релігійної думки та сприйняла інтуїцію Всеєдності, не відмовився в своєму «метафізичному реалізмі» від діяльного початку і звернув його на учительство, поєднане з найтоншою аналітикою сучасної йому культури і наділене надзвичайним літературним даром. Його філософська майстерність завжди узгоджувалася з мудрістю серця.

Напруженість цієї внутрішньої розмови, що вилилася в струнку канонічну систему і наполегливе опрацювання тем, до яких система виявлялася нечутливою, але жваво відгукувалося серце, примушуючи писати книги, що виходять за межі канону, становить цінний внесок у світову філософську думку цього Доктора Філософії, чия любов до Премудрості вабила за межі філософського розуміння і волала до глибоко інтимного богословствування, яке завмирало перед небезпекою доктринерства і дозволяло з'єднати споглядальну глибину і надзвичайну чутливість до сучасності. Тому настільки вірна і повна соціологічна епітафія з «Книги Премудрості Соломона», написана на могильному хресті С. Л. Франка: «Премудрость возлюбих и поисках от юности моя. Познав же, яко не инако одержу, аще не Господь даст, приидох ко Господу».

Серед різноманіття філософських вчень православного релігійного відродження, що наслідували метафізику всеєдності В. С. Соловйова, думка С. Л. Франка, зберігаючи загальне завдання «критики відсторонених начал» західної спекулятивної метафізики і виходячи з загальної орієнтації на феноменологічний опис живого досвіду, зберігала глибоку оригінальність, для характеристики якої потрібно простежити її біографічний наратив, незважаючи на його філософську установку «уникати будь-якої суб'єктивності, не змішувати об'єктивного пізнання з особистим визнанням» [311, с. 219]. Це тим паче виправдано, оскільки його богословський корпус з'явився завдяки прагненню С. Л. Франка висловити досвід, до якого його філософія виявлялася недостатньо сприйнятливою, але думка – була вражена

і вимагала тверезого виходу за межі його власної філософії, «де справа йде про істину, що відкривається тільки живій глибині особистого духу, там вона не тільки фактично відкривається кожному по-своєму, але і сама в своїй власній сутності багатоліка, наділена особистим відбитком, що не заважає їй бути єдиною. “В домі Отця Мого помешкань багато”» [Там само].

Творча історія С. Л. Франка є версією фігури Відходу-і-Повернення, що включала в себе відсторонення від іудейського релігійного досвіду дитинства до а-релігійному моралізму російської інтелігенції і подальше подолання його обмеженості через тугу за Господом. Туга ця звела його з такими мислителями, як П. Б. Струве, М. О. Бердяєв, С. М. Булгаков, в їх русі від марксизму до ідеалізму, вона ж повела ще далі – до досвіду живої православної віри.

Народившись 16 (29) січня 1877 року, через чотирнадцять років після того, як його родина перебралася після польського повстання в Москву, він успадкував традиції єврейського ортодоксального середовища, що дало йому ту старозавітну основу, на якій пізніше плідно розвинеться християнський досвід.

Його батько Людвіг Франк, лікар за професією, помер, коли хлопчикові не було шести років, тому він виховувався дідом по материнській лінії, ортодоксальним рабином. Саме йому, М. М. Росіяньському, С. Л. Франк був зобов'язаний своєю дитячою релігійністю. Її юнацьке випробування питаннями, що ставлять перед необхідністю служіння народу і вироблення самостійного світогляду, пройшло під сильним впливом вітчима В. І. Зака, що познайомив С. Л. Франка з народницькими ідеями, які послужили початком у його русі до марксизму, що привело в 1894 році на юридичний факультет Московського університету. Незадоволеність марксизмом збігається з арештом і висилкою з Москви без права проживання в університетських містах. У тому ж 1899 році С. Л. Франк опиняється в Берлінському університеті в якості слухача. Це місто стає місцем народження в ньому філософа, який все наполегливіше заглиблюється в своєму спогляданні від

незадоволеності поверхневою волею до дії до ненаситності і жадоби за цілісним і живим знанням – переживанням Реальності, яка відкриває себе як незбагненна Божа Премудрість.

Роки філософського учнівства стають роками мандрів по європейських університетських центрах – Гейдельберг, Мюнхен, Париж, Штутгарт. Там С. Л. Франк, після публікації своєї першої книги «Теорія цінності Маркса і її значення» в Москві в 1900 році, стає одним із найбільших російських тодішніх публіцистів, співпрацюючи з П. Б. Струве, найближчим другом і однодумцем, у всіх його починаннях – журналах «Звільнення», «Полярна Зірка», «Свобода і культура». Апофеозом публіцистичної діяльності С. Л. Франка стають статті в символічних для російської думки виданнях – збірнику «Проблеми ідеалізму» (стаття «Фр. Ніцше і етика любові до дальнього», 1902); журналах «Новий шлях» та «Питання життя», які зблизили його з М. О. Бердяєвим і С. М. Булгаковим; збірнику «Віхи» (стаття «Етика нігілізму», 1909), збірнику «Освальд Шпенглер і занепад Європи» (стаття «Криза західної культури», 1922). Видатний аналітичний і літературний дар, що розкрився у цих працях, став дуже сильним випробуванням – спокусою для дару споглядальної думки, що розвивалася набагато повільніше. Однак він зумів впоратися з цим випробуванням завдяки появі в 1915 році першої значної філософської книги «Предмет знання. Про основи та межі абстрактного знання», що міцно закріпила репутацію С.Л.Франка як одного з найбільших представників російської академічної філософії інтуїтивістської школи. Публіцистичний дар не тільки не залишав його все життя, але і, з'єднавшись із споглядальною глибиною, дозволив його філософії знайти багатющі можливості сполучення з духом і трагедією його часу.

Повільно дозріваючі книги франківського канону виходили в оточенні десятків блискучих статей у всіх найбільших починаннях емігрантської публіцистики – від бердяєвського «Шляхи» до американського «Нового Журналу». Саме ці статті стали тим ґрунтом, на якому виріс неканонічний Франк, який відчував межі власної філософії викликами часу і досвідом живої

православної віри. Настільки гармонійне поєднання публіцистичного та філософського дарів точно відповідало загальному прагненню російської думки в русі від «критики відсторонених начал» до феноменологічної строгості опису «живого досвіду», тільки у кожного мислителя цей досвід був глибоко різним.

Найважливішою особливістю франківського досвіду стало те, що глибоким метафізичним реалістом із розвиненим почуттям Божої присутності в світі він став, виходячи з релігійно-філософської спекулятивної думки, перш ніж долучився до церковного досвіду в 1912 році – році хрещення. Релігійний філософ передував у С. Л. Франку православному віруючому. Це і визначило загальний рух його умогляду, що відкрився християнського досвіду та який прагнув наповнитися інтуїціями і мовним устроєм цього досвіду, коли розчиняючись при цьому в богословській стихії, боязкість перед якою зберігалася в ньому поряд із гострим розумінням цінності свободи філософської спекуляції.

Сам С. Л. Франк, підбиваючи підсумки своєї творчості, позначав цей шлях як рух панентеїстичної думки, захопленої демонстрацією *присутності Бога* в світі, від «абсолютного реалізму» до «реалізму християнського», який стверджує божественну основу конкретного буття і фатальну недосконалість буття людського, покликаного до боголюдськості.

Академічна кар'єра стає для С. Л. Франка нагальною потребою після одруження в 1908 році на Тетяні Сергіївні Барцевій, з якою у нього з'являться три сини і дочка. Ця подія виявилася вирішальною у прагненні до філософської професури, в результаті чого в рік свого хрещення, 1912-ий, він стає приват-доцентом Петербурзького університету і відправляється в наукове відрядження до Німеччини для підготовки магістерської дисертації. Підсумком цих зовнішніх подій стає поява першої значної філософської праці, що впевнено заклала початок франківському канону.

У Санкт-Петербурзі в 1915 році була видана праця «Предмет знання. Про основи та межі відстороненого знання», важливість чого збільшується

завдяки характерній для С. Л. Франка зв'язності мислення і волі в напруженому й послідовному розгортанні ключових інтуїцій від книги до книги протягом усього його творчого життя. Цьому дослідженню судилося стати тим зерном, з якого розвинеться вся філософська система, Франк ніколи не відійде від її висновків, думка піде цим шляхом. Представленими міркуваннями буде визначений філософський контекст всієї творчості, з ними будуть пов'язані як сила, так і сфери нечутливості його філософії.

«Предмет знання» пов'язав начала німецького академічного філософування і російської критичної думки, що шукає феноменологічного подолання абстрактної метафізики для вираження інтуїції Всеєдності. Місцем такого сполучення стала інтуїтивістської парадигма, котру розвивав у Санкт-Петербурзькому університеті М. О. Лосський, вплив якого на думку С. Л. Франка виявився вирішальним. В «Історії російської філософії» цей вплив переказав самим М. О. Лосський у третій особі: «У листі Лосському Франк пише, що в книзі “Обґрунтування інтуїтивізму” (найбільш значна книга М. О. Лосського, що вийшла в 1906 році – О. Ф.) вихідним пунктом служить факт інтуїції, але умови цього факту залишаються без пояснення; метою його книги є відкриття онтологічних умов можливості інтуїції як безпосереднього сприйняття реальності, незалежної від наших пізнавальних актів» [174, с. 309].

Ця настільки академічна характеристика франківського зусилля точно висловлювала первісні особливості його думки, яка прагнула починати з теорії пізнання, якій було надано смак запитування про буття як Всеєдність. С. Л. Франк розкрив прагнення російської філософії до онтологічного джерела, і в цьому прагненні вона відповідала загальному рухові європейської філософії, який М. Гайдеггер позначив як подолання забуття буття. Інтуїтивізм, що мислив себе як подолання замкненості філософії свідомості, виплеканої німецьким ідеалізмом, на основі раціонального аналізу трансраціонального виміру людського досвіду, який охоплював дійсність і свідомість у «живому знанні» вкоріненості в бутті, отримав у цій книзі класичний вираз і зміг утвердитися як академічна версія соловйовської лінії Всеєдності. У 1916 році

С. Л. Франк успішно захищає на її основі магістерську дисертацію і в 1918 році готує докторську, якою стає друга канонічна книга – «Душа людини. Досвід вступу в філософську психологію», що була видана в Петрограді в 1917 році.

Дисертація, на жаль, так і залишилася незахищеною, через «найтяжчі випробування батьківщини», коли, «здавалося б, не до науки загалом, а тим більше не до абстрактних філософських роздумів» [315, с. 5]. С. Л. Франк став ординарним професором спочатку Саратовського (1917), а потім і Московського (1921) університетів і без цього формального захисту, але корисність книги бачилася в тому, що єдиний шлях до виходу з кризи – «підвищення духовного рівня нашої культури, поглиблення площини обговорення всіх життєвих питань, подолання усілякого невігластва, варварства і здичавіння» [Там само].

Ці надії, що так точно і влучно виражали оптимістичні зусилля європейського університетського середовища, спрямовані на збереження культури при тектонічному надломі європейського духу, виявилися ілюзорними, а С. Л. Франк став одним із перших аналітиків, котрі засвідчили «процес народження живої релігійної віри через крах або загибель всіх кумирів, якими була спокушена душа російського інтелігента ХІХ століття і поклонінням яким ще значною мірою досі живе західноєвропейське людство» [313, с. 114].

Серед цих кумирів виявилися революція, політика, культура, і в 1923 році, в Німеччині для С. Л. Франка їх крах означало звільнення від ідолопоклонства. У 1917 році кумир культури був ще значущий для нього. «Душа людини» стала другою частиною задуманої філософської трилогії, покликаної вмістити онтологічне вчення про буття і знання, філософської психології і соціальної філософії. У ній отримала своє суворе академічне втілення друга соловйовська інтуїція про боголюдство, філософська психологія виявилася онтологізованою і сутність людської душі описана як єдність, «що єднала неосяжну нескінченність, повноту, актуальну прозорість та єдність абсолютного буття з обмеженістю, темнотою, роз'єднаністю і

мінливістю емпіричного буття» [315, с. 206]. Завершальна частина трилогії писалася вже після «краху кумирів», від перших двох частин її відокремлювали висилка С. Л. Франка в 1922 році на знаменитому філософському пароплаві, викладання в Берлінському університеті, активна участь у російському емігрантському академічному житті і глибоке осмислення духовного уроку російської катастрофи. Проте все це отримало втілення в численних неканонічних творах, а внутрішня логіка філософського споглядання поступально розгорталася над життєвими потрясіннями і вабила до демонстрації вкоріненості суспільного життя в боголюдській природі духу.

Трилогія була завершена і в Парижі в 1930 році вийшла в світ книга «Духовні основи суспільства. Вступ у соціальну філософію», яку С. Л. Франк особливо не любив та навіть відмовився від її перевидання, вважаючи її подоланою пізнішою творчістю. Причини цієї нелюбові ніяк не пов'язані з канонами, котрий органічно включає представлену в ній розробку теми соборності як невід'ємної частини парадигми Всеєдності й боголюдства, і можна тільки здогадуватися про причини цього несприйняття, але безумовно те, що неканонічний досвід перешкодив роздумам про соборність в епоху загальної захопленості колективом. Незмінна метафізична благодущність вступала в конфлікт з етичною вразливістю трагедії, яка розгорталася та не піддавалася філософського зусиллю.

Прихід до влади нацистів жене С. Л. Франка з сім'єю до Франції, де йому судилося провести роки Другої світової війни. Францію він покинув в 1945 році і перебрався до Англії, де і помер 10 грудня 1950 року.

У ці страшні роки панування зла йому вдається створити філософську етику, вкорінену в християнському досвіді. Її втіленням стала п'ята книга канону «Світло в темряві. Досвід християнської етики і соціології», що вийшла в Парижі в 1949 році, в якій певною мірою колишня соціальна філософія знайшла заміну в етичній думці, але тепер цю думку треба було звести з розвиненою раніше онтологічною системою Всеєдності, розрив між якими

став розривом між досвідом вільного філософствування і досвідом православної віри, що закликали до ризику богословствування.

Саме цим пафосом ризику забарвлена завершальна книга С.Л. Франка «Реальність і людина. Метафізика людського буття», що поєднала його канонічну і неканонічну думку й була опублікована вже після смерті Семена Людвіговича в 1956 році в Парижі. Місцем такого поєднання філософії та богослов'я стало «досвідчене невідання» («умудренное неведение» російською мовою – О.Ф.), *docta ignorantia*, що філософ віртуозно висловив у головній праці життя, четвертій книзі канону, написаній та опублікованій у Франції ще до війни, – «Незбагненне. Онтологічний вступ у філософію релігії» (1939).

Світлом вченого незнання сповнені всі пізні твори, що відкривають вільне філософствування богословському досвіду. Мислитель відзначає: «Будь-яка філософська система [...] в якості спроби раціонально виразити надраціональну сутність реальності повинна розумітися тільки як приблизне, схематичне і в кращому випадку лише відносно правильне відображення справжньої істини буття. Ця справжня істина залишається дороговказною, але саме тому недосяжною зіркою. Як говорить арабське прислів'я: “Бог знає краще”» [315, с. 209], – так завершується передмова останньої книги, і в цих словах збережений пафос, який визначив всю філософську творчість С.Л.Франка. У «Незбагненному» здійснюється той богословський поворот у метафізичному реалізмі, коли в центральну позицію замість суб'єкта, що відкривається Незбагненному, виводиться саме «Незбагненне як реальність, що самовідкривається» [314, с. 317–414]. Проте сам цей поворот проявив себе поза межами його філософського канонічного корпусу.

Глибокий дослідник творчості С. Л. Франка С. А. Левицький, характеризуючи межі його філософії, точно співвідносив їх із богослов'ям: «Той факт, що в постановці богословських тем, особливо проблеми зла, думка Франка вперлася в глухий кут, анітрохи не применшує його величезних філософських заслуг. У кожного філософа є та “сліпа” точка, на якій він зазнає

краху. Такі катастрофи завжди у вищому ступені повчальні, бо вони впливають не від дефектів або недодуманості, а від філософської послідовності, від розумової сміливості йти до кінця обраним шляхом» [166, с. 450]. Справді, С. Л. Франк, що глибоко послідовно розвинув основну парадигму російської релігійної філософії – парадигму Всеєдності, – точніше інших виявив її межі. На цих кордонах виявилася найважливіша частина православного досвіду, філософськи висловити специфіку якого і прагнула релігійна думка, але в руслі соловйовської лінії виявилася до неї нечутливою. Такий досвід, залишаючись поза досяжністю філософською думкою, був раною, яка постійно провокувала думку до осмислення, і можливо, найважливіша заслуга С. Л. Франка полягала в тому, що він не визнав зустріч з таким досвідом «тупиком» філософії, з якого резонно лише повернутися до начала, але швидше тією межею виражальності, до якої філософія здатна привести, однак не в силах перевести, і закликає до власне богословського зусилля. Безумовно, С. Л. Франк є віртуозним описувачем згаданої межі, що зумів розгледіти в проблемі зла й торжества насильства в ХХ столітті філософську межу і богословське починання і, тим самим, запропонувати плідну модель розрізняючого сполучення філософії та богослов'я, нерозрізняваних багатьма чудовими російськими філософами саме в силу їх філософської непослідовності.

До «сліпих точок» своєї філософської системи С. Л. Франк був вкрай чутливий, і це почуття межі й відкритості позамежного він включив у саму сутність філософського зусилля і розвинув у найважливішій книзі – «Неосяжному». Основою її стала *philosophia perennis*, вічна філософія християнського платонізму, і С. Л. Франк блискуче розвинув мудрість вченого незнання, яку виразив Микола Кузанський у такому своєму відомому для істориків філософії судженні: «*atingitur inatingibile inatingibiliter*» – «неосяжне досягається через його неосягнення». Цим він здійснив значний і гідний внесок у розвиток «вічної філософії» (П. Б. Струве засвідчив це коротко, але виразно чітко: «Ця книга залишиться» [314, с. 550]). Її підсумком стало

кредо філософа: *«незбагненне осягається за посередництвом його незбагненності. Де втрачається це основоположне для всього нашого життя, свідомість, яка осмислює все наше життя, там життя стає безглуздим, сліпим животінням»* [314, с. 559]. Справа філософії – в поставленні людини перед таємницею буття, раціональне осягнення трансраціональності, тобто «неосяжності та непояснюваності буття». Філософія здатна обдарувати людину раною вічного питання, на яке відповісти вона не має права, та й не може, не ставши при цьому ідеологією, яка позбавляє від ризику вічної відповіді. Відповідь міститься в одкровенні реальності або Незбагненого – поза філософією, але живе вона потягом до нього, раціонально виявляючи таємницю в основі предметного світу, душі, і знаходячи саму основу в *Святині як втіленій присутності Незбагненого*: «І філософія, таким чином, зі свого боку постулює за межами самої себе як джерело, з якого вона сама народжується і черпає свою можливість і свою сутність, – безпосереднє *релігійне сприйняття* буття – точніше кажучи, саму священну реальність Божества, силою і одкровенням якої все загальне і є, і *є-для-себе*, тобто відкривається для осягнення» [314, с. 558]. Визначаючи свою позицію як виключно філософську і всіляко відокремлюючи її від богословської («...філософія, яка була б одночасно догматичним богослов'ям (філософія в рамках катехизису), є справа *абсолютно неможлива*» [316, с. 162]), С. Л. Франк тяжів до цієї межі, завдяки чому в його творчості з'являлися блискучі «поза межові», неканонічні праці. Їх напруженість задана, з одного боку, радісним і наростаючим від книги до книги усвідомленням того, що філософська система Всеєдності відповідає євангельській звістці, приводить до неї і може бути виражена її мовою, що вона цілком може бути однією з «осель» християнського досвіду, і, з іншого боку, ураженістю проблемою зла, що наполегливо вислизає поза межі філософії. Вразливість злом не залишала його, і безосновність зла, і очевидна *його даність, але не заданість*, змушували його думку шукати відповідь не на шляхах розуміння, адже для С. Л. Франка пояснити зло означало виправдати його, знайти для нього основу,

але на шляхах викриття, що виставляє перешкоди для зла. Думка як викриття, що забороняє собі розуміти, – так С. Л. Франк виходить поза межі філософського розуміння і входить у межі етичної думки, що живиться богословськими інтуїціями.

Як М. Бубер після Першої світової війни, як Е. Левінас після Голокосту, С. Л. Франк після революції шукає шляхи подолання виклику насильства і вдивляється в межу філософії та феноменології. Усі вони вивчають ці шляхи в розкритті відносин Я–Ти, але якщо М. Бубер знаходить їх у взаємному діалозі, Е. Левінас – в асиметричній етиці визнання Іншого, то С. Л. Франк виходить з ініціативи Присутнього Незбагненого Бога, у відповідь на яку народжується наше Я.

Поворот від аналітики транс-раціональної таємниці зла, який проникає в людський досвід до досвіду присутності Христа, що долає цю таємницю, відбувається в його богословській праці «Сенс життя», котра вийшла в 1926 році в Парижі і стала позитивним сповіданням – кредо філософа після перегляду своїх поглядів і переосмислення духовного досвіду, викликаного трагедією російської революції і наслідку еміграції, щоб потім увійти в філософську систему «Незбагненого». У ній філософське дисципліноване запитування наповнюється християнським досвідом всеперемагаючого благовістя, і Боголюдина Христос є як «вічний і непорушний *сенс нашого життя*» [310, с. 216]. Лейтмотивом цієї роботи, що виражає переможну присутність Бога, стають рядки В. С. Соловйова: «Он здесь, теперь. Среди суеты случайной, / В потоке мутном жизненных тревог, / Владеешь ты всерадостною тайной: / Бессильно зло. Мы вечны. С нами Бог» [311, с. 438]. Цей чотиривірш увійшов в епіграф, а останні слова були взяті в якості назви найнесподіванішої, перш за все, для самого С. Л. Франка, книги – «З нами Бог. Три роздуми», написаної всього за чотири місяці 1941 року після напруженої роботи над етичним трактатом «Світло в темряві», покликаним дати відповідь на виклик зла. Так само несподівано її рукопис вдалося відправити до Англії, де книга в 1946 році вийшла спочатку в англійському перекладі, і в 1964 році

вона, після смерті С. Л. Франка, була видана в Парижі. Ця книга виникла з нестримного прагнення до сповідальності і сприймалася самим С. Л. Франком як духовний заповіт, найбільш особисте і народжене враженістю злом.

«У страшний час розгулу пекельних сил на Землі, серед неймовірних жахів світової війни, живучи в повній самоті, я мав потребу чітко усвідомити і правдиво висловити те, у що я вірю і що дає мені силу жити – усвідомити справжню благодатну сутність віри і Божої правди» [311, с. 439], – ось так починається друга книга збірника, що найбільш сильно зберегла смак ризикованого богословствування, яке знадобилася філософу для того, щоб осмислити перемагаючу Божу присутність.

Остання книга «Реальність і людина», що вийшла в Парижі після смерті С. Л. Франка в 1956 році, стала тим замикаючим каменем, на якому тримається напружена і струнка конструкція франківського умогляду, який зумів утримати в собі і канонічність послідовної філософії, яка виконала завдання соловйовської програми Всеєдності, і неканонічність думки, яка уражена Таємницею Зла, і переможної присутності Христа, що вела поза межі чистого філософського запитування до ризикованої і благодатної відповіді – вдячності.

Отже, вузол позитивної пропозиції філософії зустрічі С. Л. Франка міститься в богословській роботі «Сенс життя» і в шедеврї філософського канону – «Незбагненному». Так, у «Сенсі життя» знаходимо *реалістичний принцип* первинності зверненого до нас божественного життя і нашу причетність – відповідь цьому життю, як те, що визначає нашу людяність: «Для того, щоб життя мало сенс, необхідні дві умови: *існування Бога* і наша власна причетність йому, досяжність для нас *життя в Бозі або божественного життя*» [310, с. 54], оскільки «Бог не тільки відкривається нам як інше, вище, безмірно перевершуюче нас абсолютне начало; але водночас Він відкривається нам як джерело і перша основа нашого власного буття. Адже ми безпосередньо відчуваємо, що ми лише остільки живемо й істинно існуємо, оскільки перебуваємо в Ньому і Його силою. Він сам є наше буття» [310, с. 92].

У «Незбагненному» С. Л. Франк розгортає осмислення відносини Я–Ти в контексті філософії спілкування, що відрізняється від філософії діалогу М. Бубера. Для останнього філософія Я–Ти починається з відкриття, що здійснює Я, відмінності двох способів співвіднесення себе зі світом через основні слова «Я–Ти» і «Я–Воно», причому перше призводить до *набуття досвіду*, а друге – до *співпричетності й відношення зі світом*: «Світ як досвід належить основному слову Я–Воно. Основне слово Я–Ти створює світ відношення» [70, с. 16–18]. С. Л. Франк був вже знайомий з його роботами: «філософська думка, за рідкісними поодинокими винятками (Макс Шелер, Мартін Бубер, Фердинанд Ебнер, – до яких з минулого покоління можна, з деякими застереженнями, приєднати лише ім'я Георга Зіммеля), зовсім не усвідомила ще відношення “я – ти” як особливу, первинну форму буття» [314, с. 368]. Для нього важливий принцип *спілкування до особистості*: «жодного готового “я” загалом не існує до “зустрічі” з “ти”, до відношення до “ти”» [314, с. 348], або «явище зустрічі з “ти” саме і є місце, в якому вперше в справжньому розумінні виникає саме “я”» [314, с. 355]. Проте він розгортає ставлення М. Бубера і починає з опису *активності «ти»*, а не «я»: «“ти” не є предмет пізнання – ні відстороненого пізнання в поняттях, ні навіть попередуючому йому і його обґрунтовуючого пізнання – споглядання. Воно “дає нам знати про себе”, *зачіпаючи нас*, “проникаючи” в нас, вступаючи в спілкування з нами, певним чином “висловлюючи” себе нам і пробуджуючи в нас живий відгук» [311, с. 352]. Для такого звернення в описі відношення Я–Ти С. Л. Франк використовує поняття *одкровення*, зміст якого характеризує двома ознаками: «Це є, *по-перше*, *активне саморозкриття, самовиявлення, що виходить від реальності, що сама відкривається*, спрямоване на “мене” і саме тим конструюється і відкриває мені цю реальність у якості “ти”; в цьому відношенні знання, засноване на одкровенні, різко відрізняється від звичайного типу пізнання – від пізнання, визначеного активністю *суб'єкта*, який пізнає, що виходить із нього і має напрямок від суб'єкта до предмета. І, *по-друге*, це є одкровення *насамперед реальності як такої*, а не її змісту – тим самим одкровення

незбагненого» [314, с. 353–354]. Нарешті, у зустрічі він знаходить схрещення двох відносин, які раніше пов'язувалися з етичним і естетичним визнанням Іншого, у зустрічі він бачить місце схрещення філософського і богословського начал думки, у зустрічі він знаходить начало антропології, що описується в цій роботі як євхаристійна: «Будь-яке пізнання або “сприйняття” “ти” є живою зустріччю з ним, схрещенням двох поглядів; вторгненням “ти” в нас є в той же час нашим вторгненням у нього – як би зовні непомітним, скромним, мовчазним, стриманим не було це вторгнення. Зустріч двох пар очей, схрещення двох поглядів – те, з чого починається будь-яка любов і дружба, а й будь-яка ворожнеча, – будь-яке загалом хоча б найбільш нетривале і поверхневе «спілкування» – це найбільш звичайне, повсякденне явище є, однак, для того, хто хоч раз над ним задумався, водночас одне з найбільш таємничих явищ людського життя, – вірніше, найбільш конкретне виявлення вічної таємниці, що утворює саму сутність людського життя» [314, с. 354].

Так, у філософії зустрічі С.Л.Франка, на нашу думку, знаходимо всі передумови богослов'я спілкування, яке породжує євхаристійну антропологію. У ній виявлено продуктивну напругу відмінних між собою філософського і богословського начал, звернених до зустрічі з Іншим, в якій народжується і Я, а потім і Ми, як джерело соціальності. Якщо розвинену форму богослов'я зустрічі ми знаходимо у митрополита Антонія Сурозького, то філософія зустрічі С.Л.Франка виявляє зміщення від соловйовської традиції філософії цільного знання до богослов'я спілкування, в фокусі якого *зустріч із присутнім Іншим*.

3.3 Богослов'я зустрічі: пропозиція для євхаристійної антропології

Глава Англiканського співтовариства, архієпископ Кентерберійський (2002–2012) Роуен Уільямс, один із найбільш впливових британських академічних богословів, характеризував богословську пропозицію митрополита Антонія Сурозького наступним чином: «Він постійно говорив,

що не є богословом; однак його проповідь християнського вчення виявляє таку глибину і тонкість богословського осмислення, які могли б присоромити найбільших “професіоналів”. З дивовижною простотою він допомагав побачити, як вчення природно виростає з богослужіння, і як богослужіння втілює в собі вчення» [293, с. 4].

Справді, його богослов'я зустрічі з'єднує два полюси богословствування: слово, що народжується в молитві та літургії як відповідь на присутність Бога, і слово, що розгортається як відповідальне і дисципліноване богословське вчення, – і в якості з'єднуючого слова виступає слово-свідectво, що втілювалося найбільш яскраво в новому гомілетичному дискурсі, який він запропонував.

Для того щоб уявити контури його пропозиції в їхній повноті, необхідно почати з біографічного нарративу, який є контекстом його богословствування, що занурене в практику богоспількування і запрошує до участі в цій практиці. У його біографічному нарративі виражається повною мірою один із найбільш плідних дослідів зустрічі з Іншим, а саме – досвід перевідкриття власної ідентичності у зустрічі з Заходом у російській еміграції після катастрофи 1917 року, що завершила константинівську епоху церковно-державної «симфонії» і повернула до державних гонінь на Церкву. Важливо, що цей досвід не звівся до спроби зберегти фрагменти зруйнованої імперської церковної традиції в тисячах парафій по всьому світу з їх етнічною і національною замкнутістю, але, навпаки, в ньому різьоме проявилось свідectво про універсальність Христа.

Митрополит Антоній – ровесник Першої світової війни. Він народився 19 червня 1914 року в Лозанні, за місяць до її початку, що спричинило за собою падіння трьох імперій і мільйони жертв. Він належав до еміграції, яка пережила найбільш трагічний період російської історії, яка увібрала в себе жахливу в своїй жорстокості й антилюдськості світову війну, зникнення монархії, державний переворот 1917 року, трирічну громадянську війну, а потім і втрату самої держави, будь-якого соціального становища та майна.

Нова комуністична держава оголосило близько трьох мільйонів біженців «об'єктивними ворогами», за визначенням В. І. Леніна, без права повернення. Їхнє життя стало історією поступової втрати всього і відкриття периферії світу в серці Європи. Їх долею стало перетворення трагедії в нове життя, що народжувалася з розуміння свого положення як Божого сіяння: «Господь нас взяв, як зерна, і кинув у весь світ» [28, с. 300].

Богослов'я зустрічі: біографічний наратив. Для покоління С.Л.Франка та для ровесників богословського вчителя митрополита Антонія В.М.Лосського цей досвід став досвідом трагічного *розриву і вірності*, що проникли і в богословське мислення. Прикладом такого розриву є інтелектуальна доля батька і сина, філософа-інтуїтивіста Миколи Онуфрійовича Лосського, друга і співрозмовника С. Л. Франка, і богослова-патролога Володимира Миколайовича Лосського. Син разом зі своїм другом отцем Георгієм Флоровським розірвав із російською релігійно-філософською традицією, заявивши про незалежність православного богослов'я від філософської спекуляції і почавши повернення до мислення східних Отців Церкви, яке і склало програму їхнього неопатристичного синтезу. Вірність вселенській істині Православ'я привела його до розриву з слов'янофільською традицією пов'язування специфіки православної думки зі своєрідністю «російської ідеї». Гаряче прагнення до сповідання православної віри у Франції, там, куди поставив Господь, створення для цього знаменитого фотіївського братства, організація православних громад латинського обряду і, звісно, видатні праці з західної середньовічної богословської думки, виконані в патристичному контексті, привели до розриву з думкою покоління отців.

Для В. М. Лосського цей розрив мав цілком конкретне внутрішньосімейне значення «невтрочання» у філософію батька М.О.Лосського, що слідував в своїй творчості лінії В. С. Соловйова. Небажання продовжувати, за іронічним висловом самого В. М. Лосського, роздуми про «інтуїтивні берези», і визначальне прагнення увійти в розум Отців Церкви, почати думати не про їх богослов'я, але з нього, проклали

кордон у розвитку російської думки, повернувшись від філософії цільного знання до патристичного джерела.

У цьому жесті розриву В. М. Лосський не був самотній – отець Георгій Флоровський звернув з «бездоріжжя російського богослов'я» до витoku патристичної думки; Карл Барт повернув протестантській думці керигматичну необумовленість євангельської звістки; католицька думка почала повернення через св. Тому до розуму Отців, наприклад, у роботах Г.У. фон Бальтазара. І все це свідчить про загальне глибоке зміщення християнської думки двадцятого століття до патристичного джерела.

З іншого боку, мати Марія Скобцова, свята подвижниця в еміграції і одна з плеяди найбільших релігійних мислителів, вважала, що першим духовним даром Бога стала *свобода*, «якесь абсолютне випадання з закономірності, якесь остаточне звільнення від будь-якої зовнішньої відповідальності, надзвичайно болісне й одночасно блаженне перебування поза впливом влади, громадської думки, традицій, побуту та історії своєї країни» [257, с. 251–252]. Проте ця «свобода зобов'язує, свобода викликає жертвну віддачу себе, свобода визначає чесність і суворість до себе, до свого шляху» [257, с. 259]. Правда цієї свободи відводить від заспокоєності й каже: «ідіть до церкви, бо там ви відчуєте справжню тривогу про свої гріхи, про свою загибель, про гріхи і загибелі світу, там ви відчуєте невтамований голод про Христову істину, там із теплих ви станете полум'яними, з заспокоєних – тривожними, із знаючих мудрість віку цього – ви станете божевільними у Христі» [257, с. 259–260]. Однак для наступного покоління, до якого належав митрополит Антоній, цей досвід вірності й розриву проживався інакше. Втрата *всього* означала для них і втрату церковної традиції. Виклик свободи в еміграції вимагав відповіді від кожної людини, але цією відповіддю не могло бути людське рішення. Ним стала *зустріч* із самим Христом. У 1969 році митрополит Антоній так описував духовний досвід свого покоління: «Ми опинилися без Батьківщини, відокремлені від усього, що ми любили, від найулюбленіших і рідних, чужими на чужій стороні, зайвими і небажаними;

нічого не залишалось, крім убогості. І раптом ми виявили, що у нас є Бог, Якого нам нема чого соромитися і Який нас не соромиться [...] І раптом ми виявили, що Він з нами може піти в саму безодню нашого горя. Він все спізнав, до самого краю нашої знедоленості, він набагато далі пішов, ніж край [...] У самій глибині падіння ми знайшли Христа – спасаючого, потішаючого, закликаючого жити» [28, с. 101–102]. Отже, найглибша людська потреба і розгубленість стають, завдяки зустрічі з Христом на межах існування, такою нестачею і неміччю, які перетворюють життя в шлях свідництва про Зустріч. Як бачимо, якщо для В.М.Лосського трагічний історичний і поколінський розрив повертав до патристичного джерела, то для митрополита Антонія він відроджував євангельське джерело.

Подолання чужості Іншого стало можливим через зустріч із Христом, що закликає жити поза межами знедоленості, в трущобах і гаражах еміграції. На околицях людяності зустріч із Христом перевідкрила і покликання Церкви поза гегемонією владних структур: «ми, Церква, покликані бути тим, чим Христос був у світі. Ми покликані увійти в цей світ не в захисній броні, що захищає нас від будь-якої небезпеки. Ми не покликані об'єднуватися в потужні організації і товариства, здатні протистояти напастям, що нас оточують. Нам не слід формувати людські союзи заради того, щоб перемогти ворога – хто б він не був» [20, с. 732]. Головна подія в житті митрополита Антонія, яка вирішила нерозв'язане атеїстичне питання про безглуздість життя, відбулося в 1929 році, коли, після лекції о. Сергія Булгакова для підлітків, який говорив про «рабські властивості» Христа і християнина – лагідність, смирення і тихість, – чотирнадцятирічний підліток вирішив прочитати Євангеліє, «перевірити і покінчити з цим». Тоді з ним сталася зустріч з присутнім, воскреслим Христом, для якої він знайшов такі слова: «сталось те, що буває іноді на вулиці, знаєте, коли йдеш – і раптом повернешся, бо відчуваєш, що хтось на тебе дивиться позаду. Я сидів, читав, і між початком першої і початком третьої глави Євангелія від Марка, яке я читав повільно, тому що мова була незвична, я раптом відчув, що по той бік столу, тут, стоїть Христос.

І це було настільки разюче почуття, що мені довелося зупинитися, припинити читати і подивитися. Я довго дивився; я нічого не бачив, не чув, почуттями нічого не відчував. Але навіть коли я дивився прямо перед собою на те місце, де нікого не було, у мене було те ж саме чітке усвідомлення, що *тут стоїть Христос*, безсумнівно. Пам'ятаю, я тоді відкинувся і подумав: якщо Христос живий стоїть тут – значить, це воскреслий Христос. Значить, я знаю достовірно й особисто, в межах мого особистого, власного досвіду, що Христос воскрес і, отже, все, що про Нього говорять, – правда» [21, с. 40–41]. Наслідком цієї описаної радикальної зустрічі стали такі судження підлітка: якщо Він полюбив всіх до смерті, то люди – не вороги, якщо навіть так самі думають; кожному людину Він готовий прийняти як негідного сина, але ніколи – як гідного слугу або раба; Він зійшов у пекло, щоб розділити людську долю. Ця *дитяча* зустріч із живим, воскреслим Христом збіглася з досвідом цілого покоління людей, які «раптом виявили, що через любов до людини Бог захотів стати саме таким: беззахисним, до кінця вразливим, безсилим, безвладним, зневаженим для тих людей, які вірять тільки в перемогу сили» [21, с. 43]. Цією зустріччю все життя преобразилося, але і з'явилося нове важливе питання – *про покликання*, – пов'язане з необхідністю розділити й перевірити цей досвід зустрічі з Христом, Який відкрився. У 1983 році, виступаючи в Московській духовній академії, митрополит Антоній свідчив про вогонь тієї зустрічі: «Ще з дуже ранніх років, як тільки я, чотирнадцятирічним хлопчиком, прочитав Євангеліє, я відчув, що жодного іншого завдання не може бути в житті, крім як поділитися з іншими тією преображаючою життя радістю, яка відкрилася мені в пізнанні Бога і Христа; і тоді, ще підлітком, вчасно і невчасно, на шкільній лаві, в метро, в дитячих таборах я став говорити про Христа, Яким Він мені відкрився: як життя, як радість, як сенс, як щось настільки нове, що воно оновлювало *все*; і якщо не було б неприпустимим застосовувати до себе слова Святого Письма, я міг би сказати разом з апостолом Павлом: *Горе мені, якщо я не благовістую*» [21, с. 65]. Як відомо з біографії митрополита Антонія, питання про покликання як слідування за Христом отримало своє вирішення при зустрічі з

духівником отцем Афанасієм Нечаєвим на Трьохсвятительському подвор'ї в Парижі, який ніс у серце своє свідоцтво про долю християнина в трагічних обставинах. Будучи сином священика, він відмовився від священничого і викладацького шляху й увійшов у вогонь революції робочим-залізничником, що втратив будь-який сенс життя. І раптом він зустрічає місіонера американської Армії Спасіння, в розмові з яким стає зрозуміло, що саме Христос – центр і радість життя, а саме життя – в активному служінні народу. Активіст знаходить виправдання життя в радості Христовій, але в 1923 році відправляється до Фінляндії, в давній Валаамський монастир, де відкриває шлях споглядальної молитви і повної посвяти себе Христові.

Його головним питанням стає *дуалізм* між служінням Христу в світі і споглядальною причетністю Богу у відході від світу. Вирішення цього дуалізму відбувається завдяки одній валаамській зустрічі, про яку сам митрополит Антоній розповідав так: «Він все вагався: стати ченцем чи ні? З одного боку, його приваблювало подвижницьке життя, молитва, валаамське богослужіння, пустеля; а з іншого боку, в ньому продовжувала жити тривога, тривога про світ, який він залишив, тривога про інших людей, тривога про те, що він же знайшов Христа, він же рятується, а світ – гине. І не міг він зважитися на монаший шлях. Здавався він йому зрадою світу. І якось забрів він у келію старого послушника; той уже п'ятдесят років жив у монастирі, на роботах із вирубки лісу втратив руку і ногу; і все ще не наважувався стати ченцем. Відмовлявся невідповідністю, негідністю [...] “Що ж таке монах, – запитав його послушник, – що, живучи тут стільки років, ділячи з монахами все їхнє життя, ти не наважуєшся прийняти їх звання?”. І цей старий російський селянин-послушник йому відповів: “Монах – це людина, яка від співчуття плаче і молиться за весь світ; я ще співчувати не навчився, у мене серце ще кам'яне, не можу стати монахом”» [21, с. 78–79].

Анатолій Нечаєв стає монахом Афанасієм і через кілька років приїжджає в Париж, в 1926 році. Пізніше він – священик і настоятель на Трьохсвятительському подвор'ї, де і відбувається зустріч з Андрієм Блумом,

майбутнім митрополитом Антонієм, що стала школою слухняності, апогеем якої стає таємне прийняття Андрієм монаших обітниць після закінчення Медичного факультету Сорбонни і за п'ять днів до відходу в Армію в 1939 році. У 1943 році лікаря з французького Опору і вчителя Російської гімназії той же отець Афанасій постригає в монашество з ім'ям Антоній, на честь засновника Києво-Печерської лаври.

У центрі його монашого служіння стає питання про життя у Христі в трагічних обставинах війни, на яке він знаходить євангельську відповідь в оповіданні про зустріч апостолів із Христом у бурі. Як і в апостольській історії, що розігралася відразу після примноження п'яти хлібів і двох рибок, в житті митрополита Антонія після декількох років учнівства, що привели до відкриття монашого покликання, вибухнула буря світової війни, в яку він повинен був вступити за Петровими слідами на воді. У 1970 році він так говорив про цей досвід: «У цій бурі Господь – не точка “спокою”, це точка, де стикаються, зустрічаються, протистоять всі різноманітні напруження Історії, весь жах взаємної ненависті, все те, що ми називаємо гріхом, тобто наслідки розділеності людини від Бога і людини від свого ближнього. Вона в тій точці, якому можна б назвати центром циклону – не в місці спокою, а в місці рівноваги, що виникає від максимальної напруги і зіткнення. Так, наш Бог – не такий Бог, Який пішов на небо і чекає моменту судити живих і мертвих; це Бог, Який став солідарний із нами настільки, що це жахає» [19, с. 852]. На складне запитання до духівника про те, як можливий на війні монаший послух, він чує: «Дуже просто. Вважай, що кожен, хто дає тобі наказ, каже ім'ям Божим [...] Вважай, що кожен хворий, який потребує допомоги, покличе, – твій господар, служи йому, як куплений раб» [21, с. 48–49]. Уроки послуху Христу стають відкриттям людяності. Саме на війні він відкриває гідність людини в очах Христових і вчиться служити цій гідності в найбільш «дрібних» ситуаціях: «Пам'ятаю одного солдата, німця, – потрапив у полон, був поранений у руку, і старший хірург каже: “Прибери його палець” (він гноївся). І, пам'ятаю, німець сказав тоді: “Я годинникар”. Розумієте, годинникар, який

втратить вказівний палець, це вже пропавший годинникар. Я тоді взяв його в оборот, три тижні працював над його пальцем, а мій начальник сміявся наді мною, говорив: “Що за дурість, ти за десять хвилин міг покінчити з усією цією справою, а ти бавишся три тижні – для чого? Адже війна йде – а ти бавишся з пальцем!”. А я відповідав: “Так, війна йде, і тому я бавлюся його пальцем, тому що це настільки важливо, війна, сама війна, що його палець відіграє колосальну роль, бо війна скінчиться, і він повернеться в своє місто з пальцем або без пальця”» [21, с. 53]. У 1948 році чернець і лікар Антоній був запрошений вперше в Англію на конференцію Православно-Англіканської Співдружності святих мученика Албанія і преподобного Сергія. Засноване в двадцяті роки такими видатними богословами, як отець Сергій Булгаков, отець Георгій Флоровський та майбутній Архієпископ Кентерберійський Майкл Рамзей, воно свідчило про нове розуміння російської еміграцією свого покликання як свідоцтва про нерозділену Церкву. У цій Співдружності був втілений дух паризької відкритості Православ'я, найяскравішим виразником якого був отець Лев Жилле, француз, колишній монах-бенедиктинець, що відправився на Схід, до Львова, в пошуках єдності, але зустрів Православну Церкву в Парижі й увійшов у неї в 1928 році. Саме отець Лев Жилле запросив монаха Антонія в Англію як представника паризького Православ'я, відкритого, соціального, євангельського і літургійного, після чого той був висвячений восени 1948 року в ієромонахи в Парижі митрополитом Серафимом Лук'яновим і в тому ж році призначений духовним керівником Співдружності. У 1957 році саме отець Лев Жилле підвів до вітваря отця Антонія при його нареченні в єпископа.

Одним із наслідків трагедії еміграції стала криза Руської Церкви, розірваної між мученицьким шляхом в атеїстичному СРСР і розсіюванням в діаспорі. Промисел Божий у цій рані виявлявся як можливість свідоцтва про нерозділену Церкву. Коли в сімнадцять років Андрій Блум приєднався до приходу храму Трьохсвятительського подвор'я в 1931 році, він виявився в єдиній громаді, що зберігала вірність патріаршій Церкві в СРСР, яку багато

хто звинувачував у підпорядкованості комуністичній богоборчій владі. Серед її прихожан були вислані з СРСР філософи М. О. Бердяєв, і С. Л. Франк, богослов В. М. Лосський, іконописець Л. О. Успенський. Саме ці старші члени громади навчили його вірності полоненій Церкві. Дотримуючись цієї вірності і вдячності, митрополит Антоній розпочинає з 1960 року приїжджати в СРСР, і виявляється, що вільний голос полоненої Церкви важливий не тільки на Заході, але, передусім, у державі войовничого атеїзму. У 1962 році отець Антоній стає архієпископом, керуючим новоствореної Сурозької єпархією на Британських островах, а в 1966 році – митрополитом Сурозьким і Екзархом Московської Патріархії в Західній Європі. У тому ж році була опублікована його перша книга «Living prayer», а в 1971 році – книги «School for Prayer» [369], «Meditation on a Theme» і «God and man», в яких представлені контури богослов'я зустрічі. У 1988 році, в рік святкування тисячоліття Хрещення Русі, коли атеїстична влада прийняла рішення святкувати християнське свято на державному рівні, а війна з Церквою була зупинена, він виголосив проповідь, в якій порівнював постатеїстичне суспільство, просочене страхом, із народом перед прийняттям Христа: «так само, як і тепер, майже всіх охопило відчуття, що язичництво порожнє, нічим жити в ньому, що язичницькі боги, кумири ні душу не живлять, ні життя нове не можуть дати. Тоді вклонялися всьому, що вселяло страх; а хіба тепер мільйони людей не охоплені страхом?» [28, с. 348]. Він підкреслював, що справа зовсім не тільки в масштабних політичних та економічних страхах, але скоріше в численних дрібних, що «тримають людину на кожному кроці», позбавляють надії і сили жити. І людина задихається серед лякаюче сильних, але не животворящих кумирів сили, слави, багатства і влади. Відповіддю на цю мертвящу порожнечу протягом тисячі років стали святі, які прийняли всеціло Євангельську звістку: «вони взяли її і стали жити за нею, а якщо потрібно і вмирати». Митрополит Антоній звертався із закликом прийняти свідоцтво святих у постатеїстичній ситуації і чітко попереджав: «якщо ми тільки хвалимо святих і не наслідуємо їх, вони не можуть прийняти цю похвалу, тому що такою похвалою повинно бути наше життя, а не слово,

або вірніше – слово, котре звучить, гримить зсередини життя, гідного Спасителя Христа, Який так нас полюбив, що Своє життя і смерть нам віддав» [28, с. 354–355]. У 1990 році на виборах Патріарха Московського і всієї Русі була запропонована кандидатура митрополита Антонія, але пізніше вона була відхилена через відсутність у нього радянського паспорта. У 1991 році, останньому радянському році, в Москві виходить його перша книга бесід. Тиражі його російськомовних книг, що перевалили за мільйон, а тепер уже і переклади на українську, білоруську, грузинську мови, свідчать про присутність і особливу важливість його свідоцтва в сучасних важких пошуках свободи від страху, свободи для любові. Ще в 1973 році він вперше стає доктором *Honoris causa* Університету Абердіна, а пізніше, в 1983 році – Московської духовної академії, в 1996 році – в Університеті Кембриджа, в 1999 році – Київської духовної академії, в 2003 році – Санкт-Петербурзькій духовній академії. 27 квітня 2003 року він служить свою останню земну Пасхальну службу і помирає 4 серпня в Лондоні в день рівноапостольної Марії Магдалини.

Феноменологія зустрічі: присутність Іншого, гідність і солідарність. «Школа молитви», яку митрополит Антоній представив у своїх перших книгах в якості синтезуючого підходу до духовного життя, дивує новизною своєї дискурсивності в контексті сучасного йому православного богослов'я: немає в ній ні умоглядних побудов софіологічної традиції, ні занурення в святоотцівський контекст, але вона розгортається з досвіду живої зустрічі з Богом і продумування багатства цього особливого досвіду. Першою і визначальною умовою його школи з самого початку був *реалізм*, без якого жодна справжня зустріч неможлива: «Молитва за своєю суттю – зустріч, зустріч душі й Бога; але для того, щоб зустріч стала *реальною*, обидві особистості, які в ній беруть участь, повинні бути дійсно самими собою. Тим часом, ми значною мірою нереальні, і Бог, у наших взаємовідносинах, так часто нереальний для нас: ми думаємо, що звертаємося до Бога, а насправді звертаємося до образу Бога, створеного нашою уявою; і ми думаємо, що стоїмо

перед Ним з усією правдивістю, тоді як насправді виставляємо замість себе когось, хто не є нашим справжнім “я”, – актора, підставну особу, театрального персонажа» [30].

Отож, така зустріч і сучасна, і євангелічна, оскільки «все Євангеліє – суцільна зустріч [...] Кожне євангельське слово сказане комусь, кожна подія євангельська – це зустріч Христа з якоюсь людською потребою, зі скорботою, з радістю, з горем, із хворобою, з гріхом» [28, с. 97–98]. Для митрополита Антонія кожна актуальна зустріч із Богом пов'язана з євангельським контекстом, що дозволяє пізнати Його присутність. Проте, з іншого боку, завдяки зустрічі з Христом кожна зустріч з іншою людиною «завжди могла б бути радістю, якби ми тільки вміли зустрічатися» [28, с. 100]. Але ми, на жаль, не вміємо. Все наше життя зіткане з зустрічей: які змушують серце битися в радісному впізнаванні, просочених сумом розлуки або горем розриву, полюдськи неможливих, але молитовно бажаних, швидкоплинних до невловимої зустрічі очей і розсипаються в міриади порожніх вітань, тих, мрією про повторення яких ми живі, і тих, яких ми боїмося, соромимося, уникаємо. Однак як навчитися в кожній із них впізнавати присутність Христа, як розгледіти євангельську глибину? Ф. М. Достоевський писав у «Щоденнику письменника»: «Справді, простежте інший, навіть зовсім і не такий яскравий на перший погляд факт дійсного життя, – і якщо тільки ви в силах і маєте очі, то знайдете в ньому глибину, якої немає у Шекспіра. Але ж в тому-то і все питання: *на чие око і хто в силах?*» [120, с. 210]. Те, що кожна зустріч несе в собі життєдайну радість, зовсім не є очевидним, але мистецтво такого бачення євангельської глибини – найбільш невідкладне, перша справа для кожної людини.

Керигма, що міститься в слові митрополита Антонія, розкриває саме це мистецтво. Постановкою ока, яке здатне так бачити, і розкриттям сили, яка дозволяє за побаченим слідувати, і зайнятий він, розгортаючи дискурс, у якому імпліцитно присутня розвинута феноменологія зустрічі. Як С.Л.Франк вміє розгледіти в глибині всякої повсякденному зустрічі суть життя, так і для нього

все богослов'я є продумуванням судження, стертого до буденного вітання: «Господь нам дав сьогодні зустрітися» [28, с. 41]. Виходячи з передумови живої зустрічі з Богом у молитві, в таїнстві, в євангельському слові, митрополит Антоній пропонував вражаючу антропологічну перспективу. Зустріч – це завжди радість, «тому що будь-яка зустріч від Бога, тому що будь-яка зустріч – це мить, коли люди опиняються віч-на-віч іноді на дуже коротку мить, а водночас і назавжди, адже, раз зустрівшись серцем, вірою, любов'ю, загальною надією, під покровом загального хреста, під сяйвом загального майбутнього переможного воскресіння, вже розлучитися не можна, відстані землі людей не розлучають» [28, с. 21]. Розділяють людей не відстані, а гріхи; подолання розділення в реальній зустрічі на її глибині, яку необхідно побачити і виявити в свідоцтві, – така вихідна точка богословської пропозиції митрополита Антонія.

Контекстом для розгляду богословської пропозиції митрополита Антонія виявляється *культурна ситуація* в післявоєнній Європі, яку він як учасник Опору описує в проповіді в оксфордському університетському храмі в 1967 році «Про справжню гідність людини» парадоксальним чином: «Два уявлення вийшли на перший план, можливо, з більшою ясністю після війни, ніж до неї: уявлення про *велич людини*, про її значущість як для інших людей, так і для Бога, та уявлення про людську *солідарність*» [19, с. 271]. Причому *велич людини* полягає в тому, що кожна особа «може бути негідним сином, вона може бути тим сином, який кається, вона може повернутися в рідну домівку, але тільки як син. Яким би негідним сином вона не була, він ніколи не зможе стати гідним найманцем. Ось так Бог дивиться на людину – в перспективі її синівства, яке даровано нам у втіленні Господа Ісуса Христа, яке закладено в акті творіння і відповідає нашому покликанню стати причасниками Божественної природи (2 Пет. 1:4) [...] Це наше покликання. Це те, чим ми повинні бути. На менше Господь не згідний» [19, с. 272].

Соціальну пропозицію солідарності митрополит Антоній виводить як наслідок людських реальних відносин із Христом: «Ми повинні бути *солідарні*

насамперед із Христом, а в Ньому – з усіма людьми до останньої межі, до повної міри життя і смерті. І тільки тоді, якщо ми це приймаємо, ми всі – кожен із нас і спільнота всіх вірних, народ Божий – можемо виростати в те, що було у Христі й що було в апостолах, тобто в групу людей, які володіють більш величним баченням, ніж світ, більшим масштабом, ніж світ, так щоб Церква від початку могла містити в собі все це: могла бути причетною до всіх умов існування людини і тому могла вести людство до спасіння» [19, с. 276].

Контекстом і завданням його богослов'я зустрічі стає пошук людської гідності й солідарності в ситуації повоєнної дегуманізації та індивідуалізації в ті ж роки, коли філософська антропологія продумує наслідки «смерті людини» й антигуманізму. Позитивною можливістю відповіді на питання про людську гідність є зустріч з Христом, присутнім у сучасності. Вона передбачає вразливість, подяку і розділеність як умови справжньої зустрічі, в якій актуалізується людська гідність.

а) *Вразливість перед Іншим як умова зустрічі* впливає з відкритості перед Христом і народжує такий антропологічний імператив: Ми повинні бути «готові визнати існування іншого, ми повинні увійти у взаємовідносини, які неминуче будуть раздираюче болісними [...] Ми повинні визнати невблаганну “інакшість” іншого» [19, с. 862]. Положення християнина в світі визначається не стільки його готовністю йти в світ за Христом, скільки, насамперед, здатністю чути Іншого в його унікальності. За безособовістю обставин потрібно побачити обличчя і почути голоси тих, кого посилає Господь кожен день, у їхній власній правді: «Ми один одного слухаємо поверхнево, не уважно: нам часто буває страшно почути те горе, яке звучить у невимовлених словах; нам буває страшно вслухатися в людську мову, тому що почути – це значить відгукнутися, і не тільки на одну мить, а сердечним трепетом; не квапливою думкою, а відгукнутися назавжди: як Христос відгукнувся на людське горе і жах обезбоженості і став Людиною *назавжди* [...] Ось чому життя буває таким тьмяним, чому воно повільно, сумно пливе, коли воно могла б бити ключем, і вже на землі бити ключем у життя вічне [...] Звернемо увагу на те, як ми

слухаємо, і виявиться, що нам відкриється шлях до того, *як жити*» [25, с. 131–132]. Така відкритість світу стає можливою тільки завдяки мужності молитовної відкритості перед Богом: «Наша молитва повинна починатися з волення: “Господи, зроби мене тим, ким я повинен бути, щоб то не вартувало – переміни мене, будь-якою ціною!” І вимовляючи ці небезпечні, страшні слова, ми повинні бути готові до того, що Бог їх почує» [19, с. 868]. Подолання цієї глухоти починається з визнання унікальних відносин Іншого з Богом. І така відкритість як *вразливість* не є лише принципом або вольовою установкою, але – найважливішим плодом молитви.

б) *Вдячність за дар Іншого як умова зустрічі* пов'язана для митрополита Антонія з визнанням Божої ініціативи в моїй зустрічі з Богом: «Раніше, ніж будь-що *робити*, ми повинні серцем, душею відгукнутися на цей дар, на Божу любов. Бог Себе віддає нам – це дар. Ми відповідаємо розчуленням, вдячністю, поклонінням Богу – це наша відповідь. Але *на цьому* наша відповідь не може закінчуватися, тому що якщо тільки ми розуміємо, – *що* ми отримали, *що* нам дано, і як те, що ми отримуємо *безоплатно*, потрібно всій тварі, кожній людині, то з однієї вдячності, з одного подиву про те, що нам дано, наша спільнота, природно, повинна повернутися обличчям до всієї тварі, до всього світу, до кожної окремої людської особистості і до всього космічного явища й давати те, що ми отримали» [20, с. 466–467]. Споглядання як увага до Іншого перед дією постає *євхаристійним джерелом* його антропології.

в) *Розділеність дару Іншого з третім як умова зустрічі* пов'язана з природою *заступницької молитви*, що міститься біля витоків досвіду *солідарності*. З одного боку, війна робить крик до Бога про захист ближніх майже повсякденним, а з іншого боку, людина просить про допомогу, не приймаючи, що саме вона і повинна стати руками Бога. Реалізм заступництва починається з визнання розділеності відповідальності, що народжується з моєї відповіді до Божого дару: «Заступництво – так, реальність, молитва – реальність, але вона реальність тільки тоді, коли є відповідальною, залученою

позицією, “ангажованістю”. Ми весь час говоримо про залученість: політичну, громадську, всіляку, але самі ми безвідповідальні» [19, с. 857]. Згадану відповідальність митрополит Антоній пов'язував із нашою готовністю в кожному проханні до Бога про ближнього чути молитву, яку він запропонував одній зі своїх парафіянок, волонтеру хоспісу: «Господи, будь моїми очима, будь моїм серцем, ногами, руками і роби, як хочеш, веди мене до того, хто потребує мене найбільше» [293, с. 27].

Але болісний і трагічний досвід світових воєн з їхніми практиками розлюднення, що становить контекст богослов'я митрополита Антонія, приніс йому розуміння необхідності розділеності в заступництві для перевідкриття людяності. Наведемо одну досить розлогу цитату для кращого і повнішого розуміння позиції богослова: «Людина, яку я знав близько, яка здійснила на мене певний вплив у молодості, під час німецької окупації була схоплена і відправлена в концентраційний табір. Він повернулася звідти через чотири роки. При першій зустрічі я запитав її: “Що ви винесли з табору?” Вона відповіла: “Тривогу”. Мене це вразило, тому що вона була людиною міцної віри, сильною людиною; і я перепитав: “Ви хочете сказати, що втратили віру?” І вона відповіла: “Ні; але ж бачиш, поки я був в таборі й піддавався жорстокостям, насильству, я усвідомлював, що Бог дає мені владу прощати. В будь-яку мить я міг сказати: Господи, прости! вони не знають, що чинять [...] У будь-яку мить я міг сказати: Господи, Тобі більше нема чого стягнути з них, я простив їм у Твоє ім'я. А тепер я на волі; ті, хто нас так мучив, колись постануть перед судом Божим, і я хотів би всім єством заволати до Бога: “Прости!” Але як Він може мені вірити? Я більше не страждаю...”» [19, с. 857]. Цей описаний досвід не тільки зближує позицію митрополита Антонія з етичним вимогою Е. Левінаса, але і дозволяє перевідкрити зустріч із Христом як справжнє джерело самої можливості заступництва.

Зустріч з Іншим і народження спільноти: педагогіка благоговіння. З уваги до присутності Бога в живій зустрічі з Ним і з іншою людиною народився виховний підхід митрополита Антонія, що втілюється в народженні

громади, а потім і Сурозької єпархії, підхід, що підкоряє педагогічну дію вихователя його визнанню немочі перед дієвою присутністю Божою. Відкриття немочі перед Христом, яка далека як від людських лінощів, боягузтва і зневіри, так і від сподівань на силу й обов'язок, немочі, яка є не поразкою, а допомогою, він описував у трьох образах, які допомагали передати *шляхи виховання*: в довірі дитини, яка віддає свою руку в руки матері для уроків письма, в рукавичці хірурга, тонкої і такої, що дозволяє його руці все відчувати, в вітрилі як найлегшій частині, яка несе весь корабель по волі вітру.

а) *Рука дитини: Неміч у вихованні*. «Ви, напевно, пам'ятаєте, як коли ви були маленькі, ваша мати або батько, або хто-небудь інший раптом вирішив вас вчити писати. Ви сіли, не знаючи, що буде, вам вклали в руку олівець, яким ви не вміли користуватися, і не знали, чого очікувати; а потім вашу руку взяла мати і стала водити вашою рукою; і поки ви поняття не мали про те, що має статися, поки ваша рука вільно рухалася в русі материнської руки, лінії були такі прекрасні: і прямі, й округлі, й все було гармонією. У якийсь момент дитина раптом думає: тепер я зрозумів, я буду допомагати – і починає смикати олівцем: ось, хочу допомогти; я бачу, що рух іде догори – я доведу його вгору, ухиляється кудись в сторону – я поведу його в сторону [...] І виходять каракулі. Ось так людина пише історію на землі. Якби тільки ми віддалися в Божу руку і дали Богу рухати нашою рукою, писати Своєю скрижалю таємничу нашою рукою, але Його рухом, не було б того каліцтва, яке ми створюємо на землі» [27, с. 115–116].

б) *Рукавичка хірурга: Неміч і виховання впевненості*. «Хірург надягає рукавички під час операції, такі тонкі, такі тендітні, що нігтем прорвати можна; а водночас саме тому, що вони такі тонкі, такі тендітні, розумна рука в рукавичці може диво здійснити. Якщо замість цієї рукавички надіти міцну, товсту рукавицю, то нічого не можна зробити, тому що від цієї гнучкості, від цієї слабкості залежить і свобода руху» [27, с. 116].

в) *Вітрило: Неміч і рух по шляху*. «Що слабкіше вітрила на кораблі? – а водночас вітрило, вміло спрямоване, може охопити дихання вітру і понести важкий корабель до мети. Замініть тонке, тендітне вітрило міцною залізною дошкою – нічого не станеться, крім того, ймовірно, що потоне корабель. Крихкість і неміч цього вітрила забезпечує можливість для нього охопити цей подих вітру і понести корабель. А тепер подумайте: вітер, подих бурхливий, дихання тихого вечірнього вітру в видінні пророка Іллі, дихання Святого Духа – ось чим ми повинні бути наповнені» [27, с. 116–117].

Не з людської активності народжується спільнота, але з вдячної розділеності збираючого дару Іншого, і точний опис цієї здатності слідувати за присутністю Бога міститься у вихованні немочі перед присутністю. Фігура вихователя пов'язана з увагою до присутності й здатністю до культивування немочі перед нею. Вихователь, який не панує, але служить, – у центрі такої педагогіки благоговіння перед Присутністю, а його справа – в зміні масштабів досвіду учня, що пов'язано зі сприйняттям піднесеного, прекрасного і священного. Цю фігуру митрополит Антоній описував через образ пастиря-пастуха: «Я виховувався хлопчиком на Сході, мій батько був консулом в Персії, і я пам'ятаю величезні пустелі [...] Мені уявляється нескінченна далечінь, нескінченне небо і посеред цього маленька група істот – десяток овець і пастух. Навколо і дикі звірі, й інші небезпеки, що завгодно. Пастух такий же вразливий, як і ці нещасненькі тварини. Різниця між ними така: він готовий життя за них віддати. Мені здається, все пастирство в цьому полягає. Не в тому, щоб вчити (звісно – вчити теж), проте, щоб люди знали: ти живеш для них» [31]. Цей образ був пов'язаний і зі свідомством способу життя його паризьких вчителів, який відповідав євангельській звістці, котру він почув у зустрічі з Христом: «Мене вразило в Церкві, коли я вперше з нею зіткнувся, саме це – священники служили Богу і віддавали життя за нас. Жили впроголодь, жили холодно. Я пам'ятаю, прийшов якимось у Парижі на Трьохсвятительське подвор'я, а владика Веніамін (Федченков) лежить у коридорі на кам'яній підлозі, покритий своєю монашою мантиєю. Я запитав: “Владико, що ви тут

робите?” – “Знаєш, в келії моїй місця немає”. – “Тобто як?” – “На ліжку – один жебрак, на матраці – інший, на килимі – третій, на моїх ковдрах четвертий, а келія ж маленька, мені довелося в коридор вийти”. Ось це для мене пастирство» [Там само]. Служіння священика і педагога полягало для нього не в передачі знань, але в *розділенні Присутності*. Митрополита Антонія відвертала думка про навернення людей до своєї віри своєю власною дією. Апостольське «іди й дивися» було його виховною вимогою, зверненою до досвіду співрозмовника-супутника. Спільнота народжується через розділену вдячність – визнання Присутності як місце причетності таємниці Іншого, але сама спільнота визнається як втілення таємниці Церкви як єдиного тіла Христового.

Зустріч з Іншим і відкритість Церкви світу. Таємниця церковної єдності для митрополита Антонія не зводилася до пошуку єдиного розуміння або єдиної практики, або навіть до людського прагнення причетності. Перш ніж діяти, треба побачити, як діє сам Господь. Тому у всіх пошуках єдності в екуменічних діалогах він виходив з того, що «ми не будуємо єдність, ми зростаємо в ній через дедалі повнішу і досконалішу вірність Євангелію, надаючи всьому тимчасовому, етнічному, культурному, національному важливе і законне, але другорядне значення» [32, с. 20]. Цікаво, що саме богослов'я зустрічі висловлює те преображення, яке здійснила зустріч із Христом у самому митрополиті Антонії. Про свою виховану антицерковність та антиєкуменічність він свідчив наступним чином: «що стосується Церкви, то я був дуже антицерковно налаштований через те, що я бачив у житті моїх товаришів католиків або протестантів, так що Бога для мене не існувало, а Церква була суто негативним явищем. Основний, ймовірно, досвід мій був такий у цьому відношенні. Коли ми опинилися в еміграції в 1923 році, Католицька Церква запропонувала стипендії для російських хлопчиків і дівчаток у школи. Пам'ятаю, мама мене повела на “оглядини”, зі мною поговорив хтось і з мамою теж, і все було влаштовано, і ми думали, що справа вже в капелюсі. І ми вже зібралися йти, коли той, хто вів із нами розмову, нас

на хвилинку затримав і сказав: звісно, це передбачає, що хлопчик стане католиком. І я пам'ятаю, як я встав і сказав мамі: підемо, я не хочу, щоб ти мене продавала» [21, с. 33–34]. Серед травм еміграції травма церковного розколу займала не останнє місце, але *зустріч із живим Христом вилікувала її*. У 1970 році, виступаючи в Шартрському соборі перед представниками різних християнських конфесій, митрополит Антоній представив екуменічний діалог у перспективі цієї Зустрічі: «Наші християнські спільноти розділилися багато століть назад. На тривалий час ми відвернулися один від одного і все більш віддалялися. А потім ми зупинилися. Потім ми знову повернулися один до одного, щоб побачити того, хто був нашим братом, – і став нам чужим, а часто і супротивником. Але ми були занадто далеко, щоб розрізнити риси. Ми більше не могли розрізнити образ Божий у тому, від кого ми віддалилися і хто нас покинув. І почалося нове мандрування, довге мандрування, яке знову нас зблизило. І сьогодні ми досить близькі для того, щоб мати можливість дивитися один на одного, дивитися один одному в очі, проникати поглядом у саму глибину наших живих сердець, вдивлятися в уми, оцінювати вчинки і побачити в усьому цьому волю, спрямовану до Бога. Але як важко бути справедливими! І перший необхідний акт справедливості полягає у визнанні за іншим права бути самим собою, а не просто жалюгідною копією того, чим ми є. Інший є Божим творінням, але він не створений на наш образ. Він звернений до Бога, не до нас. Він повинен стати самим собою, а не просто підлаштовуватися під наші вимоги» [293, с. 53]. Таке розуміння є необхідною передумовою успішності як «діалогу любові», так і «діалогу істини».

У 1990 році міжнародне співтовариство православної молоді СИНДЕСМОС (грец. Σύνδεσμος – «союз», англ. the World Fellowship of Orthodox Youth SYNDESMOS) написало «Лист до єпископів Православної Церкви» з проханням відповісти на найбільш нагальні питання, серед яких було і питання про розділеність православних церков. Митрополит Антоній виявився єдиним єпископом, який не тільки відповів, але і зібрав для написання цієї відповіді представників всієї єпархії. У цій соборній відповіді

найбільш повно виражено те, як він розумів своє служіння таємниці Єдиної Церкви. Основними принципами відносин з Іншим, представленими в цій відповіді, є наступні:

1. Свідectво повинно орієнтуватися не на структури, а на відносини між Христом та іншими християнами, які повинні бути реалістичними, реагувати на виклики конкретної ситуації: «Всі ми маємо схильність думати про вирішення якихось проблем у термінах організації – шляхом створення організаційних структур. Це помилка [...] Всі ми повинні глибоко вдивлятися в конкретну ситуацію, в якій ми живемо, і задаватися питанням про те, яка воля Бога про нас тут і тепер, вчитися розрізняти дії Бога в нашому власному часі й місці. Структури також не можуть створити видиму єдність Православної Церкви, як дипломатичні угоди не можуть поєднати розділених християн» [32, с. 20].

2. Діаспора – не розсіяння, а заклик до свідectва у зустрічі з іншими про універсальність Христа: «Таке істинне значення слова «діаспора»: бути місіонерами, гроном місіонерів. Щоб відповідати цьому, не потрібні особливі структури, а лише почуття взаємного братського спілкування та щира, чесна відданість служінню Богові. І тоді відмінності в мові, культурі, етнічному походженні не постають перепонами; навпаки, вони збагачують наше провіщення Євангелія, чинять його більш людським, більш доступним у всьому багатстві та різноманітності для всіх, хто його сприймає» [Там само].

3. Свідчення передбачає участь у всіх проблемах сучасного суспільства, але не через створення в парафіях структур, що відповідають усім елементам людського життя та пригадують клуби, а через входження в конкретну ситуацію з новою відповідальністю: «наш обов'язок – бути всюди, брати участь у будь-якій людській діяльності, всюди та в будь-який час. Проте брати участь у всьому з відчуттям відповідальності, з розумінням, відчуваючи третій вимір, який вищий того, що привносять в діяльність інші» [20, с. 746]. Про природу цієї відповідальності митрополит Антоній, зокрема, пише: «Разом з усіма людьми ми повинні брати участь у побудові людського граду,

привносячи у це творіння той вимір, який можемо внести тільки ми – вимір глибини, широти, святості, щоб єдина істинна Людина, Господь Ісус Христос, істинна Людина та істинний Бог, зміг бути першим Громадянином цього граду. Граду співмірному Граду Божому. Кожен християнин повинен робити конкретний вибір, який може відрізнятись від вибору інших, але всі вони повинні бути спрямовані на одне й те ж – на створення не просто суспільства, в якому можна жити, але граду настільки людського, аби він міг стати істинно божественним» [32, с. 20].

4. Християнська участь у побудові сучасного світу, що розуміється як відкриття його співмірності Граду Божому, визначається відмовою від гегемонії та відкритістю Іншому: «Будувати Град Божий – це означає віддавати себе Богові, зрікаючись як своєї сили, так і слабкості та дозволяючи Божій благодаті вільно діяти в нас та через нас. Це і є місіонерство, а не прозелітизм. Не намагатися зробити інших такими ж, як і ми самі, але розділити разом із ними преображуючу радість знання Бога та спілкування з Ним, щоб інші могли стати самими собою, настільки ж несхожими на нас, наскільки вони унікальні в очах Бога. Не через єдинообразність ми можемо стати єдиними, але завдяки тій єдності, яка можлива тільки через унікальність, подібно до того як музичні ноти можуть сформувати один досконалий акорд, оскільки кожна з них є самою собою, не змішуючись з іншими, але і не суперничаючи з ними» [Там само].

Відкритість Церкви світу митрополит Антоній мислив у контексті зустрічі з Іншим, яка здатна намітити шляхи подолання катастрофи насилля і розлюднення, що пронизали ХХ століття. Цей шлях він пов'язував з відповідальністю християн за світ, яку він представив у 1957 році в день хіротонії в своїй першій єпископській проповіді, присвяченій ціні учнівства: «Учнями Христа увійдемо в життя з новою надією та оновленою силою. Принесемо у холодний, сирий світ вогняну, непереможну радість нашу, щоб заликувала кожна душа, щоб у всіх розвіявся страх, щоб згасла ненависть, щоб світло Христове осяяло і тих, хто бродить у темряві, щоб єдиними вустами та

єдиним серцем всім – всім без залишку – заспівати Богові переможну пісню» [25, с. 11]. Але реалізацію цієї відповідальності він пов'язував не з нашим автономним обранням, але з покликаністю як здатністю розчутти поклик Божий. В одній із проповідей у СРСР людям, що зуміли подолати страх, щоб зібратися в храмі, він говорив не заспокійливі, а вимогливі слова: «Ми повинні чекати мить, коли і нам скаже Господь: Іди! – і тоді треба йти» [28, с. 230]. Отож, богослов'я зустрічі, звернене до таємниці живої зустрічі людини з преображаючою присутністю Іншого, розгортається в своїй пропозиції педагогічно та еклезіологічно, виходячи з євхаристійного антропологічного начала.

Мова богослов'я зустрічі: свідощтво і проповідь. Митрополит Антоній виходив у світ як проповідник в епоху кризи проповіді. Кожного разу, даючи свідчення про Христа, він не припускав лише роз'яснення слів Євангелія або моральне міркування, але *пропонував зустріч*, здатну змінити життя. Тому його богослов'я зустрічі передбачає три передумови, пов'язані з антропологією свідощтва:

а) *Слово має ранили, а не втішати:* «Якщо слово, яке ти говориш на проповіді, тебе вдаряє в душу, якщо глибоко встромляється, як стріла, в твоє власне серце, воно вдарить у чужу душу і встромиться в чуже серце [...] якщо твоя проповідь тебе самого не ранили у самі глибини, якщо ти не предстоїш в жасі перед Богом і не говориш у Його ім'я (можливо, собі в суд або засудження, але для порятунку інших), то така проповідь нічиє життя не перемінить» [26, с.11];

б) *Свідощтво – не в словах, а в Житті:* «І без слів іноді можна проповідувати з силою і владою. Іноді наші слова занадто голосні; люди, бачачи наше життя, сумніваються в їх правді. Будемо проповідувати життям, любов'ю, чистотою, тверезістю, будемо проповідувати сянням наших очей...» [23, с. 129];

в) *Свідощтво – в будь-яких обставинах:* «Що б не сталося за цей день – ніщо не чуже волі Божій, всі без винятку – обставини, в які Господь вас

забажав поставити, щоб ви були Його присутністю, Його любов'ю, Його співчуттям, Його творчим розумом, Його мужністю [...] І, крім того, кожного разу, коли ви зустрічаєтеся з тією чи іншою ситуацією, ви – той, кого Бог туди поставив, щоб нести служіння християнина, бути частинкою Тіла Христового і дією Божою» [19, с. 834].

Суб'єктами такого свідочтва світу є *святі* – ті, хто виконали людське покликання «сяяти, але сяяти не своїм світлом, не своїм талантом, не своїм розумом, не своєю красою, не своїм красномовством, не своєю вченістю, а іншим світлом – світлом Духа Святого, світлом благодаті, сянням Божим» [28, с. 277], але труднощі нашого *свідочтва* в тому, що «ми покликані бути полум'ям – і ми не горимо, а часто дим виходить від нас, ніби ми тільки сирі дрова, які тільки-тільки зайнялися, але не загорілися» [28, с. 277–278]. Тому наше свідочтво потребує *перевірки*, але ця перевірка не може полягати лише в утвердженні фактів або розкритті інтерпретацій. Свідочтво передається через слова, але воно не в словах, а в причетності слухачів до подій, що розповідаються, і збиранні їх у спільноту.

Таким чином, приймаючи богословську пропозицію митрополита Антонія як пропозицію шляху розгортання євхаристійної антропології від впізнавання присутності Бога як Іншого у зустрічі до вдячної відповіді й розділеності дару з третім, спільнотою, Церквою і світом, слід підкреслити, що ця пропозиція сформувалася в післявоєнній ситуації, визначається викликом дегуманізації, пошуками людської гідності та бажанням примирення. Актуальний розвиток цієї пропозиції в контексті культури присутності визначається відповідністю її завдань і методу сучасної чутливості до присутності Іншого, коли фокус зміщується з проблеми подолання ідолів ідеології і влади для одкровення реального Іншого до завдання культивування уваги до присутності Іншого, що дає початок новій культурі з її пізнавальними, літературними і педагогічними практиками.

Висновки до III розділу

Основні характеристики євхаристійної антропології залежать від розуміння енкаутеру (зустрічі з Богом), що найбільш глибоко аналізується в її зв'язку з богослов'ям спілкування, яке поєднується з православним богослов'ям митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа і католицьким богослов'ям Л. Джуссані. Досліджуються передумови зустрічі з Іншим і показується, на прикладах філософії зустрічі С. Франка та богослов'я зустрічі митрополита Сурозького Антонія, як вони були розвинені в православній думці ХХ століття. Самі ці приклади представлені як такі, що відкривають простір богослов'я спілкування і євхаристійної антропології.

Досліджено антропологічні й богословські передумови культури присутності, в якій всі комунікативні практики зводяться до породжуючої зустрічі з присутнім Іншим, а богоспілкування як практика спілкування з Іншим розкривається не тільки як джерело будь-якого богословського мислення, але й як можливість подолання сприйняття Іншого як Чужого в суспільстві ризику. Проблематизація зустрічі з Іншим як події, що породжує культуру і самого суб'єкта, досліджується в зіставленні євхаристійної антропології з позиціями митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа і Л. Джуссані, а сама християнська подія аналізується через зустріч як форму присутності Іншого.

У православному богослов'ї ХХ століття виділена лінія богослов'я спілкування (мати Марія Скобцова, отець Микола Афанасьєв, митрополит Сурозький Антоній, отець Олександр Шмеман, С. Аверинцев, отець Олександр Мень, отець Георгій Чистяков, В. Бібіхін та ін.) у зіставленні з софіологічним богослов'ям і традицією неопатристичного синтезу, для якої філософсько-богословських витоком є аналіз зустрічі з Іншим. В якості передумов такої зустрічі виділяються й аналізуються *вразливість* з її відповідністю етичній асиметрії Е. Левінаса, *вдячність* з її зв'язком із євхаристійним етосом і христологічною асиметрією, *розділеність* і породжувана нею спільнотність з їх співвіднесеністю з проблемою взаємності

у зустрічі. Показано, що в богослов'ї й антропології зустрічі долається розрив, що намітився, між умоглядом, аскетикою й етикою через їх зведення до породжуючого досвіду зустрічі з Іншим і до євхаристійного начала, в якому вони пов'язані через гімн, проповідь і свідоцтво.

Аналіз філософських передумов євхаристійної антропології проведено на прикладі філософії С. Франка, думка якого була чутлива до розрізнення філософського і богословського начал, тому в ній особливо артикульовано виділяються і самі ці начала, і їхня спрямованість до зустрічі з Іншим, в якій народжується і Я, і Ми як джерело соціальності. Зіставлення філософського і богословського начал у думці С. Франка здійснено через аналіз його біографічного нарративу, в якому його думка пов'язана з досвідом зустрічей. У філософії зустрічі, що становить один із лейтмотивів думки С. Франка, виявлено джерело того зміщення від соловйовської традиції філософії цільного знання до богослов'я спілкування, в фокусі якого виявляється зустріч з присутніх Іншим. Проведено зіставлення філософії діалогу М. Бубера, філософії Іншого Е. Левінаса і філософії зустрічі С. Франка як шляхів подолання виклику насильства через розкриття відносин Я – Ти, а також показано, як у думці С. Франка розкриваються передумови євхаристійної антропології, коли він виходить з ініціативи Присутнього Незбагненого Бога, у відповідь на яку народжується Я.

Виявлено, що богослов'я митрополита Сурозького Антонія стало найбільш розвиненою формою богослов'я зустрічі, представленою в православній думці ХХ століття. Досліджується значення його богословської пропозиції для академічного богослов'я, яке розвивається, через виділення його ключових богословських тем (зустрічі, уразливості, ликування, гідності людини, солідарності та відкритості Церкви світу, христоцентричної педагогіки) в їх зв'язку з біографічним нарративом, що дозволяє вивчити становлення думки з досвідів зустрічі з Іншим, від катастрофічного досвіду еміграції до перевідкриття віри і Церкви у зустрічі з Христом. Представлені основні аспекти феноменології зустрічі митрополита Сурозького Антонія в їх

зв'язку з темами гідності людини й солідарності та виділеними раніше вразливістю, вдячністю і розділеністю як умовами зустрічі з Іншим. Продемонстровано відношення його богослов'я зустрічі до проблеми народження та виховання спільноти й виділені його принципи педагогіки благоговіння. Визначено наслідки його богослов'я зустрічі для антропології свідцтва в контексті відкритості Церкви світу і сучасного становища християнина в суспільстві. Показані можливості актуального розвитку його богословської пропозиції для культури присутності, фокус якої зміщений із проблеми подолання ідолів ідеології й влади до завдання виховання уваги до присутності Іншого, що дає початок новій культурі з її пізнавальними, літературними й педагогічними практиками.

РОЗДІЛ 4 ПІЗНАТИ ІНШОГО: ТЕОЕСТЕТИКА ТА ЄВХАРИСТІЙНА АНТРОПОЛОГІЯ

4.1 Епіфанія Іншого: форми присутності й шлях суб'єктивації

Форми присутності: насилля, піднесене і прекрасне. Однією з найважливіших характеристик культури присутності, яку Г. У. Гумбрехт підкреслює, не будучи богословом, є її *євхаристійність*, а найважливішим концептом, що дозволяє описати ефекти присутності, виявляється богословськи навантажена *епіфанія*. У своїй аналітиці присутності він прагне показати, що культура значення визначалася допущенням про активність виділеного з реальності суб'єкта, у відношенні до якого сама реальність об'єктивна й пасивна, але культура присутності народжується не з автономної активності суб'єкта, а як відповідь на активність реальності.

Виробництво присутності і є проявом активності реальності, яке Г.У.Гумбрехт і називає епіфанією. Дисциплінарна архітектоніка культури значення пов'язувала історію з естетикою і педагогікою так, що історія визначала розуміння естетичної значущості культурних об'єктів, яка, в свою чергу, містила етичне послання, що слугувало основою педагогіки [98, с. 98]. У культурі присутності їхнє ставлення визначається естетикою епіфанії, неспівмірною з етичними нормами, але пов'язаною з історією, яка зайнята *«презентифікацією колишніх світів»* та організацією пов'язаних із ними ефектів присутності, а не поясненням історичного. Естетика й історія разом забезпечують *дейктичні жести*, які підводять «студентів до моментів інтелектуальної складності», і, тим самим, здійснюють університетську педагогіку, що виростає з уваги до події присутності й естетизації історії [98, с. 100]. Саме естетичне переживання характеризується вісьмома аспектами, які тут представимо:

1) естетичне переживання як момент інтенсивності [98, с. 101–103];

2) привабливість таких моментів, пов'язана з їхньою винятковістю зі світу повсякденності [98, с. 103];

3) віддаленість естетичного переживання від світу повсякденності пов'язана з раптовістю і розлукою; «острівне» положення естетичного переживання призводить до неспівмірності між ним та інституціональним насадженням етичних норм [98, с. 105–106];

4) настрої, що відповідає естетичному переживанню, є «відкритість і зосередженість», «загубленість у зосередженій інтенсивності» [98, с. 107–108];

5) естетичне переживання як «коливання між ефектами присутності й ефектами значення» [98, с. 110];

б) естетичне переживання є *епіфанія* як подія, що виникає з нічого і невідомо коли, розгортається в просторі через наближення/видалення і «самознищується в процесі свого виникнення» [98, с. 114–116];

7) естетичне переживання є подія, в ході якого «субстанція займає простір», а таке заняття є *насильство* як «актуалізація влади» [98, с. 117];

8) естетичне переживання оберігає «від повної втрати почуття або ж пам'яті про фізичний аспект нашого життя» [98, с. 119] і призводить до граничного ступеня безтурботності й спокою, пов'язаного з «саморозкриттям Буття» [98, с. 120].

Опис культури присутності передбачає виділення основних форм виробництва присутності. Сам Г. У. Гумбрехт, пов'язуючи себе в аналізі естетичного переживання з насильством, що розуміється надмірно абстрактно як «заняття і блокування простору тілами» [98, с. 117], обмежує себе лише однією формою активності реальності як *насильства*. Така присутність є *викликом* реальності, над яким ми не владні, але на який ми не можемо не відповісти. Для багатьох теоретиків культури подія 11 вересня поклала кінець постмодерністській епосі неспішних й іронічних інтерпретаційних ігор, оскільки реальність розкрила себе катастрофічним чином. Людство опинилося

в «пустелі реального», про яку написали і постмарксист С. Жижек, і Папа Бенедикт XVI [123].

Присутність як насильство зумовлює розуміння культури як системи захисту від реальності. Таке розуміння задає і ставлення до мови як захисного середовища, про який голландський історик Франклін Рудольф Анкерсміт пише: «Ми володіємо мовою, щоб у нас *не* було досвіду, щоб остерігатися небезпек і страхів, які зазвичай викликаються досвідом; мова – це щит, який огорожує нас від прямого контакту зі світом, який відбувається в досвіді» [18, с. 33].

Однак навіть власний аналіз епіфанії, який провів Г. У. Гумбрехт, не вкладається в це прокрустове ложе розуміння присутності як насильства. Він мимохіть говорить про дві модальності епіфанії, що не зводяться до форми насильства: «Розкриття Буття може відбуватися як у модальності прекрасного, так і в модальності піднесеного; [...] воно може приводити нас у стан аполлонічної ясності або ж діонісійської несамоовитості» [98, с. 120].

Слід почати аналіз з втрати дару мови і мовчання перед *піднесеною формою присутності*, коли реальне розкриває себе через подолання екзистенційного горизонту, окресленого мовою. Шукаючи присутності поза межами значення, ми відкриваємо реальність як таку, яка, згідно Ф.Р. Анкерсміта, «випереджає і перевершує світ, даний нам у мові і через мову. Як це не дивно, але виходить, що реальність *як така* і, отже, минуле як таке повинно вселяти нам жах» [18, с. 5]. Слід пам'ятати влучне зауваження Ф. Р. Анкерсміта на заклик Ніцше покинути «в'язницю мови»: «Ніцше забув додати, що в'язниця мови – це дуже комфортна в'язниця, де завжди є газ, світло, гаряча і холодна вода, де всюди розставлені зручні крісла і приготовлена тепла постіль. Адже з незапам'ятних часів людство докладало усіх можливих зусиль, щоб зробити цю в'язницю мови максимально комфортною» [Там само].

Самовпевнено, в просвітницькому дусі, прагнучи до реальності за межами значення, ми відкриваємо піднесене через події болю, втрати, смерті, жаху, страждання й печалі, що відкривають «світ травми» [18, с. 6]. Епіфанія

піднесеного відкриває для нас присутність поза мовою. У мові ж вона проявляється як *розрив*, що виражається в романтичній поетиці нескінченного. Звідси зрозуміло, чому подолання постмодерністського мовного радикалізму відбувається через повернення до досвіду і самої категорії *піднесеного*, що стало помітним задовго до 11 вересня [122].

Але чи існує інша форма присутності, що не зводиться до насильства і піднесеного досвіду і, відповідно, культура, що не зводиться лише до захисту від викликів реальності і пам'ятає не тільки про шрами, залишені досвідом піднесеного? Слід розглянути це питання в якості питання про *прекрасне* як форму присутності та скористатися філософією Іншого, в якій культура може розглядатися не тільки як захист від викликів чужій реальності, але і як відповідь на заклик Іншого. Присутність Іншого може проявлятися як *виклик* Чужого, на який я не можу не відповісти, чи як *поклик*, на який я можу не відповісти, і тоді відповідь – вільна та розкриває мою людяність. Культура, яка розуміється як захист від виклику, неповна, і це повною мірою проявляється в постмодерністських концептуалізаціях культури. Безумовно цінно, коли людина здатна захистити себе і свою «ідентичність» від катастрофічних викликів, які стоять перед нею, але проблема полягає в тому, що, захистивши себе від викликів, людина може виявитися нездатною розчутити *поклик*.

Суспільство добре захищених від викликів людей, які не чують один одного і Бога, і є постмодерністська соціальність. Криза спілкування в індивідуалізованому суспільстві ставить питання про культуру як слухання, послуху та прислухування до поклику Іншого. Як можлива така культура? Питання про цю культуру – питання про можливість подолання тотальності насильства – поставив Е. Левінас у передмові до «Тотальності і нескінченного» як перше питання філософії Іншого [163]. Для нього катастрофічна *подія* війни є оголенням реальності насильства, що формує анонімні порядки існування, а прагнення запобігти катастрофі насильства через нейтралізацію Чужого за допомогою його розміщення в світі свого

власного, через світ, мислимий як перемир'я в тотальній війні, мають небезпеку перетворитися на торжество тотальної анонімності.

Тверезість політики, яка прагне приборкати насильство за допомогою легітимного насильства, визначає *філософію війни*. Й Е. Левінас протиставляє *есхатологію миру*, що перевершує тверезість післявоєнного перемир'я. Істинне ставлення до буття есхатологічне, тому що розташоване *по той бік тотальності* [163, с. 67]. Воно вириває «людей з їхньої підпорядкованості історії та майбутньому» і закликає, спонукає «їх до повноти відповідальності». «Есхатологічне бачення розриває тотальність воєн та імперій, де люди не говорять» [163, с. 68]. Культура, що тримається слуханням Іншого, передбачає відповідь на поклик Іншого і розмову, котра переборює поділи, але плекає відмінності. Її суб'єктність постає «як приймаюча Іншого, як гостинність» [163, с. 71]. Обличчя Іншого, зустріч з яким означає вимогу «не убий», закликає до *гостинності*, народжуючи мовлення. У середині цього мовлення розгортається ряд форм, відповідних культурі слухання поклику, однією з яких є розповідь, аналіз якого буде проведено в наступному розділі нашого дисертаційного дослідження.

Першою з таких промов є мова-подяка, попередній опис якої запропоновано в феноменології даності Ж.-Л. Маріона. Феноменологія подяки починається не з відповіді на дар Іншого, але з виявлення самого дару серед даностей. Якщо класична феноменологія має справу не з дарами, а з феноменами-даностями, серед яких дар не виділяється, то феноменологія Ж.-Л. Маріона допомагає розпізнати у феномені даність, розкриваючи в ній нередуковане *давання* [456, с. 20]. Робота подяки є виявленням дару в цьому світі. Кожен день ми маємо справу з даностями цього світу, але коли за даністю ми впізнаємо дар, це і означає роботу подяки. Початок цієї роботи митрополит Антоній Сурожський пов'язує з першим євангельським блаженством духовної убогості, як показано вище [28, с. 204–205]. Наша здатність розчути поклик є здатністю за даністю, повсякденністю, сірістю, буденністю життя розгледіти дивовижний, або вражаючий дар. *Дивовижний і вражаючий* – не в

сентиментальному, а в феноменологічно точному сенсі цього слова, – як той, хто виводить із розуму в нескінченність зустрічі з Іншим і як той, хто вражає, – розум, що ранить і сховався в тотальності. Робота подяки виявляється введенням в культуру слухання поклику Іншого.

Мій зв'язок із досвідом не може бути описаний класичною феноменологією. Справа не в тому, щоб поставити себе перед досвідом реального, але в тому, щоб цей досвід пережити через роботу подяки як зустріч із даністю як даром. І тоді виявляється, що будь-якій роботі розуміння передуює операція подяки, яка виявляється універсальною і першою. Тоді можна стверджувати, якщо піти за Ж.-Л. Маріоном, те, що сучасна гуманітаристика, яка шукає виробництва присутності, повинна відкрити в своєму ядрі *євхаристійну герменевтику* [457, с. 149–152]. Ми не можемо більше вести мову про універсальну герменевтику, наприклад, у дусі Г.-Г. Гадамера, оскільки така герменевтика абсолютизує процедуру інтерпретації. Але ми можемо говорити про герменевтику, яка пам'ятає про своє народження з досвіду присутності, й це пам'ятування – робота подяки.

Євхаристійна герменевтика вказує на те, що робота подяки, яка передуює зусиллю розуміння, виявляється встановленням зв'язку досвіду і наративу. Євхаристійна герменевтика є альтернативною пропозицією у відношенні до постмодерністської тези про те, що ми маємо справу з текстами і нічим іншим, окрім текстів. Для неї важливо простежити, як мова і текст народжуються роботою подяки. Євхаристійна герменевтика і є тим теоретичним простором, в якому стає можливим помислити наратив, що народжується із слухання у події зустрічі, такий наратив, який сполучає досвід і розповідь всередині спільноти слухачів.

Якщо в центрі євхаристійної антропології – відношення ефектів присутності й ефектів значення, то її найважливіше питання – про поетику присутності і мову подяки в її зв'язку з різними мовними формами. Така методологічна інтенція визначає богословський поворот у гуманітаристиці, чутливій до досвіду і мови епіфанії та євхаристії. Але і саме богослов'я

повертається до питання про дар і подяку та їхніх мовних формах, розкриваючись як євхаристійне богослов'я спілкування. Таке богослов'я в якості породжуючої практики звернено до Євхаристії і визначається роботою подяки. Якщо мовою православного богослов'я в ХХ столітті була або спекулятивна мова, орієнтована на актуальне філософствування (софіологія), або практичну мову аскези, що підкоряє катафатику спекулятивної думки апофатиці містичного, дослідного богопізнання (неопатристичний синтез), то першою мовою євхаристійного богослов'я не може бути ні апофатика, ні катафатика.

Епіфанія, що розкривається як поклик і виходить поза межі як апофатичної, так і катафатичної богословських мов, є джерелом обох мовних практик. Насправді, поклик народжує апофатичне зусилля, оскільки є як дар, що перетворює в побожне мовчання і позбавляє дару мови. Поклик, будучи розчуті в конкретних ситуаціях з особливими мовними практиками, призупиняє ці практики, розкриваючись як їх розрив. Але в цьому розриві народжується живе спілкування через кинутий поклик і як відповідь – подяка. Подія подяки розкривається в світі подякою, нею збувається і в ній перебуває. Подяка і становить джерело катафатичного зусилля. Саме традиційне розрізнення предикативних мов апофатики і катафатики, що зводять до богослов'я Діонісія Ареопагіта, виявляється підлеглим у нього, як добре показав Ж.-Л. Маріон, *мові хвали, або гімну* [191, с. 218]. Ж.-Л. Маріон наполягає на тому, що «належить подолати альтернативу категоріальності, щоб піднятися до іншої моделі дискурсу» [Там само], і називає такий дискурс *похвальним*. Прагнучи попередньо виділити його основні ознаки, він підкреслює: «З точки зору Шукаючого безіменність і багатоіменність пов'язані одна з одною, як два кінці однієї дистанції. Шукаючому залишається висловлюватися такою мовою, яка би враховувала і дотримувалася цієї глибинної рівнозначності» [191, с. 220]. У ролі такої мови, «що пристосована до дистанції та іконічно включає в себе сам мову» [191, с. 221], виявляється гімн, або хвала. Логічною формою хвали, замість операцій ствердження і

заперечення, виступає у Діонісія операція «як»: «звідси – висловлювання типу “х оспівує Взискуемого як у”, де “як” рівнозначно не “як нібито, also”, а “в якості”» [Там само]. Таке хвалебне «висловлювання вимовляється, не завжди в межах метамови, яка включає мовця в саме визначення висловлювання», або «відновлює суб'єктивність мовця в його непереборній спрямованості до Шукаючому» [191, с. 222].

У пошуках основ теорії хвалебного дискурсу в «Філософських дослідженнях» Л. Вітгенштейна [88] та зіставляючи хвалу і перформатив, Ж.-Л. Маріон виділяє особливість гімнічного перформативу: якщо всякий «перформатив має на увазі якісь мінімальні повноваження автора висловлювання, які зробили б правомірним відповідний висловлюванню перформанс», то хвалу повинен виконувати «будь-який шукаючий», і при цьому «перформанс пошуку залежить тут не тільки від шукаючого; шукаючий може і повинен стягувати лише в тому, що його очолює і йому передує в випереджаючій його дистанції: у Шукаючому» [191, с. 223]. Адже «Шукаючий не виконує перформативного висловлювання власної владою, в силу власних повноважень, а попередньо приймає його від того, на що націлене, нічого йому не предикуючи, його висловлювання» [191, с. 224]. Хвала знаходить своє обґрунтування не в власному суб'єкті, але в Тому, на кого спрямована хвала. Вона, «звісно, працює як перформатив (“Я славлю Тебе ...”), але як такий перформатив, який не виробляє словами речі, а творить словами дари» [191, с. 225].

Отже, гімн, або хвалебний дискурс, є першою мовою євхаристійної герменевтики, що співвідносить Присутність і Євхаристію, Славу Божу і хвалу, дар і подяку, досвід і мову. Без уваги до гімну як першій богословській мові ми приречені на розрив між досвідом ісихії та апофатикою містичного богослов'я, з одного боку, і догматичним богослов'ям, з іншого.

Криза сучасного академічного богослов'я полягає в тому, що між євхаристійним досвідом Божої присутності і умоглядом, теорією й інтерпретаційними практиками, – втрачено сполучну ланку, і ця ланка – гімн.

Євхаристійна антропологія і богослов'я спілкування потребують розгорнутого розуміння гімну. Це гостро відчув і зробив перші кроки, паралельні маріонівським і спрямовані на прояснення особливостей гімну, Володимир Веніамінович Бібіхін, прочитавши в весняному семестрі 2000 року на філософському факультеті Московського державного університету імені М.В.Ломоносова курс лекцій «Грамматика поезії». У цьому навчальному курсі, виходячи з власних перекладів гімнів Рігведи, які здійснив на межі 60-х-70-х років ХХ століття, він запропонував нарис теорії гімну: «в сучасній літературній теорії, поезиці гімн не виділяється окремо поруч з епосом, лірикою, драмою, включається зазвичай в лірику. Я його виділяю настільки окремо, що відмінності між врахованими теорією жанрами вважаю малими, відмінність гімну від них всіх великою» [62, с. 133]. Виділяючи гімн у самостійний жанр, В. В. Бібіхін починає з опису особливої авторської позиції. Якщо в епосі і драмі «вчинок автора виключений хоча б тому що автор там не з'являється на сцені», а «в ліриці я прокидається, стає іншим, воно з подивом бачить себе, і це стан *амеханії*, воно *виключає* абсолютно вчинок», то в гімні «поет сам виступає в виразному, граничному, гучному вчинку закликання, участі, власне в кінцевому результаті віддання себе, значить – сповідання віри» [62, с. 136]. В. В. Бібіхін зауважує, що «в словесності древньої Греції [...] ранній гімн забутий», але збереглося гімнічне іменування поезії як *ділання* [62, с. 132].

Розглядаючи, як і Ж.-Л. Маріон, перформативну природу гімну, В.В.Бібіхін констатує: «Гімн граничний вчинок, крайній підйом, урочистий момент історії з *упевненістю в граничності цієї події*. Зміна-розширення приймається з радістю [...], той, хто співає, вступає в себе, якого раніше, можливо, ніколи не знав, і цього себе нового впізнає як справжнього» [62, с. 139]. Більш того, виявлення справжнього я співаючого розкривається в гімні та в розділеній соціальності *ми*: «Видно, що на межі, до якого тягнеться гімн, я стає *ми*, тому що готове охопити всіх – а це в свою чергу тому, що з'єднується з життям, буттям. Коли пісня робить ці два переходи, до *всіх* і до *всього*, беручи

участь у всіх і в усьому, слово *лірика* вже менше підходить для іменування такої поезії, є підстава, мабуть, говорити особливим чином про гімн» [62, с. 142]. У гімні є «вихід в унікальне, на рівень успіху життя (буття). Унікальність тут вихід із метрики. Параметрів успіху, спасіння немає, крім божевільної радості, екстазу» [62, с. 148].

У бібіхінському описі гімнічного події є всі характеристики епіфанії, виділені Г. У. Гумбрехтом, але до них додається мовна розділеність епіфанії в співтоваристві співаючих-ликуючих і перформативний аспект гімнічної мови: «в гімні якщо слова немає, то і діла жодного немає, так що [...] ділового, дільного мовчання не буває» [62, с. 124]. У гімнічному слові немає «розрізнення на релігію, філософію, поезію і більше, розрізнення мистецтв, і ще більше, розрізнення на думку і слово, і ще більше, на життя і буття. Ця зібраність куплена не теорією, а взята силою» [62, с. 122].

Гімнічна мова – мова подяки, подібна до «сучасної фізики, яка знає тільки одну надійну даність, конкретно саму цю *даність*, що даність *дана*, і дає їй у відповідь подобу», а автори гімнів «відмірюють, створюють обличчя, подобу того, звідки буття» [62, с. 45]. Гімн, «який творить словами дари» і шукає розділеності подяки, розкривається як мова-дія, звернена до слухачів, і в такій спрямованості породжує розповідь-свідчення. Саме в цьому переході можна виділити ще цілий ряд форм, серед яких зупинимося на *плачі*. У 1926 році, своєму останньому році, Райнер Марія Рільке в елегії, присвяченій Марині Цвєтаєвій-Ефрон, завершуючи свій поворот до гімну як джерелу поетичного слова, вбачає близькість до нього плачу:

«Стало быть, все – лишь игра, повторенье, возвращенье по кругу,
 Лишь суета, безымянность, бездомность, мираж?
 Волны, Марина, мы море! Звезды, Марина, мы небо!
 Тысячу раз мы земля, мы весна, Марина, мы песня,
 Радостный льющийся гром жаворонка в вышине.
 Мы начинаем, как он, – осанной, но темная тяжесть
 Голос наш клонит к земле и в плач обращает наш гимн.

Плач... Разве гимну не младший он брат – но склоненный?» [238, с. 205].

Плач здатний вивести з тієї німоти, я якій культура опинилася після катастроф ХХ століття. Він є та форма хвалебного дискурсу, освоєння якої і становить мистецтво говорити пошепки і прислухатися до шепоту крізь крик. Видається важливим те, що в ХХ столітті, завдяки М. М. Бахтіну, була розгорнута теорія сміхової культури, але при цьому незрівнянно менше відомо про культуру плачу і про пов'язану з нею культуру поминання. І гімн, який нагадав про себе в поезії В. Хлебнікова та Р. М. Рільке, і плач, що знайшов свій голос у «Реквіємі» А. А. Ахматової, повинні увійти в фокус євхаристійної герменевтики, зверненої до «виробництва присутності». Для богослов'я спілкування їх осмислення означає поворот до *літургіки* як богослов'я, з якого народжується аскетика і догматика.

Суб'єктність перед присутністю Іншого: уявлення, розуміння, близькість. Найважливіше завдання мислення про Іншого полягає в звільненні Іншого від фігури *Чужого*, в якій наше сприйняття висловлює присутність насильства, яке викликає та від якого необхідно захиститися. Складність цього завдання пов'язана з повсякденністю, «природністю» сприйняття зустрічної людини як чужого, що сягає корінням в антропологію гріха та вбачається М. К. Мамардашвілі в христологічному символізмі розп'яття: «Образ хреста, або хрестового борошна, окрім багатьох смислів, містить у собі й іронію у відношенні до світу. Адже Христос розп'ятий на образі самого себе людьми, які очікують від нього цілком певних речей, вимагають чудес» [189, с. 89]. Тому богослов'я спілкування починається як критика уявлення про Іншого, що перетворює його в Чужого.

Чужий та Інший: богослов'я спілкування як критика уявлення. Найперший, поверхневий, але драматичний, сенс розп'яття полягає в тому, що ми схильні розпинати ближнього на нашому уявленні про нього. Ми чекаємо від нього відповідності цьому уявленню, і коли він не відповідає нашим очікуванням, ми розпинаємо його в гострому переживанні *зради*. Чужий – це

той, спілкування з ким підпорядковане виробленню мого уявлення про нього, щоб вгамувати тривогу від невизначеного тісного співіснування з ним. Представляють, що я невразливий, якщо тільки чужий відповідатиме моєму уявленню.

Свідок Ж.-П. Сартра про те, що «пекло – це інші», фіксує відправну точку богослов'я спілкування, коли відкриває пекло як ім'я буденності, навіть якщо це буденність доброго ставлення.

Виявом рішучості відправитися на пошуки Іншого, що звільняють від відчужуючих уявлень, є переказ Р.М. Рільке в «Записках Мальте Лаурідса Брігге» притчі про Блудного Сина, який тікає з дому, де його всі любили і, саме з цієї причини, «де в цілому він відразу робився тим, за кого його тут приймали», де навіть «собаки, день цілий стримували нетерпіння, кидалися до нього з кущів і тягнули назад, в ними створений образ» [237, с. 249]. Герой притчі вирішує піти, зрадити очікування домашніх, щоб навчитися любити «в своїй самотності; кожного разу марнуючи всю душу і смертельно боячись за свободу іншого», свободу від образу, і повернутися тільки тоді, коли зуміє бути собою всупереч очікуванням люблячих домашніх.

Інший – це той, чиє руйнування власного образу в мені мене радує, наповнює захопленням, незважаючи на те, що занепада чутливість кричить про зраду, той, до зради кого я готовий, оскільки кожним таким кроком він наближає мене до справжнього себе, руйнуючи уявлення, що стали між нами стіною, і звільняючи від фігури Чужого. Вірний, відданий друг – той, хто готовий бути відданим власним другом, готовим зруйнувати затишок і невразливість свого уявлення для того, щоб стати *ближче*.

У російській мові простежується лексична близькість на рівні основи слів «зрада» і «відданість» – «предательство» та «преданность». Ця лексична особливість ледь помітна, проте, будучи відзначеною, вона вражає зближенням розриву і вірності, яке свідчить про явище Іншого серед чужих і позначає *епіфанію Іншого*, звертає увагу до роботи вразливості, що відкриває той поріг, через який у наше життя приходять Інший. Моя зустріч з Іншим

приготовлюється критикою мого уявлення про нього, яка психологічно дається через парадоксальне зближення досвідів зради і відданості (вірності), а релігійно – через готовність до вразливості.

Спрямованість культури присутності до зустрічі з Іншим вказує на першу функцію постатеїстичного богослов'я як критичної практики. Якщо моє спілкування з іншою людиною виходить із критики уявлення, то богослов'я, яке описує моє спілкування з Богом як з абсолютно Іншим, починається з розуміння, що Бог є той, хто здатний змінити будь-яке уявлення про Нього. Цьому розумінню близьке посилення апофатичного богослов'я про те, що ніщо так не відокремлює людину від Бога, як її уявлення про Нього. Але споглядання, умо-зір, теоретизування як вироблення уявлення становлять фундаментальний *пізнавальний інтерес* людини, яка не може не уявляти. Саме цей інтерес визначає успіх зорової платонічної метафори пізнання як бачення в європейській культурі, саме ним плекається наука як інструмент вироблення уявлень про світ, саме ним жива воля до світогляду, яка прагне підпорядкувати світ через включення його хоча б в коло розумного бачення. Явище Іншого в зв'язку з цим означає відкриття обмеженості цього інтересу, абсолютизація якого виражається в екзистенціальних пошуках світогляду, картини світу або ідеології, що залишають далеко позаду власне наукові дослідження, виявляється нерозривно пов'язаною з волею до невразливості й самодостатності.

Вразлива думка, готова до зустрічі Іншого, починається в рішучості зруйнувати замкнутість власного бачення і зробити будь-яку дію такою, що запитує. Досвідом такої думки має стати богослов'я, що виходить з апостольського досвіду віри як впевненості в невидимому (Євр. 11:1), невидимому не тільки для чуттєвих очей, але недоступному і для умогляду, а тому і таким, що перевищує будь-яку теорію.

Богослов'я спілкування відштовхується від порочності таких очікувань як християнський світогляд або православна ідеологія, реалізуючи свою критичну функцію і слідуючи *до слухання Іншого*, в чому реалізується віра,

яка, згідно з другим апостольським визначенням, «від слухання, а слухання від Слова Божого» (Рим. 10:17). Безперервну працю розмикання уявлення мого досвіду зустрічі з Іншим, що прагне замкнутися в теоретичну цілісність – такий методологічний лейтмотив богослов'я спілкування як критики уявлення, що веде до богослов'я слухання і пригадує про давні християнські суперечки про Афіни та Єрусалим, Споглядання й Екзегезу, антропологію бачення і слухання.

Інший як Гість: богослов'я як герменевтика. Зустріч з Іншим, неможлива близькість його присутності, може породжувати нову дуальну закритість і прагнення володіння, що дають про себе знати, наприклад, у сімейній замкнутості. Дім, який утворює сімейний простір, може стати домом із замкненими дверима й вікнами, якщо не стане місцем гостинності. Е. Левінас так пише про це: «Я приймаю Іншого, що ступив у мій дім, відкриваючи мій дім перед ним», оскільки для того, «щоб я міг звільнитися від почуття володіння, яке Дім своїм прийомом відроджує в мені, щоб я міг бачити речі як такі, тобто представити їх собі, відмовившись і від насолоди, і від володіння, необхідно, щоб я вмів *віддавати* те, чим володію [...] Інший – абсолютно інший – паралізує володіння, він його відкидає богопричасністю свого обличчя» [163, с. 183]. Отож, так відбувається друге явління Іншого як Гостя, і в гостинності зберігається відкритість нескінченності спілкування з Іншим. Оскарження моєї замкнутості Іншим і Гостем Е. Левінас і називає мовою [Там само], яка відкриває обдаровуванням *загальний* світ: «Світ у словесному спілкуванні – це вже не той світ, що існує в поділі, не мій особистий світ, де все належить мені одному: цей світ є тим, що я приношу в дар – здатність до спілкування, мислення, універсальність» [163, с. 109]. Гість від початку долає наші уявлення про нього, залишаючись мандрівником, чужинцем. Спілкування з ним, що слідує після поклику гостинності, орієнтоване на слухання і в якості мети може містити *розуміння* в спільній, узгодженій дії. Звідси бере початок герменевтика, яка визначає спілкування рухом до розуміння в прагматиці спільної дії, звідси її видиме панування в

богослов'ї, що виходить із досвіду віри, який «від слухання, а слухання від Слова Божого». Й апостольська констатація про віру як «впевненість у невидимому» доповнена апеляцією до слова Божого: «Вірою ми розуміємо, що віки Словом Божим збудовані, так що з невидимого сталося видиме» (Євр. 11:3).

Зустрічаючи Гостя, ми долаємо свої уявлення про нього і вслухається в його інакшість. Така установка гостинності, і, звісно, богослов'я містить у собі вичерпуваний, але невичерпний резервуар парадигмальних для людського спілкування ситуацій вслухування в слово абсолютно Іншого та його розуміння, що вказує на другу функцію богослов'я як *герменевтичної практики розуміння* Іншого в постатеїстичному суспільстві. Ця досить традиційна функція богослов'я в європейській культурі набуває особливого значення в посттоталітарній ситуації, коли виявилися пошкодженими установки продуктивного спілкування, а їхні богословські основи тим паче вийшли з публічної сфери.

Звернемося до трьох сюжетів, що дозволяє намітити богословську критику повноти герменевтичної моделі спілкування, що виходить із визнання Іншого.

а) *Ожеледь: досвід проти розуміння*. Перший сюжет автобіографічний: в один зимовий ранок трапилася в Харкові ожеледь. Це було вперше в моєму житті, але, вийшовши з дому, я нічого про це ще не знав, поки не почалася серія падінь. На одному з падінь мені подумалося: я провів дитинство в південному місті, де кожен сніг – виняток і свято, і зміг дожити до двадцяти семи років, *не знаючи*, що таке ожеледь. Але найдивніше цього було інше – до цього дня я *думаю, що знаю*, і ніхто не міг би позбавити мене цієї впевненості, тому що я вмю користуватися словом «ожеледь» правильно, відповідно до настанов вітгенштейніанської філософії мовних ігор. І тільки безпосередня подія ожеледиці оголила це незнання, ставши подією ожеледиці як досвіду, зруйнувавши мою впевненість у знанні, яка ґрунтувалася на владі мови. Я

розумів це слово, і це розуміння створювало у мене ілюзію досвіду, приховуючи від мене його відсутність.

Отож, так, як з ожеледицею, справа йде з досвідом радості, любові, дружби: ми можемо думати, що володіємо досвідом, що виражається цими словами, оскільки правильно користуємося ними в повсякденних мовних іграх, ми можемо так і не дізнатися про цей досвід, якщо з нами не станеться «ожеледь» радості, любові, дружби, не станеться зустріч з Іншою реальністю, що вривається в простір мого досвіду, незважаючи на мову, що захищає мене від цього вторгнення.

Такий конфлікт досвіду і розуміння і є причиною філософської і богословської боротьби з мовою в ім'я поза-мовного досвіду. Необхідно помислити богослов'я негерменевтичного, звернене до події, здатної пробити лід мови – уявлення, яке приховує Іншого, щоб пробитися до можливості зустрічі з Ним. Таке богослов'я народжується очікуванням неможливої події, приготуванням їй місця і тривогою при найменшому натяку на здійснене розуміння.

б) *Л. І. Шестов і Гончі Пси: несумірність досвіду.* Одного разу Л. І. Шестов із сумом зауважив, що, буває, розмовляють двоє людей, як ніби про одне й те ж – про Гончих Псів, і розуміють один одного, і досягають згоди, але потім раптом виявляється, що один говорив про собак, інший – про сузір'я. Володіння мовним простором може створювати не тільки ілюзію відсутнього досвіду, а й ілюзію взаєморозуміння, що руйнує справжність зустрічі з Іншим, приховуючи несумірність наших із ним досвідів. Двоє людей можуть розмовляти про смерть, наприклад, прагнучи до розуміння і його досягаючи в зв'язку з необхідністю спільної дії, але жодне розуміння не зможе залатати катастрофічний розрив між досвідом людини, яка хоча б один раз ховала ближнього, і людиною, збереженою від цього. Оголення несумірної відмінності їх досвідів і зберігання цієї відмінності від помилкової повноти розуміння є метою не менш важливою, ніж розуміння для спільної дії.

Спілкування не зводиться до розуміння, але необхідно продумати те, чого ж можна очікувати, вступаючи в спілкування, якщо не розуміння. Наприклад, у спілкуванні двох близьких і люблячих один одного людей, у одного з яких голова болить все життя, а в іншого – не боліла ніколи, очевидно, що напад головного болю одного не викликає у нього бажання бути зрозумілим, хоча б на мить, тому що інший любимий. Любов вступає в конфлікт із розумінням. Важлива і зворотна ситуація: найбільш наполеглива вимога розуміння звернена до далеких людей. Розуміння стає терором у випадку післявоєнного синдрому, коли ветеран вимагає розуміння, але той, хто заявить, що зрозумів, не побувавши Там, завоює його презирство. Коло цього герменевтичного терору, що розривається визнанням Іншого і любов'ю поза розумінням, задає горизонт спілкування, що долає розуміння для більшої Близькості, в якому Інший стає Другом.

в) *Ситуація Йова: близькість у нерозумінні.* Людина, яка шукає спілкування з Богом, точно знає, що надії її на розуміння Бога марні. Не розуміння шукає вона, але близькості в спасительну причетність, яка часто здійснюється в нерозумінні.

«Був чоловік у країні Уц, на ім'я йому Йов. І був чоловік цей невинний та праведний, і він Бога боявся, а від злого втікав» (Йов. 1:1). Йов, який звертає крик нерозуміння з глибини вірності й нескінченного страждання, а також відрикається розради друзів-богословів, які пропонують розуміння («Чув я такого багато, даремні розрадники всі ви! Чи настане кінець вітrenom словами?» (Йов. 16:2–3)), шукає Його відповіді в нескінченному запитуванні. І Бог не задовольняє спраги розуміння, Він відповідає на абсурд людський нагнітанням божественного абсурду через відповідне запитування, але Йов потішений. Констатація цієї втіхи вражаюча: «Тільки послухом уха я чув був про Тебе, а тепер моє око ось бачить Тебе...» (Йов. 42:5). Він так багато чув про Нього, і ось Бог поставив його перед собою, явив близькість Свою, і відповіді стали не потрібні, тому що зникли питання, викорінені з даліни, в близькості до Того, хто сам є Відповідь. Богослов'я близькості, що

народжується з незадоволеності розумінням у розділеності спілкування з Іншим, розгортається з досвіду послуху як слухання, що пронизує розуміння для нерозлучної близькості з Іншим як другом.

Інший як Друг: богослов'я близькості. Після Гостя, що приходить у дуальність мого ставлення з Іншим як Єдиним, приходить здалеку, з неблизької периферії досвіду в близькість дому, слід описати Друга як третю фігуру Іншого. Спочатку необхідна паралель із фігурою Дитини в сім'ї, яка проживає своє дитинство від нерозрізнюваної близькості утроби до близькості в чіткому розрізненні, що зривається в підліткову кризу відокремленості і шукає розділеності *дружби*.

К. С. Льюїс, розмірковуючи про материнську любов і любов-потребу дитини, так писав: «Ця любов працює проти себе самої. Мета наша – стати непотрібними. “Я більше не потрібна” – нагорода для матері, визнання добре виконаної справи» [175, с. 228]. Дитина живе початковою близькістю і послухом та зростає в своїй здатності розрізнення, відкриваючи простори розуміння й уявлення. Вона народжується в домі, щоб розімкнути його відходом, і тому найбільш піднесеним ставленням є визнання її Гостем від Бога, хоча шляхи їхні протилежні. Гість і Дитина – вдих і видих, що дозволяють не задихнутися в замкнутості нашої автономії. Богослов'я близькості апелює до Дитини в кожній людині та в якості вихідного досвіду звертається до *послуху*: «Пустіть діток до Мене приходити, і не бороніть їм, бо таких Царство Боже! Поправді кажу вам: Хто Божого Царства не прийме, немов те дитя, той у нього не ввійде» (Мк. 10:14–15).

Установка слухняності як близькості в нерозумінні, що передує розумінню та уявленню, простягається від культури як послуху *mysterium tremendum*, епіфанії жахливої таємниці безумовно Іншого, згідно Рудольфа Отто, до чернечого послуху й апостольського *служіння-слідування* («Коли хто бути першим бажає, нехай буде найменшим із усіх і слуга всім!» (Мк. 9:35)). Але для всіх її проявів парадигматичним виявляється досвід Дитини, здатний привести, за словами Спасителя, в Царство Боже. Більш того, служачи дитині,

ми приймаємо самого Христа: «І взяв Він дитину, і поставив її серед них. І, обнявши її, Він промовив до них: Коли хто в Ім'я Моє прийме одне з дітей таких, той приймає Мене. Хто ж приймає Мене, не Мене він приймає, а Того, Хто послав Мене!» (Мк. 9:36–37). Нарешті, слухняність дитини і наше служіння їй описані в апостольському посланні до Ефесян: «Діти, слухайтеся своїх батьків у Господі, бо це справедливе! Шануй свого батька та матір це перша заповідь з обітницею, щоб добре велося тобі, і щоб ти був на землі довголітній! А батьки, не дратуйте дітей своїх, а виховуйте їх в напаминанні й остереженні Божому!» (Еф. 6:1–4).

Звернемося до сюжету, що дозволяє окреслити відмінність між Дитиною і Дорослим та прояснити *феноменологію послуху* як дитячої установки.

Нарешті, послух дитини і наше служіння їй описані в апостольському посланні до Ефесян: «Діти, слухайтеся своїх батьків у Господі, бо цього вимагає справедливість. «Шануй батька твого і матір» — це перша заповідь з обітницею: «щоб тобі було добре і щоб був ти довголітнім на землі». І ви, батьки, не роздратовуйте дітей ваших, а виховуйте їх у вченні і наставлянні Господньому» (Еф. 6:1–4).

Дитина і Дорослий: кіно не з початку. Дитина приходить у світ як ніби в кінозал, в якому фільм давно вже йде, і вона змушений дивитися його не з початку. Мало що зрозуміло їй страшно цікаво, хочеться не тільки стежити за кожною сценою, а й розпитувати тих, хто дивиться довше (наприклад, батьків), про те, що було на початку, і хто та людина, з появою якої музика стає радісною. Дитина не тільки уважно стежить за фільмом, але й активно запитує і прислухається до інших, безперервно поєднуючи почуте від них із побаченим і почутим самотійно. Це прислухання, що утримує її поблизу таємничого сенсу того, що відбувається і запускає маховик герменевтичного кола, і можна вважати серцевиною дитячого досвіду послуху таємниці. Потім виявляється, що ті, які зібралися навколо неї, теж не бачили початку і давно не турбують розпитуваннями бабусю і дідуся, не тільки тому, що точно знають,

що і вони не можуть засвідчити радість починання життя, але й тому, що стали дорослими. Дорослий, відклавши послух, дивиться фільм, у якому головним героєм стає він сам, оскільки камера свідомості виділила його в автономності.

У цього фільму є і початок, і кінець, що збігаються з біографічними даними, лаконічно засвідченими на надгробному камені. Така переустановка з послуху на автономність і перетворює Дитину в Дорослого, і явище Дитини пригадує про відкладену нами установку і повертає нашу увагу до дитини всередині з її безперервним запитуванням-послухом: Про що цей дивний фільм, який ми не тільки дивимося, а й створюємо своєю участю в ньому? І як уживаються в нас одночасно Глядач, захоплений таємницею, що відбувається, і Актор, який виконує цю таємницю завдяки незліченним справам людським – молитві й подвижництву, мистецтвам, ремеслам і наукам, скульптурі й лікуванню, землеробству і зодчеству?

Дивина побаченого нами незрівнянно зростає з розумінням того, що не тільки початку, але й кінця нам не судилося побачити, але незбагнений сенс цього захоплюючого фільму буде турбувати нас все життя, приковуючи до себе питаннями про те, чи були ми уважні до всього, що було даровано, і чи змогли розгледіти те, що повинні були виконати, щоб фільм зберіг і в нашому житті напруженість і захопливість своєї таємниці.

Чи є у цього фільму автор, який вклав у нього такий необхідний нам сенс, і яку роль він підготував нам? А раптом немає ні сенсу, ні автора, і життя виявиться порожнім, як раковина без перлини, над якою посміялася смерть? Але звідки тоді нескінченна туга про таємничий сенс світу і людського призначення, що підноситься в камені соборів і статуй, що мчить словом і мелодією, завмирає в побожному мовчанні перед зоряним небом? Питання множаться, кружляючи навколо подиву, спричиненого дивом *наближення і дотику Іншого*.

Ніколи не перестати їм бути вічними, тому що вони повертаються в світ із кожним новим народженням і не йдуть з нього, незважаючи на безліч вчень, які прагнули замкнутися в тотальності осягненого сенсу, але наполегливо

волають до кожного з нас і вимагають невідкладної відповіді, що здійснюється в простоті вчинку, через який світ наповнюється теплом, радістю і захопленням людського «ТАК» тому абсолютно Іншому, який тримає світ у його таємниці і такий близький до нас. Слід пам'ятати заклик «не дратуйте дітей ваших». Першим серед того, чого може навчити богослов'я близькості, є усвідомлення того, що нерозумно розраховувати на виховання слухняності у дітей, оскільки сам послух присутній у Дитини в якості природної і визначальної установки, і все інше виховується з неї. Дорослі, які втратили її і відновлюють її в служінні Другу і слідуванні за ним, так часто паразитують на цій установці в своїх виховних утопіях, перетворюючи послух у покору, від якого так природно жадати звільнення. Кращим, хоча і парадоксальним, результатом виховання дітей може стати збереження і виховання зневаженої установки слухняності як спасительної у самого дорослого, і це – найбільший дар, який приносить Дитина в наш дім і в наші відносини з Другом.

Богослов'я близькості стає богослов'ям дружби тоді, коли виявляється паралель між інакшостями Дитини і Друга, кожен з яких слідує в послузі надлишкової Божественної Інакшості, що обіймає нашу дружбу. У центрі богослов'я близькості – досвід дружнього вдячного відношення, більш глибокого, ніж уявлення і розуміння, перед присутністю безумовно Іншого, що викликав з небуття наші суб'єктності. Таким чином, євхаристична антропологія починається з розрізнення форм присутності Іншого: насильства, піднесеного і прекрасного, а також опису, що задається цим розрізненням різноманітних мовних респонсивних форм, серед яких першою є гімн як мова подяки, що розгортається у відповідь на присутність прекрасного.

Суб'єктність, що виявляється у зустрічі з Іншим, задається формами його присутності у відповідності з фігурами Іншого як Чужого, Гостя і Друга, а також виражається через гімн й інші мовні форми, які будуть описані в інших частинах нашої дисертаційної роботи. Богослов'я спілкування, яке визначається формами присутності Іншого й відповідними їм типами вразливої, гостинної та дружньої суб'єктності, розкривається в трьох аспектах:

як критика уявлення, як герменевтика і як богослов'я близькості. Причому рух богословського мислення в культурі присутності починається з естетичного переживання епіфанії Краси, що породжує його і виражається в гімні, та поширюється через свідчення присутності Іншого в спільноті, що збирається свідченням, для узгодження свідчень у соборному судженні.

4.2 Інший і Краса Присутності: теоестетика як перше богослов'я

Повернення Краси і культура присутності. Нова культурна чутливість, що приходить на зміну модерністській і постмодерністській чутливості, проявляла себе в нових практиках актуального мистецтва та в мові арткритики. В кінці 2000 року «Художній журнал» підводив підсумки новому мистецтву і художній критиці 90-х років ХХ століття, і в ньому Катерина Деготь констатувала факт, що у професійній літературі про мистецтво там, де раніше писали слова «мода», «мова», «текст», «інтерпретація», тепер пишуть слова «реальність», «ризик», «комунікація», «зануреність» [111, с. 103].

Доводиться констатувати, що суперечки про модерн і постмодерн, завдяки викликаному ними «конструктивістському запамороченню» [98, с. 19], вичерпалися, а їм на зміну прийшли пошуки теорії, чутливої до того, що завжди виносили за дужки модерн і постмодерн, а саме – до *реальності*, що чинить опір конструктивістській волі утопічного активіста і тривожний інтерпретуючий нарцисизм іронічного туриста. Якщо загальною аксіомою модерну і постмодерну була теза про пасивність реальності, скутої модерністським проектом і обгородженою дамбою постмодерністської іронії, то в новому тисячолітті в центрі культури виявилось питання про рану активної, викличної реальності, в діапазоні від рани радості до рани страждання і співчуття.

Мистецтво діагностувало тектонічний зсув у культурі, пов'язаний із поверненням реальності, однак, новий словник все ще не включав «красу» серед «реалістичних» концептів. Пов'язано це з тим, що краса все ще

співвідноситься з суб'єктивними якостями і не відсилає до характеристик реального. Розрив між реальним і людським триває, хоча краса повинна повернутися, щоб зцілити саме цей розрив. Триває і скандал вигнання краси з актуальних пізнавальних практик: як і раніше, в науці, філософії, гуманітаристиці та богослов'ї, говорять про символічне, уявне і реальне, про структури, форми і змісти, але тільки не про красу, яка опинилася в гетто історії естетики. З іншого боку, Сьюзен Зонтаг на початку двохтисячних запропонувала «Теза про красу», де описала метаморфози концепту «краса» в історії культури ХХ століття, щоб повернути осмислення краси в центр дискусій про повернення реальності в сучасній культурі: «Те, що красиве, нагадує нам про природу як таку – про те, що лежить поза межами людського і сотвореного, – і таким чином посилює почуття безкрайності й повноти навколишньої нам реальності, неживої, але при цьому пульсуючої. Вдалим побічним продуктом цього розуміння, якщо це, звісно, розуміння, є те, що краса знову знаходить свою цілісність, свою неминучість для суджень про наші сили, властивості й захоплення, і ніщо інше не здатне зайняти її місце, не перетворюючись на безглуздість» [138, с. 199].

У центрі мови культури присутності – повернута «краса» разом з аналітикою «виробництва присутності» й поверненої реальності. Гумбрехтівський аналіз культури присутності знаходить відповідність у аналізі історії концепту «краси» в культурі ХХ століття, що провела С.Зонтаг. Це повернення відбувається як подолання підміни «прекрасного» «цікавим», що сталася в мові модерну і постмодерну, що вигнала «реальність» зі свого активістського дискурсу: «Найбільш потужна й успішна протидія красі склалася в мистецтві: краса і турбота про красу отримали статус заборон або, як зараз висловлюються, були оголошені елітистськими. Здавалося б, ми зможемо гідно оцінити більшу кількість речей, якщо будемо характеризувати їх не як красиві, а як “цікаві”» [138, с. 195]. Але постає питання, що ж таке «цікаве»? Виявляється, воно само в якості ціннісного критерію зазнало певної естетичної еволюції: якщо для модерністів, які, подібно до Гертруди Стайн,

вважають, що «назвати твір мистецтва красивим – все одно, що оголосити його мертвим» [138, с. 193], «назвати щось цікавим – значить кинути виклик старим способам похвали» [138, с. 196], то для постмодерністів «“цікаве” втратило свою трансгресивну суть» [Там само]. Отже, «від колишньої зухвалості залишилося лише презирство до наслідків дій і суджень [...] Щось називають цікавим тільки для того, щоб уникнути судження про красу (або благість). Зараз цікаве – поняття здебільшого споживче і використовується для розширення ринку: чим більше цікавих речей, тим більший збут» [Там само].

Хоча і «краса перестала бути мірилом мистецтва, проте навряд чи це симптом її зникаючого впливу. Швидше це свідок зникаючої впевненості в існуванні того, що можна назвати мистецтвом» [138, с. 193]. Краса вистояла в естетичних суперечках ХХ століття, і повертається в сучасну культуру разом із «реальністю», також втраченою в суперечках про модерністські проекти і постмодерністські інтерпретації, як критерій того, що поза «людським, занадто людським», але при цьому несе в собі поклик, звернений до «людського». Цікаво, що, діагностуючи культурну трансформацію через повернення питання про «красу» в сучасну культуру, С. Зонтаг намагається полемічно вивести його обговорення за межі релігійного, не помічаючи, наскільки її опис є плідним і для богослов'я.

У центрі богослов'я культури присутності – питання про Красу. Наприклад, значущим фактом, що підкріплює попередні спостереження, є поява в США в новому тисячолітті двох робіт, присвячених православному систематичному богослов'ю, незалежних і абсолютно по-різному побудованих, які мисляться як «теоестетика». Їх поява несподівана і симптоматична в контексті домінування академічних досліджень, виконаних в неопатристичному дискурсі. Перша книга, «Краса нескінченного. Естетика християнської істини», яку написав Девід Гарт у 2003 році [442], являє собою працю, виконану в контексті руху Радикальної ортодоксії і розвиває його інтуїції в контексті православного богослов'я. Друга, «Бог після метафізики. Теологічна естетика», з'явилася в 2007 році, її написав американський

богослов і православний священник Джон Пантелеймон Мануссакіс [455]. У ній здійснена спроба помислити теоестетику в більш цілісній формі й запропонувати ключ до сучасного богослов'я культури в контексті, представленому в феноменології дару Ж.-Л. Маріона й теоестетиці Г. У. фон Бальтазара.

Теоестетика як перше богослов'я. Повернення Краси в культурі присутності пов'язано з поверненням реальності, яку в ХХ столітті зраджували двічі. Перший раз – на користь утопій і модерністського конструювання реальності. Розмова про Красу в цьому контексті була присвячена якостям проекту і проектуючої волі. Краса зраджувалася в ім'я функціональності конструкції, зводилася до людської вмілості та нічого не говорила про реальність і її властивості. Реальність була тим, що ми повинні подолати, перетерпіти. Слова Ніцше про те, що «те, що не вбиває мене, робить мене сильнішим», найкраще характеризують таку утопічну волю, для якої не було місця активній реальності.

Друга зрада реальності – це ситуація постмодерну, коли від реальності відступили разом із відступом від *ідеології*. Зробити це вдалося завдяки *іронії* як практиці дистанціювання від реальності. Краса перестала характеризувати наші зусилля, *наш активізм*, і була ототожнена з *цікавим* і замкнута всередині інтертекстуальних просторів. Чудовим фактом є те, що апологію Краси запропонувала саме С. Зонтаг, яка в 60-ті роки виступила проти домінування інтерпретації в розумінні мистецтва в захист витісненої реальності. Тоді вона закликала: «Сьогодні головне для нас – прийти до тями. Нам треба навчитися бачити більше, чути більше, більше відчувати [...] Наше завдання – поставити зміст на місце, щоб ми загалом могли побачити річ» [137, с. 18]. Однак повинно було пройти три десятиліття, щоб інтерпретаційна активність зайшла в глухий кут і стало очевидним те, що без уваги до *викликів реальності* ми можемо знайти в речах і текстах тільки те, що самі туди вклали.

У кожній із коротко описаних ситуацій, модерністській та постмодерністській, справа богослов'я було особливою. Коли модерністська

культура будувала і мислила себе через утопію й ідеологію, справою богослов'я був захист присутньої Краси від ідеології. Цей захист розгортався різноманітними шляхами, серед яких виділимо три: феноменологію Краси в філософії зустрічі С. Л. Франка, в богослов'ї зустрічі митрополита Антонія Сурозького і в теоестетиці Г. У. фон Бальтазара.

1) *Краса і «незбагненне»: С. Л. Франк.* Феноменологія Краси є вступом до опису «абсолютно незбагненого», або Святині, в філософії зустрічі С. Л. Франка, але сама вона розвивається на основі проробленого ним дослідження ролі одкровення в спілкуванні Я – Ти, описаного в третьому розділі. Отож, він виявляє подвійність одкровення Ти за допомогою мови феноменології священного Р. Отто. Загальний опис цього одкровення такий: «В одкровенні “ти” і в співвідносному йому трансцендуванні безпосереднього самобуття – хоча б у випадковій і швидкій зустрічі двох пар очей – ніби вперше спільно народжується і “я”, і “ти”; вони народжуються, так би мовити, з взаємного спільного кровообігу, яке з самого початку наче обтікає і пронизує це спільне царство двох взаємопов'язаних, приурочених один до одного безпосередніх буття. “Я” виникає для мене вперше лише осяяне і зігріте променями “ти”; форма буття “есмь” [...] стає справжнім, повноцінним “я есмь”, лише оскільки вона має себе в нероздільно-незлитній єдності з співвідсною їй формою буття “ты еси”» [314, с. 356].

Двоїстість одкровення Іншого полягає в тому, що він може проявлятися в реальності або як загрозливий Чужий, або як притягуючий Друг. З одного боку, «”Я” виникає і існує лише *перед обличчям* “ти” як чужого, моторошно-таємничого, страшного і бентежачого своєю незбагненністю явища *мені-подібного-не-я*. Реальність “ти”, яка в якості реальності як такої збігається з незбагненим загалом, тут виявляється з боку своєї *незрозумілості, чужості*; або – вживаючи тут влучний термін, який запровадив Рудольф Отто для вираження однієї з визначальних ознак релігійного переживання, – “ти” відкривається тут як *mysterium tremendum* (таємниця, що збуджує трепет)» [314, с. 365]. З іншого ж боку, «безпосереднє самобуття дізнається в “ти”

заспокійливу, втішну йому реальність *подібного, спорідненого, рідного* йому – якусь свою *батьківщину*, тобто реальність поза себе самого, внутрішньо йому тотожну [...] Таємниця іншого, другого – саме поза мене суцього – буття того, що становить сутність мене самого, не перестає бути таємницею, одкровенням незбагненого. Але це є вже не жахлива і страхітлива, а втішна, солодка таємниця – не “*mysterium tremendum*”, а “*mysterium fascinosum*”, сутністю якої є таємниця любові» [314, с. 366].

Знаходячи в одкровенні Іншого «єдність таємниці страху і ворожнечі з таємницею любові» [314, с. 368], С. Л. Франк вбачає справжню таємницю Іншого «в незалежній від мене, по собі суцйй реальності, в якій мені відкривається незбагненне диво іншого, другого “я” поряд зі “мною самим”» [314, с. 374]. Чудо такого відкриття і становить сутність *любові*: «вперше відкриваючи нам “ти” в його реальному глибинному осерді – “ти” як *особистість*, – любов тим самим вперше робить нас доступними одкровення *святині* особистості, – святині, яку ми не можемо не любити благоговійно навіть у найбільш злочинній, спотвореній, зіпсованій, озвірілій людині» [314, с. 375].

Проводячи феноменологічний аналіз естетичного досвіду, С. Л. Франк у своєму розміщує *Красу в одкровенні Ти* і визначає її як «безпосереднє і наочно найбільш переконливе свідчення якоїсь таємничої спорідненості між “внутрішнім” і “зовнішнім” світом» [314, с. 427]. *Краса виразна*, тому що «не людина “вкладає” щось своє в реальність, нав'язує їй щось їй чуже, а, навпаки, реальність нав'язує *нам* свій власний склад описаного характеру, “заражає” нас ним. Уся наша власна активність обмежується при цьому тим, що ми можемо або штучно замкнутися від цієї дії на нас реальності, стати нечутливими до неї, або ж, навпаки, вільно відкрити їй нашу свідомість і розвинути в собі чуйність до неї» [314, с. 429].

Двоїстість одкровення Іншого в досвіді Краси проявляється як подвійність *піднесеного і прекрасного*, а нечутливість до Краси відповідає сприйняттю реальності лише як *насильства*. Отож, у феноменології Краси

С.Л.Франка ми знаходимо всі три форми присутності Іншого, причому захист Краси означає для нього не тільки захист *людяності*, але й можливість причетності людини до Бога. Так, «у досвіді “краси” нам відкривається по суті незбагненна єдність реальності як такої – поза межами категорій зовнішнього і внутрішнього, об'єктивного і суб'єктивного – іншими словами, глибоке, таємниче – “прозаїчно” незрозуміле, але самоочевидне у всій своїй таємничості – *спорідненість* між інтимним світом людської душевності й основою того, що передує нам як зовнішній світ предметної реальності» [314, с. 431], але саме ця спорідненість вказує на те, що «краса є тільки відблиск “раю”, онтологічної вкоріненості всієї реальності в божественній всеєдності [...] краса як така не є сама та споконвічна, онтологічно міцна і глибинна єдність, яку ми шукаємо» [314, с. 433], але лише вираження Священного, або Святині, як переводить С. Л. Франк *das Numinose* Р. Отто.

Двоїстість Краси як піднесеного і прекрасного проявляється в мові її виразності, оскільки, з одного боку, «перед лицем Святині, власне мала би замовкнути всяка людська мова [...] Єдине, що адекватне святості цієї реальності, – є *мовчання* – тиха, нечутна і невимовна насолода самою присутністю в нас і для нас» [314, с. 451]. Мовчання є як вираження досвіду Краси як піднесеного. З іншого ж боку, при одкровенні Святині «ми можемо все ж в нашій думці рухатися *навколо* нього, ніби кружляти біля нього [...] Як говорить св. Григорій Великий, “*balbutien doutpos sumus excels Dei resonamus*” – лепечучи, як можемо, ми даємо відзвук таємниць Божества, що вищі нас» [Там само].

Так, характеристики гімну або мови хвали С. Л. Франк знаходить у подібного роду *лепеті* і вбачає три його завдання: 1) в наближенні живого досвіду одкровення до нашої думки, так, щоб наша думка сприйняла не *зміст* Божества, а його *реальність*; 2) у вираженні сутнісного відношення Божества до всього *іншого*; 3) у встановленні реального зв'язку між явищами, тобто в спробі «віддати собі певного роду звіт про форми дії і виявлення Святині або Божества в нас і в предметному світі» [314, с. 452].

Отже, захист Краси як справа релігійної думки в філософії зустрічі С.Л.Франка пов'язаний із подоланням замкненості «Я» в одкровенні Іншого таким чином, щоб саме «Я» зазнало преображення у відносинах із Священним і співвіднесло досвід цього преображення з усім життям через мову мовчання і лепет хвали.

2) *Краса і реальність: митрополит Антоній Сурозький*. У 1982 році митрополит Антоній був запрошений до університету графства Кент на читання, присвячені пам'яті Т. С. Еліота, де прочитав чотири лекції за загальною темою «Смисл і краса». У ситуації постмодерністської чутливості, коли смисл реальності ототожнювався з людською проекцією на реальність, він починає з *реалістичності Краси* як переконливої сили істини і *виразності* смислу реальності. Він веде мову «про красу як вище одкровення творіння і Творця та про смисл як невід'ємну частину життя у всіх вираженнях, який теж є істотним елементом краси». Краса визначається для нього тим, що «ми пов'язані з навколишнім світом тільки тією мірою, в якій він має для нас якийсь сенс» [29, с. 24].

Активність осмисленої реальності є першою умовою Краси. Іншою умовою є наше відношення з реальністю, що визначає нашу здатність відповідати Красі, виражаючи її як смисл реальності. Богослов'я зустрічі митрополита Антонія, побудоване як школа сприйняття реального Іншого на його євангельській глибині у зустрічі, розкриває відношення з Красою як прилучення до реальності Іншого через виховання уваги до його присутньої інакшості й здатності до свідoctва про його Красу: «сприйняття смислу більшою мірою залежить від нашого вміння бачити, чути, сприймати і осмислювати наш власний досвід. Ми активні учасники як сприйняття смислу, так і його вираження, тому що, якщо ми занадто примітивні (в гіршому сенсі слова), якщо ми не здатні відгукнутися на те послання, яке отримуємо, або яке не здатні навіть вловити в тому, що відбувається з нами, тоді ми не бачимо жодного смислу» [29, с. 27].

Митрополит Антоній починає з представлення способів вираження сенсу:

1) мовчання, коли мова нездатна висловити піднесене;

2) мови близькості, коли, як у Євхаристійному каноні, «звертаються до Бога, вимовляючи “Ти”, без будь-якого прикметника, без будь-якого визначення, тому що цього слова – “Ти” – досить, щоб визначити весь спектр взаємин між людиною, яка молиться, і Богом. Слово “Ти” тут [...], з одного боку, позначає абсолютну інакшість: хтось, хто не-я, – і водночас цим словом звертаються до найближчого, найдорожчого, і тому “Ти, Thou” – це ще і така близькість, яку неможливо ніяк по-іншому описати» [29, с. 32–33]. Мова зводиться до *дейктичного жесту* Г. У. Гумбрехта або *ленету* С.Л.Франка, зверненого на присутнє Ти і редукуюче сказування до вказівки;

3) танцю – ликування, для опису якого він згадує св. Ісаака Сирина, який говорив, що «вічне заняття ангелів на небесах – це танець, тому що танець представляє собою повноту споглядального мовчання, в ньому є досконале вираження того внутрішнього досвіду, який неможливо висловити словами і можна передати тільки в мовчазному русі танцю» [29, с. 34];

4) візуального образу, що долає безглузде відтворення подібності зображення і предмета, щоб передати смисл видимого (ідол – ікона) і слідувати за Божим баченням: «Коли Бог дивиться на людину, Він бачить у ній не чесноти або досягнення, яких може і не бути, але ту красу, яку ніщо не може знищити» [29, с. 58–59].

Відповідаючи на тривогу конструктивістського запаморочення з приводу гіперінтерпретованості недосяжної реальності, він підкреслював: «небезпека сприймати світ у наших людських категоріях є завжди. Однак у нас залишається можливість спробувати навчитися [...], ми можемо діяти інакше, якщо навчимося дивитися на речі неогоїстичним, неупередженим, чистим поглядом», що народжується «з тієї свободи від страху чи жадібності, з якими ми зазвичай підходимо до оточуючих нас предметів і живих істот» [29, с. 107].

Вихід з постмодерністської втрати реальності митрополит Антоній Сурозький бачить у практиці очищення погляду, для ілюстрації якої він вдається до вражаючого цитування Роберта Хайнлайна: «Художник може подивитися на симпатичну дівчину і побачити стару, якою вона колись стане. Хороший художник може подивитися на стару жінку і побачити симпатичну дівчину, якою вона колись була. Великий художник може подивитися на стару жінку, зобразити її в точності такою, якою вона є [...] і змусити глядача побачити симпатичну дівчину, якою вона колись була [...] більше того, він може змусити людину з уявою армадила побачити, що ця прекрасна юна дівчина все ще жива, хоча старе тіло і стало для неї в'язницею. Він може змусити тебе відчувати тиху, нескінченну трагічність того, що не народжувалася ще на світі дівчина, яка в серці своєму стала б старшою вісімнадцяти, що би не робив з неї нещадний час» [29, с. 95].

Краса як присутність смислу реальності і як «досконале прилучення до досконалої краси, якою є Бог» [29, с. 127] і мистецтво уваги до неї в якості своєї граничної задачі кидають виклик людині, враженій Красою, і цей виклик задається досвідом зустрічі з потворністю. Цей виклик потворного митрополит Антоній формулює як вимогу: «“Той світ, в якому ви живете, який ви зробили таким і який ви підтримуєте своєю байдужістю, своїм боягузством, своєю розслабленістю, – потворний, він жахливий, і всюди є мільйони людей, які розплачуються за це; тільки поглянь!” і в цьому сенсі потворність, в якій міститься можливість спокутування, зміни, преображення, потрібніша, ніж образи гармонії і краси, а гармонія і краса світу повинні дати нам здатність розрізняти, бачити, розуміти, жахатися й нізащо не миритися з такими речами» [29, с. 144–145]. Але в «школі молитви» митрополита Антонія джерелом мужності повернутися обличчям до досвіду концтаборів, війни, голоду, хвороб, джерелом рішучості виконати етичну вимогу, що породжується викликом насильства і потворного, є здатність сприйняття присутності Краси в серце світу. Так, говорячи про св. Андрія Рубльова, він підкреслює, що вирішити невирішений жах, що його оточував, «можна було, показавши, що в

середині цього жаху ще жива краса, що краса досяжна, незважаючи ні на що, і яким би потворним не здавався світ, в ньому залишилося місце красі» [29, с. 147]. Джерело подолання насильства – у вдячній увазі до присутності Краси.

Захист Краси необхідний, тому що саме вона дозволяє дивитися на всі обставини реальності з усіма формами потворного. Це, в свою чергу, визначає формулу педагогіки благоговіння: «як краса, так і потворне вимагають від нас величі: ми не можемо дивитися в обличчя потворного, поки не доростемо до його рівня, поки ми не будемо готові подивитися на нього з відвагою, з готовністю боротися не на життя, а на смерть, але не миритися з поразкою і приниженням» [29, с. 140–141]. Виховання такої гідності можливо для митрополита Антонія тільки через благоговійну увагу до присутності Божої Краси, що дозволяє подвійність краси, створюваної мистецтвом, оскільки «є два види краси. Перший є виконанням і веде до повноти, а другий – це [...] мистецтво, яке заповнює порожнечу, мистецтво споживання, яке не несе красу в собі самому, але яке поглинається, використовується, щоб заповнити порожнечу, щоб наситити нас, тому що ми відчуваємо голод: ми не здатні побачити справжню велич і тому шукаємо найбільш низьку поживу» [29, с. 118]. Вирішення окресленої подвійності пов'язано зі здатністю Божої Краси викликати своєю привабливістю вдячну відповідь, що перетворює людину і породжує нову суб'єктність.

Щоб простежити шляхи формування культури зі сприйняття Краси, необхідно звернутися до теоестетики Г. У. фон Бальтазара для перевідкриття початку Краси в богослов'ї.

3) *Краса як початок мислення: теоестетика Г. У. фон Бальтазара.* Видатний богослов титанічної творчої плідності та оригінальності думки Г.У. фон Бальтазар знайшов ключ до такого захисту через повернення краси в богослов'я на правах однієї з трьох трансценденталій, звільнивши її від скандалу суб'єктивістської редукції. Більш того, свою ґрунтовну працю семитомному «Славу Божу», присвячену теоестетиці, він починає похваломо сильно: «Починання є проблемою не тільки думаючої особистості,

філософа, проблемою, яка залишається з ним і визначає всі його наступні кроки; починання також є первинним рішенням, яке включає всі наступні для особистості, чие життя ґрунтується на відповіді і рішенні [...] Краса і є словом, з якого ми почнемо. Але краса – це остання річ, до якої мислячий розум сміє наближатися, поки вона лише танцює як невизначене сяйво навколо подвійної констеляції істинного і благого та їхнього нероздільного відношення» [375, с. 18].

На наше переконання, необхідно розглянути богословський поворот Г. У. фон Бальтазара, що виходив із необхідності починання з досвіду Краси.

Теоестетика і богословський поворот Г. У. фон Бальтазара. Такий поворот від розуміння Краси як «останньої речі» до прийняття її як «першого слова» вимагав від Г. У. фон Бальтазара сорокарічних зусиль щодо трансформування самої архітекτονіки богословського знання.

У 1947 році Г.У. фон Бальтазар видав свою єдину суто філософську працю «Істина світу», в якій зробив спробу звільнення гайдеггеріанського розуміння істини як не-прихованості буття [49, с. 220] від теологуменів, що її сковують. Цю працю мислення-подяки перед буттям здійснив феноменально ерудований Г. У. фон Бальтазар, тексти якого зазвичай буквально зіткані з ниток розмов із сотнями співрозмовників, проте таким чином, що М. Гайдеггер, наприклад, не згаданий жодного разу, хоча думка чітко розгортається в дискурсивності, яку він породив. Присутні емблематично лише поодинокі згадки Томи Аквінського, І. Канта, Г.В.Ф.Гегеля. З енергією, що пригадує Р. Декарта, відображені всі посилання на авторитет. Думка розгортається сама собою.

Істина розкривається як природа, свобода, таємниця і участь. І раптом медитація про істину як таємницю вибухає таким судженням: «Краса розбовтує таємницю буття по всіх провулках, але зрозуміти її можуть лише ті, хто наділений адекватним душевним сприйняттям. Краса, ризикуючи всім, не ризикує нічим. Там, де поява краси піддається нападу, вона негайно ж вислизне назад у сутність, де вона живе неушкоджено як сутнісна краса буття»

[49, с. 242]. Красу він визначає тоді наступним чином: «Краса є ніщо інше, як безпосереднє виступання безосновності основи з усього заснованого. Вона є прозорість, видимість таємничого фону буття крізь явище. В цьому плані краса є передусім безпосередня маніфестація того некерованого надлишку відкритості, який міститься у всьому, що явлено, того вічного “все більше”, яке характерно для будь-якого суцього» [49, с.240].

Г. У. фон Бальтазар підкреслює безкорисливий характер Краси, що виявляється в тому, що Краса є «чисте випромінювання істинного і доброго заради них самих», і, окрім того, вона «є притаманна повідомленню одночасність самобуття і самовиливання. Вона є невловима і неописувана радість, що бере участь у безосновній радості випромінювання буття, яка, як було сказано, несе в собі свою власну основу» [49, с. 241].

Написавши філософський вступ у передбачувану богословську систему, що традиційно розгортається, виходячи з Істини як буттєвої трансценденталії і першого слова богослов'я в дусі гайдеггеріанського розгортання мислення про істину як неприхованість, Г. У. фон Бальтазар призупиняє своє філософствування і за зовнішніми, і за внутрішніми причинами. Його служіння призводить до виходу з єзуїтського ордену, що розтягнувся на роки і завершився в 1950 році. Його богословствування потребує відмови від саморуху думки. Для того, щоб продовжувати, необхідно було відступити до Начала, замовчати перед Красою, що втілюється, завмерти в присутності Слави. Заніміти від захоплення і заговорити-заспівати, відгукуючись на хвилювання всього світу перед надмірністю і милістю Джерела, які описані вже в «Істині світу»: «Адже що може бути більш незбагненним, ніж той факт, що сокровенне ядро буття складається з любові і що його маніфестація як сутності та існування не має іншої основи, окрім основи безосновної милості?» [49, с. 242].

Г. У. фон Бальтазар відступив через необхідність повернення до *мислення про Божу милість*. Його теологіка, яка ставила собі за мету простежити, «яким законам мислення і мови підкоряються наші

висловлювання», була припинена до 1985 року, коли «Істина світу» була перевидана як перший том «Теологіки», а другий том, «Істина Бога», обіцяний читачам у 1947 році, вийшов в якості другого тому в тому ж 1985 році. Відповідно, в 1987 році вийшов третій том «Дух істини», що вінчав сорокарічну п'ятнадцятитомну працю, співмірну хіба що лише Сумам святого Томи. Ця титанічна праця повернула пам'ять про патристичну епоху, розгорнула богословське мислення з геологічною неспішністю й невідворотністю.

Куди ж відступив Г. У. фон Бальтазар? У 1961 році виходить перший том «Споглядання форми» [375] семитомної «Слави Божої». Поки триває Другий ватиканський собор, на який Г. У. фон Бальтазара не запросили, він створює весь корпус теоестетики, так що останній том виходить у 1969 році. Потім підуть п'ять томів Теодрами, що виходили з 1973 по 1983 рік і вперше запровадили драматургічну теорію в богословський дискурс. І тільки потім повернулася «теологіка», яка стала не основою, але цвітінням-збиранням, що пам'ятає про начало. Стерильний післявоєнний текст, піднятий на просвіт Слави Божої, відкрив приховану поліфонію участі в Ній. Він уже не говорив лише про участь в Істині, але здійснив у своєму богослов'ї саме цю участь.

У 1988 році Папа Іоанн Павло II оголосив про намір піднести Г. У. фон Бальтазара в гідність сану кардинала, але, на жаль, за два дні до самої урочистості, 26 червня, Г. У. фон Бальтазар помер в Базелі [95].

Знавець і виконавець Моцарта, який написав у двадцятирічному віці свою першу книгу «Розвиток музичної ідеї. Спроба синтезу музики» (1925), германіст за освітою і перекладач європейської літератури за покликанням, унікальний знавець театру, Г. У. фон Бальтазар, який почав теологічну підготовку в кращих школах єзуїтського ордену, був поранений послідовним вигнанням естетики з богословствування кількох століть. Мислення про істину і благо не тільки не потребувало «естетизму», але й трималося від нього на відстані.

Богословський поворот, який здійснив Г. У. фон Бальтазар після власного відкриття тупика саморухливої думки, не означав лише естетичного доповнення до догматичного ядра, але звертав теологію «до основної артерії, яку вона відкинула» [375, с. 9]. «Теоестетику» він мислить як перегляд християнської теології в світлі третьої трансценденталії – Краси (*pulchrum*), причому саме з неї повинні бути послідовно розгорнуті «теодраматика», в якій розглядається, як Боже Благо (*bonum*) дає себе людині, і «теологіка», зайнята тим, як Бог висловлює себе (*verum*), а людина розуміє Його [375, с. 11].

Г. У. фон Бальтазар розпочинає з констеляції Краси і Благодаті, *kalon* і *charis*, оскільки «людина є суще, умовою якого є покликання до спілкування [...] Тому, людина як ціле, не є архетип Буття і Духа, швидше – їхній образ; вона не є перше слово, але відповідь; вона не є мовець, але вираз, керований законами краси, законами, які людина не може сам на себе накласти» [375, с. 22]. Якщо людина – респонсивна істота, то богословствування має починатися з того, у відповідь на що людина пробуджується. Воно повинно починатися з того, чим філософи зазвичай закінчують, і першим словом мислення повинна бути обрана Краса. Більш того, благо й істина втрачають без Краси свою «привабливість» і не здатні розгорнутися самі по собі, тому що «Свідectво Буття стає ненадійним для особистості, яка не може більше читати мову краси» [375, с. 19]. Серед перших слів цієї мови Г. У. фон Бальтазар виділяє Форму, Фігуру і Світло, що виражають «піднесене сяйво» (кабод, докса, слава) Воскресіння Господнього [375, с. 38], а саме вираження здійснюється як Хвала.

Описавши історію протестантського (М. Лютер, І. Г. Гердер, Г.В.Ф.Гегель, Ф. Шлейермахер, С. К'єркегор, К. Барт) і католицького виключення естетики з богослов'я, він пропонує теоестетику, що виходить із визнання того, що «Бог не є ні “існування” (підпорядковане Буттю), ні “Буття”, але маніфестує і відкриває себе у всьому, що здійснює його поява в формі», і тому недостатньо мислити Його, залишаючи лише в невідомій та недоторканій основі, але як «справжню само-репрезентацію з його боку, справжнє розкриття

себе в природі, людині та в історії – *подія, яка в переважаючому смислі може бути названа “по́ява” або “епіфанія”*» (курсив наш – О. Ф.) [375, с. 119].

Окреслену теоестетику богослов розгортає «в двох фазах, якими є: 1) теорія бачення (фундаментальне богослов'я): “естетика” в кантіанському розумінні як теорія про сприйняття форми Божого само-одкровення; 2) теорія благоговіння (догматичне богослов'я): “естетика” як теорія втілення Божої слави і впливаюче з неї вознесення людини до участі в цій славі» [375, с.125]. Апологетика і догматика сходяться навколо образу Божого одкровення і «цей образ прийнятний, попри те, тільки для особистості, яка бачить істинні контури його тотальної форми, що опускається перед очима її духу. Мірою розвитку догматичної рефлексії, така особистість все ще буде часто коригувати, прояснювати і фокусувати ці контури. Але вона не може і не повинна в жодний момент залишати їх» [375, с. 127].

Відступ Г. У. фон Бальтазара до теоестетики – досвід радикальної ре-естетизації теології. І якщо перший том, «Споглядання форми» [375], представляє собою досвід теоретичного перегляду, то другий, «Дослідження богословського стилю: клерикальні стилі» [376], і третій, «Дослідження богословського стилю: мирські стилі» [377], томи становлять колекцію самостійних монографій, присвячених, відповідно, клерикальним стилям – Іриней, Августина, Діонісія, Ансельма і Бонавентури; і мирським стилям – Данте, Іоанна від Хреста, Паскаля, І. Г. Гамана, В. С. Соловйова, Д.М.Хопкінса і Ш. Пегі. Саме поділ на клерикальні і мирські стилі пов'язаний з історіософським судженням Г. У. фон Бальтазара про те, що якщо до 1300 року типологію відносин між Одкровенням і Красиою уособлювали монахи і священики, то після зведення богослов'я до технічної дисципліни з підготовки священиків, його вогонь змістився до мирян.

Четвертий том, «Реальність метафізики в античності» [378], видатний богослов присвячує розгляду теоестетичних основ в античній «метафізиці», від Гомера, Гесіода, Піндара і грецьких трагедій до Платона, релігійних

практик, Вергілія і Плотіна, і в її патристичних і схоластичних рецепціях від раних Отців і Боеція до Томи Аквінського.

У п'ятому томі, «Реальність метафізики в сучасну епоху» [379], Г.У. фон Бальтазар досліджує теоестетичні лінії мислення від Д. Скота і В.Оккама, Ф. Суареса і Майстера Екхарта, Таулера, Сузо і «жіночого богослов'я», Ігнатія Лойоли і богослов'я слави епохи бароко, візантійського та середньовічного юродства, ренесансного мистецтва і Реформації (Еразм, В. Шекспір) до І. В. Гете, Ф. Гельдерліна і німецького ідеалізму, Ф.М.Достоевського і М. Гайдеггера, а також виділяє три узагальнюючих теоестетичні характеристики, а саме: *епіфанію з гармонією і ритмом* як просторові й часові форми прекрасного [379, с. 599–603], *поезис* як «виробництво прекрасного» [379, с. 603], «непоборний ерос» – *харіс*, або *привабливість* прекрасного, його *ангелічність* [379, с. 608–610].

Ці три тезисно перелічені характеристики дозволяють Г. У. фон Бальтазару досліджувати біблійну і богословську естетику, відповідно, в шостому, «Богослов'я: Старий Завіт» [380], і сьомому, «Богослов'я: Новий Завіт» [381], томах «Слави Божої».

Якщо у модерністській культурі справа богослов'я полягає в захисті Краси перед тотальними претензіями ідеології, то в постмодерністській культурі, коли Краса розчиняється в цікавому, справа богослов'я як теоестетики бальтазарівського типу полягає в захисті цієї Краси від соціокультурної детермінації. Проте доводиться констатувати, що сучасна культурна чутливість вже інша: повернення реальності означає очевидність того, що іронія не рятує від лякаючої реальності, сама ж реальність, передусім, приходить як виклик, як те, від чого потрібно захиститися, треба врятуватися. У такій ситуації культура сприймається як система захисних фільтрів, що оберігає нас від руйнівних *викликів реальності*, а мова виявляє свою захисну функцію і стає щитом, що відгороджує від світу, як це ґрунтовно описав Ф. Р. Анкерсміт [18, с. 33].

Отож, тоді справа богослов'я в культурі присутності полягає в захисті самої реальності від ототожнення її з небезпекою і нелюдським холодом, розкритті реальності як *заклику*. Якщо реальність активна, то її обличчя – не тільки виклик, але й заклик. І проблема сучасної культури полягає в тому, що, намагаючись впоратися зі своїми страхами, ми захищаємо себе не тільки від викликів, але і від можливості чути заклик. У культурі, яка сприймає реальність через досвід *піднесеного*, що позбавляє нас дару мови, вводить нас у світ травми через події болю, втрати, смерті, жаху, страждання і печалі, *першою справою богослов'я* стає вкрай актуальне мистецтво у зустрічі з реальністю розчути заклик. А відповіддю на цей заклик може стати відроджувана культура сприйняття реальності через досвід *прекрасного*.

Якщо для модерністської культури Краса – це вторинна функціональна характеристика конструктивістського утопічного зусилля, для постмодерніста – це параметр цікавості або захопленості, то в культурі присутності Краса – це заклик.

Після століть ототожнення Краси з гармонією і ритмом, симетрією і пропорцією більш значущою стає етимологія, що зводить *tokalon* до слова *kaleo*, що означає *заклик, привабливість*, і саме в такому значенні була присутня у Платона, Плотина і Діонісія Ареопагіта [190, с. 159]. За такою етимологією міститься стерта традиційна метафора, яка раптом виявляє свою первісну інтуїцію, а культура присутності оновлює її позачасовий, *анахронічний* сенс.

На наше переконання, Краса як заклик стає головною богословською пропозицією для культури присутності, а *першою справою богослов'я* виявляється захист Краси як привабливості вироблюваної присутності, що шукає людської *причетності*.

Краса, що сяє, кличе і раниць: теоестетика, метафорологія і символічний реалізм. Така богословська апологія Краси, перш ніж поставити питання про те, як помислити Красу, повинна починатися з того, що в тому, як ми мислимо саме мислення, завжди присутній естетичний вимір, «естетичне»

не в рамках баумгартенівської науки про прекрасне, а в кантіанському значенні естетики як дисципліни, що розглядає умови, способи і шляхи сприйняття.

Коли ми ведемо мову про мислення як таке, то не можемо залишатися в понятійних рамках і, опиняючись у сфері *понятійно несхоплюваного*, вдаємося до перцептивних метафор, які не є риторично надлишковими, але швидше належать до того класу метафор, які Г.Блюменберг в «Парадигмах метафорології» назвав *абсолютними метафорами*. Останні відрізняються від традиційних метафор, які є «рудиментами на шляху “від міфу до логосу”» [391, с. 9–10], залишаючись у маргінальній зоні риторичного прикрашання понятійно пропрацьованого мислення, походючи з до-понятійного мислення. Абсолютні метафори мають справу з такими феноменами, як *світ, істина, життя* або й саме *мислення*, яким не може відповідати конкретне споглядання, і тому вони не можуть бути виражені понятійно, але ми не можемо не думати про них. Мислення про них виходить з абсолютних метафор. Скажімо, Г. Блюменберг показує, що про Істину можна помислити або як про *світло*, або як про *відбиток*, і ці два метафоричних поля не можуть бути зведені до одного зусиллям опредмечування, хоча це і не виключає особливих відносин між ними.

Мислення про саме мислення занурює нас в одне з трьох метафоричних полів, пов'язаних із метафоризацією рецепції і тому антропологічно визначених.

По-перше, мислити – це означає дивитися в платоністичному полі, для якого мислення – це, передусім, умо-зір, теорія, споглядання.

По-друге, мислення є слуханням, що є абсолютною метафорою в полі іудейської традиції. Прикметно, що через відношення мислення і слухання, кардинал Й. Ратцингер розкривав у «Вступі до християнства» відношення мислення і віри: «Віра виходить із слухання, бо вона є сприйняттям того, що почуте, а не вигадане мною [...] Наперед дане слово тут переважає над думкою,

так що не думка створює для себе словесне вираження, а дане слово вказує шлях спекулятивній думці» [228, с. 72–73].

По-третє, мислення є дотиком. Якщо візуальна й аудіальна метафорики пропрацьовані, то тактильна вимагає додаткового дослідження.

Зараз досить тримати в розумі способи говорити про думку як про *вражаючу*, тобто *разючу*, *проникливу*, *пронизливу*, *зворушливу*, *таку*, *що стосується нас і не стосується нас*, *ранить* і т.д. Жодних інших способів говорити про мислення, поза візуальною, аудіальною і тактильною абсолютними метафорами, не існує. Можна думати або про розум як бачення, або про розум як слухання, або про розум як дотик. І якщо мислення – це робота всередині нашої зустрічі з реальністю, то намагаючись помислити Красу і шляхи її сприйняття, важливо пам'ятати, що таке мислення розгортається серед метафоричних полів, породжених цими абсолютними метафорами. Те, що цих поля три, відкриває питання про спасіння мислення від поділу на несполучувані ментальні простори. Тому розмова про спасіння як збирання включає в себе і спасіння розуму як збирання цих трьох полів. Питання про такого роду збирання міститься в основі теоестетики.

Євхаристійна антропологія, що починається з пізнання Іншого в епіфанії, здійснює це через увагу до Краси в реальності, що *сяє*, *кличе і ранить*, і ці *візуальне*, *аудіальне* і *тактильне* метафоричні поля мислення співвідносяться з виділеними аспектами богослов'я спілкування, а саме – з богослов'ям як критикою уявлення, з богослов'ям як герменевтикою і богослов'ям близькості.

Тепер необхідно простежити, яким чином тема Краси розкривається в тому чи іншому способі мислити. Якщо у візуальному метафоричному полі мислення про Красу розгортається через теми *ікони* й *ідола*, то медитація про Красу як заклик звертає до тем *іконічності*, *лика* і *погляду*. Сучасне перевідкриття проблеми погляду відбувається в феноменології після століття суперечок про фігуративі і нефігуративі в мистецтві завдяки імпульсу, що йде зі сторони феноменології образу, як нейтральної до богослов'я («погляд з

картини» в респонсивній феноменології Б. Вальденфельса [80]), так і богословськи визначеної (богослов'я дару і феноменологія даності Ж.-Л. Маріона [458; 191; 456]).

Роздуми про Красу як про заклик недостатньо феноменологічно розвиненої опозиції *ікони* й *ідола*, як двох способів візуалізації реальності. Якщо *ідол* підпорядковує реальне апріорним інтенціональним рамкам конструюючої свідомості, а *ікона* зв'язується з подоланням метафізичної ідолатрії та розкриває реальне як надмірний *дар*, «в якому безперервно, дозволяючи йому бути, відбувається дарування, що бере початок у Бутті» [191, с. 270], то Краса породжує питання про зверненості – заклику цієї реальності до суб'єкта, або про *погляд*. А сам погляд є те тактильне в візуальному, що *стосується* мене, і Той, хто дивиться на мене. Не мій погляд, а погляд, який дивиться на мене і вимагає відповіді, виробляє мою нову суб'єктивність, а саме – *особистісність*.

В аудіальному метафоричному полі мислення про Красу привносить у комунікативні й лінгвістичні теорії, що будуються на опозиції *мови* і *мовлення*, увагу до третього аспекту мовного феномена – *голосу*, який забезпечує присутність *тактильного* в слуханні. У тактильному метафоричному полі в мисленні про Красу також з'являється тріада, яку чудово розкриває о. Дж. П. Мануссакіс [190, с. 119–158], який демонструє народження суб'єктності через *схоплювання*, *дотик (ласку)* і *поцілунок*. Простежуючи цей тактильний словник від Аристотеля, який зближує мислення і схоплення, дух і руку, і наводить фундаментальне розрізнення природи (нерукотворного) і рукотворного, о. Дж. П. Мануссакіс, в свою чергу, показує, що мислення як схоплювання, пов'язане з оволодінням лякаючим Чужим, відкриваючи присутність Іншого, що вислизає від освоєння, вдається до торкання в спробі встановити контакт з Іншим. Через дотик ми відкриваємо інакшість Іншого. Такий дотик Е. Левінас називає *ласкою* [163, с. 250–252], а про неї о. Дж. П. Мануссакіс пише так: «Власці Інший не є більше Об'єктом мого схоплення, але недоторканим Суб'єктом мого дотику» [190, с. 30]. Ласка, відкриваючи Іншого, виявляє і його

недосяжність в нескінченній інакшості. І тільки Інший, що виходить мені назустріч, надлишковий і даруючий, замикає хіазм у *поцілунку* з його символічною цілісністю й зціленням. Тому для о. Дж. П. Мануссакіса богословськи помислити Одкровення або епіфанія можливо через метафорику поцілунку. Але є й інші метафоричні можливості, що призводять до глибшого розуміння християнського мислення. Наприклад, такою можливістю, після мислення як схоплювання і як торкання, може послужити метафора мислення як *рани*, мислення як відповіді на *раняче* і *вражаюче*, мислення як *вразливості*. І тема Краси входить у поле тактильної метафорики саме через цей словник.

Візуальне, аудіальне і тактильне: Краса в символічному реалізмі отця Павла Флоренського. Піонером антропологічного опису культурної динаміки через візуальне, аудіальне і тактильне уявлення мислення і досвіду був отець Павло Флоренський із його задумом «конкретної метафізики», в якому антропологія, що відповідає на Божу присутність пропрацюванням *символів*, тіпологізованих згідно типів сприйняття, виявляється в основі культурної діагностики, яка, в свою чергу, виходить із богослов'я, що розвиває в якості методу символічний реалізм.

Для окреслення контурів пропозиції отця Павла Флоренського, звернемося до його праці «Підсумки», що написана в 1922 році і починається так: «Від глибокої давнини дві пізнавальні здібності шанувалися найблагороднішими: слух і зір. Різні народами наголос першості ставили або на тому, або на іншому; давня Еллада звеличувала переважно зір, Схід же висував як більш цінний слух» [305, с. 341]. Отець П. Флоренський будує своє дослідження культурних практик, розрізняючи їх, передусім, за антропологічною рецептивною ознакою. Наприклад, розрізнення мистецтва образотворчого та мистецтва словесного покладено в основу його ключового «гетерофонічного» твору «Біля вододілів думки», в якому розгорнуто задум *конкретної метафізики* відповідно до рецептивної антропологізації, що розрізняє дослідження *ікони* і *звотної перспективи* в візуальному ключі й

дослідження *антиномії мови, магичності слова та ім'яславія* в аудіальному як фундаментальному вододілі думки й культури. Характеризуючи основну інтенцію конкретної метафізики, С. С. Хоружий підкреслює її начало в даності, дарованості реальності людині: «"Метафізика", як вважається за Арістотелем, означає, що вчення розглядає речі мета-фізичні, духовні; але духовне в ньому передбачається не відстороненим, а втіленим у явища, в певний чуттєвий образ: воно дано конкретно» [305, с. 4].

Ця конкретна даність реальності обстежується не через метафорологію, але через символічний реалізм, в якому *символ* розуміється не як відсторонений знак, але як «органи нашого спілкування з реальністю. Ними і за допомогою них ми стикаємося з тим, що було відрізано до тих пір від нашої свідомості. Зображенням ми бачимо реальність, а ім'ям – чуємо її; символи – це отвори, пробиті в нашій суб'єктивності» [305, с. 344]. У цьому визначенні символу виявлені всі три аспекти відносин людини з реальністю – візуальне, аудіальне і тактильне, причому в тактильному присутній і *дотик*, і *рана-отвір*. Думка о. П. Флоренського сконцентрована на обстеженні візуальних і аудіальних символів, пізніше він присвятить ряд досліджень і тактильній символізації, наприклад, у роботі «Аналіз просторовості (і часу) в художньо-образотворчих творах» [307] або в циклі робіт «Філософія культу (досвід православної антроподіцеї)» [308].

Почавши обстеження культурного тіла через розрізнення в ньому рецептивних символічних типів, отець П.Флоренський розрізнив два шляхи відносин з реальністю: *шлях теодицеї* як шлях від людини до виправдання Бога і *шлях антроподіцеї* як зворотний рух від Бога до виправдання людини. Він представляв і співвідносив ці шляхи наступним чином: «перший шлях, виправдання Божого, або теодіцея, можливий не інакше, як благодатною силою Божою, і другий шлях, шлях виправдання людини, або антроподіцея, знову-таки можливий не інакше, як силою Божою. І віримо в Бога, і живемо в Бозі ми Богом же, не самі. І тому, перший шлях є як би вознесення благодаті в нас до Бога, а другий – сходження благодаті в наші надра» [304, с. 819].

У цій точці сходження шляхів теодицеї й антроподицеї в Присутності Божій, яка робить для нас можливою причетність до Бога починається і конкретна метафізика о. П. Флоренського, і теоестетика Г. У. фон Бальтазара: «Сама Триєдина Істина робить за нас неможливе для нас. Сама Триіпостасна Істина приваблює нас до Себе» [304, с. 489]. Причому, цю привабливість, *харіс, дар* Присутності для людини вводить о. П. Флоренський як *благодатну красу* [308, с. 155], а раніше він підкреслював центральне положення Краси в своєму мисленні: «особистість, за допомогою благодаті Божої, життєво й органічно засвоює собі всі пласти буття. Все прекрасно в особистості, яка звернена до Бога, і все бридко, коли вона відвернена від Бога [...] краса є Краса і розуміється як Життя, як Творчість, як Реальність» [304, с. 586]. Особистість входить у світ своєю участю-відповіддю Красі, тому в центрі мислення о. П. Флоренського *епіфанія* Краси, впізнавана особистістю в *культурі* як трансцендентній умові самої самосвідомості, «передумові всієї культури і навіть самого світу» [308, с. 153], а культ восходить до *євхаристії* – як таїнства таїнств, таїнства вдячного впізнавання Присутності.

Походячи з Краси події Христа, культ проявляється в семи таїнствах, які о. П. Флоренський послідовно антропологізує: «Подібно білому променю, що розкладається призмою на сім, своєю сукупністю рівносильних тому, первісно білому, таємниця Голгофи в багатогранності людської істоти розпадається на окремі таїнства» [308, с. 156]. Така антропологізація, центрована на євхаристійно впізнаній Красі, породжує *культуру* відповідно до структури рецептивних символічних типів – візуального, аудіального і тактильного. Через їх аналіз о. П. Флоренський приходить до культурної діагностики і виділяє два типи культури, а саме: *ілюзійністичну*, або *відродженську*, і *реалістичну*, або *середньовічну*, які в своєму описі разюче відповідають культурі значення і культурі присутності, які виокремив Г.У.Гумбрехт.

У 1922 році в «Підсумках», описуючи ці типи, о. П. Флоренський демонструє антропологічну кризу ілюзійністичної культури і світовідчуття

Нового часу: «Культура є середовище, яке плекає і живить особистість; але якщо особистість у цьому середовищі голодує і задихається, то чи не свідчить такий стан речей про якесь корінне „не так” культурного життя? Культура є мова, що об'єднує людство; але хіба не перебуваємо ми в вавілонському змішанні мов, коли ніхто нікого не розуміє і кожна мова служить тільки, щоб остаточно засвідчити і закріпити взаємне відчуження?» [305, с. 346]. У цих поставлених питаннях впізнається нерв і модерністської, і постмодерністської чутливості, що виражають кризу культури Нового часу, яка вибухнула катастрофами ХХ століття.

У відповідь на ці питання о. П. Флоренський пропонує повернути погляд і звернутися до реалістичної культури присутності: «Історія зазнає найбільших зрушень не під ударами багатопудових снарядів, а від іронічної посмішки. І не за бенгальськими вогнями і tutti оркестру впізнається кінець історичного еону, а за спрямованістю очей більш зірких у протилежну від наявної культури сторону горизонту» [305, с. 347]. Такий поворот отця П.Флоренського в сторону реалістичної культури присутності, в центрі якої Краса як присутність Іншого в Житті, Творчості, Формі, відповідає і теоестетичному повороту Г. У. фон Бальтазара, і актуальній культурній чутливості, мовою якої можуть стати богослов'я спілкування і євхаристійна антропологія.

Отже, богослов, який мислить про Красу, приходячи на територію, розкреслену сучасною гуманітаристикою, приходить не просто в сформований проблемний простір, але привносить свої теми. Богослов зустрічає мистецтвознавця з темою *погляду*, лінгвіста – з темами *голосу*, мови *гімну* і пов'язаного з нею особливого мовного акту – *хвали*. І, нарешті, приходячи до аналізу рукотворного світу речей і комунікативного простору, богослов привносить розмова про *рану*. Так прояснюється місце богослова в сучасній гуманітаристиці, в яке він входить в якості захисника Краси. Більш того, в академічному просторі для нього вже є питання, яке не можна адресувати ні мистецтвознавцю, ні філологу, ні медіа-теоретику. Це питання

про комунікативну єдність сфер академічного знання, які все більше розділяються, а також про те, яке начало здатне їх зібрати. Питання це, як ми прагнули показати, пов'язане з питанням про сполучення метафоричних полів, породжуваних абсолютними метафорами, і символічних типів. Щоб намітити відповідь, необхідно згадати фрагмент хвалебного дискурсу святого Августина, який у X книзі «Сповіді» показує цей шлях збирання через звернення до Божественної Краси: «Пізно полюбив я тебе, Краса, така давня і така юна, пізно полюбив я Тебе! .. зі мною був Ти, з Тобою я не був. Далеко від Тебе тримав мене світ, якого б не було, якби він не був у Тобі. Ти покликав, крикнув і прорвав глухоту мою; Ти блиснув, засяяв і прогнав сліпоту мою; Ти розлив пахощі свої, я вдихнув і задихаюся без Тебе. Я скуштував Тебе і Тебе алчу і відчуваю спрагу; Ти торкнувся мене, і я загорівся про світ Твій» [1, с. 261].

Як бачимо, не споглядання-теорія і не інтерпретація визначають культурний горизонт, а дотик Краси, її Присутність, яка ранить, збирає – спасає безмежний простір культури, який фрагментується, через вогняне замикання християнської тактильної метафорики. З цією пропозицією, через теоестетику, богослов'я вступає в розмову з сучасною культурою присутності, яка побоюється викликів реальності, що повертається, і, водночас, не відводить від неї очей і знову вчиться слухати її заклики.

Висновки до IV розділу

У результаті дослідження значення теоестетики для євхаристійної антропології здійснено комплексний аналіз форм присутності реальності та Іншого і пов'язаних із ними шляхів і мов суб'єктивації (гімн і дискурс хвали), виявлений та представлений теоестетичний контекст практики впізнавання присутності Іншого, а євхаристійна антропологія співвіднесена з теоестетику Г. У. фон Бальтазара і з теоестетичним поворотом у європейському богослов'ї. В межах теоестетичного аналізу продемонстровані

епістемологічні можливості метафорології для євхаристійної антропології.

Встановлено, що в культурі присутності шляхи суб'єктивації визначаються не автономною активністю суб'єкта, але формами присутності, що породжуються *епіфанією* Іншого. Євхаристійна антропологія розгортається як дисципліна уваги до ефектів присутності Іншого й починається з виділення форм прояву реальності, які представлені як насильство, піднесене і прекрасне. Доведено, що, якщо постмодерністська культура прагне до захисту від викликів насильства і редукує присутність до катастрофи, від якої неможливо не захищатися, то культура присутності орієнтована на те, щоб розчути поклик піднесеного як форму присутності, яка відкриває реальність поза мовою, або поклик прекрасного як форму присутності, що закликає до вільної відповіді, котра розкриває людяність того, хто відповідає. Проаналізовано шляхи подолання тотальності насильства і відповідні їм мовні практики, серед яких виділено дискурс хвали, що виражається в гімні й антропологічне дослідження якого проведено через порівняння концепцій гімнічного у Ж. -Л. Маріона і В. Бібіхіна в контексті євхаристійної антропології та богослов'я спілкування. Проаналізовано шляхи суб'єктивації, що відповідають виділеним формам присутності: а) насильство ототожнює Іншого з Чужим, але звільнення Іншого від ментальних ідолів, які ототожнюють його з Чужим, здійснюється через вразливу суб'єктність і критику уявлення про Іншого; б) піднесене відкриває Іншого як Гостя і здійснюється через гостинну суб'єктність і герменевтичне зусилля; в) прекрасне відкриває Іншого як Друга і здійснюється через дружню суб'єктність і мислення-подяку. Богослов'я спілкування, яке визначається формами епіфанії Іншого й відповідними їм типами суб'єктності, розкривається в трьох аспектах: як критика уявлення, герменевтика і богослов'я близькості. Пов'язаність цих форм здійснюється богословським мисленням у культурі присутності, яке починається з естетичного переживання епіфанії Іншого, що знаходить своє вираження в гімні, і поширюється через дейктичний жест і свідоцтво присутності Іншого у

спільноті, котра збирається свідченням.

Виявлено, що євхаристійна антропологія починається з прекрасного як форми присутності Іншого, що визначається поверненням у центр культури *краси* як поклику-дару, у відповіді-вдячності на який розкривається нова суб'єктність, людина, яка дякує. Проаналізовано відношення *красивого* й *цікавого* в естетичних суперечках ХХ століття як симптом культурних трансформацій, а повернення красивого в культуру присутності пов'язано з поверненням реальності після панування анти-реалізму в постмодерністській ситуації. Показано, що таке повернення краси в культурі присутності приводить у фокус богослов'я спілкування *теоестетику* як перше богослов'я, що вимагає переосмислення Краси в філософії і богослов'ї ХХ століття. Таке переосмислення проведено в контексті філософії зустрічі С. Франка та богослов'я зустрічі митрополита Суразького Антонія, щоб проаналізувати значення богословського повороту до теоестетики як першого богослов'я, яке запропонував Г. У. фон Бальтазар після Другої світової війни, для сучасного богослов'я. Висвітлено, що краса в філософії зустрічі С. Франка феноменологічно представлена в одкровенні Ти, як таємниці й святині особистості, і проявляє себе в подвійності піднесеного і прекрасного, протиставляючись насильству. Будучи вираженням Святині, краса проявляється або в мовчанні, або в лепеті хвали. Причому краса виявляється пов'язаною з подоланням замкненості Я в одкровенні Іншого через перетворення Я в стосунках із Священним. Такому філософсько-богословського реалізму краси відповідає богословська рефлексія про зв'язок краси і реальності, до якої звернувся митрополит Антоній. У такому підході було виділено розуміння вдячної уваги до краси як умови етичної вимоги подолання насильства, а також здатність Божої краси викликати своєю привабливістю вдячну відповідь, що преображає людину і породжує нову суб'єктність. Продемонстровано, як у зусиллі Г. У. фон Бальтазара тема краси зі зникаючої богословської теми повернулася в якості джерела першого богослов'я і перетворила саму архітекtonіку богословського знання, що

дозволяє перевизначити сутність модерну, постмодерну й культури присутності. Виявлено, що якщо для модерністської культури краса є вторинною функціональною характеристикою конструктивістській утопії, а для постмодерністської – параметром цікавого, то для культури присутності краса є заклик до причетності здійснюючої присутності Іншого. Відповідне цьому заклику богослов'я було представлено в починанні Г. У. фон Бальтазара, значення якого перевідкривається в культурі присутності. Досліджено можливості такої апології краси в контексті євхаристійної антропології через зближення її з метафорологією Г. Блюменберга і теоестетикою отця Джона П. Манусакіса. Виявлено відношення епіфанії Іншого як краси, яка сяє, кличе і раниць із візуальною, аудіальною і тактильною метафорикою в богословському мисленні, яке пов'язує дослідження відношення суб'єкта з присутністю Іншого з увагою до візуальної метафорики ікони – ідола – погляду, аудіальної метафорики мови – мовлення – голосу і тактильної метафорики схоплювання – торкання – поцілунку. Можливості метафорології для теоестетики зіставлені з дослідженнями візуального, аудіального і тактильного в символічному реалізмі отця Павла Флоренського з його поворотом до реалістичної культури присутності. Показано, що богословська теоестетика, повертаючись у простір сучасної гуманітаристики, привносить теми погляду, голосу, рани, що характеризують присутність Іншого й відкривають питання про єдність-збирання цих тем у новому академічному просторі культури присутності, який і досліджує євхаристійна антропологія.

РОЗДІЛ 5 ПОДІЯ ІНШОГО І СПІЛКУВАННЯ: ТЕОДРАМА І ЄВХАРИСТІЙНА АНТРОПОЛОГІЯ

5.1 Свято і розділеність Краси: богослов'я спілкування як хореографія і теодрама

Культура присутності, уважна до Події Іншого як епіфанії Краси, здатної розвернутися в культурному просторі через євхаристійну суб'єктивацію та спілкування з іншими суб'єктами, які поділяють цю Подію, може послужити сценою згоди настільки далеких мислителів, як матеріаліст-атеїст А. Бадью з його філософією Події і богослов о. П. Флоренський з його описом свята в контексті філософії культу як ядра антроподіцеї.

Для А.Бадью *подія*, вторгаючись у повторювану ситуацію, проявляє себе як *надмірне* у відношенні до ситуації явління нової *Істини*, що призупиняє *знання*, яке склалося в ситуації [373, с. 60–61]. Становлення-розгортання істини, яка проявилася в події, починається з подолання її принципової *нерозв'язності* (undecidableevent) людиною, котра або визнає подію такою, що відрізняється в своїй новизні від ситуації, і, тим самим, перетворюється із смертного тваринного в безсмертного *суб'єкта*, або не визнає його подієвості. Перший прояв свободи суб'єкта через визнання події веде до другого прояву свободи в розрізненні нерозрізнюваної (indiscernible) події через *іменування*. Філософ пише: «Це рішення відкриває нескінченну процедуру перевірки-верифікації істини. [...] така процедура є вправа вірності» [373, с. 62], і в результаті такого прояву *вірності* суб'єкта здійснюється одна з *родових (generic) процедур*: наука, політика, любов або мистецтво, – котра втілює подію істини в мові й новому знанні, що залишається принципово незавершуваним, не дивлячись на *форсування* (forcing) завершення цього розгортання без перевірки нового знання. Реальне завжди чинить опір такому форсуванню тотальної повноти знання, породжуючи *неіменованний* (unnamable) поділ Доброго і Злого [373, с. 63–68], перед яким вільно зупиняється суб'єкт, уважний до подієвості. Так, згідно А. Бадью, вторгнення

події в ситуацію тягне за собою розгортання нової мови через визнання, іменування, вірність вільного і вірного суб'єкта, суб'єктність якого проявляється у відповідь на подію.

Такому опису вторгнення події в ситуацію вторить богослов'я *свята* в філософії культу о. П. Флоренського: «свято є паузою буденного потоку життя. [...] кожне вторгнення потойбічного в поцейбічне є святом, коли воно виходить від Бога [...] *свята*, розриваючи монотонний потік часу, дають відчуття тривалості й дозволяють усвідомити і виміряти внутрішнім почуттям час», тому «свято дало ритм життя, а ритм дав свідомість» [308, с. 456–457]. *Свята* є, згідно о. П. Флоренського, тими розривами *мовчання*, що повідомляють життю *мовлення* замість *виття*, ті *дири*, що виробляють *мереживо*, але те, що виробляє їх, «розчленовуюче начало життя є началом *трансцендентним*. Саме це трансцендентне начало, будучи місцем епіфанії присутності, розділяється на два розчленовуючі начала життя [...] Трансцендентний час – це *свято*, трансцендентний простір – це *храм*» [308, с. 457–458]. У Бадью сценою події є Зустріч і ставлення Двоїці, що поетично виражається як «удар блискавки» [373, с. 56], який породжує творчу справу подолання власних меж завдяки події Іншого. Святковість цієї зустрічі визначається тим, що «у випадку любові фундаментальним афектом є щастя. Виявляти своє щастя – значить виявляти любов», а моменти *ентузіазму* пов'язані з експериментом із самим фактом буття двома [373, с. 59]. А. Бадью вірний своїй філософемі Двоїці та в його події не з'являється Третій і плюральна соціальність. Він зайнятий рахунком до Одиниці і Двоїці. У творах о. П. Флоренського розвинена філософія дружби і розділеності Божої присутності з Іншому (див. «Лист одинадцятий: Дружба» і «Лист дванадцятий: Ревнощі» в «Стовпі і утвердженні Істини» [304, с. 393–482]), але фігура Третього у нього також не виникає, оскільки «якщо навіть сказати тут, що таких, улюблених, Ти – буває “багато”, то все-таки до кожного, при любові, ставлення – як до єдиного. Будь-яка любов, в суті своїй, має вибірку, обираючи силу, є *dilectio*, і тому улюблений – завжди обранець, обраний,

єдиний» [304, с. 471]. Такий опис дружби як покликання та обраності безсумнівний, але він неповний через нерозрізнення фігури Третього, з яким пов'язана така умова зустрічі з Іншим як *розділеність*, що писано в нашій дисертаційній роботі в третьому розділі. Спробуємо придивитися до витоків цієї фігури в філософії Іншого та в богослов'ї спілкування в контексті спільного святкування епіфанії Іншого.

Свято в філософії Іншого і богослов'ї спілкування. Святкуючи, ми *поділяємо* з іншими те, що нас животворить, а сааме – епіфанію. Свято збирає живу спільноту, долаючи *розділення*, згідно з якими люди розміщені по анонімних, формальних співтовариствах. Помислити свято означає помислити те, як вдається розділити справжність власного існування з іншими, не замикаючись в автономності власного досвіду. Починаючи разом із М. Бубером, необхідно пов'язати цю справжність із відношенням Я–Ти, а не з досвідним пізнанням світу, для якого визначальним є відношення Я–Воно.

Справжність Я, моя причетність світу лежить поза схематизмами класичної епістемології, оскільки «той, що набуває досвід, не причетний світу. Адже досвід “у ньому”, а не між ним і світом. Світ не причетний досвіду» [70, с. 17–18]. Крім того, «Я не набуваю жодного об'єктивного досвіду про людину, якій говорю Ти. Досвід є віддаленням Ти» [70, с. 20], але «відношення може існувати, навіть якщо людина, якій я говорю Ти, залучена в свій досвід і не чує мене. Адже Ти більше, ніж досвід Воно. Нічого несправжнього не проникає сюди: тут колиска Справжнього життя» [Там само].

Буберівська критика досвідного пізнання, що не прилучає ні до світу, ні до іншої людини, відкрила світ відношення з Ти, в якому розкривається справжність Я. Однак у поєднання Я–Воно М. Бубер включив не тільки неживу, безособову третю особу, але і підкреслив, що, «не змінюючи основного слова, на місце Воно може стати одне зі слів Він і Вона» [70, с. 16]. У його філософії діалогу відносини з іншим відзначаються справжністю, але сама справжність залишається недоступною для третьої особи, і, будучи відокремленою, не може бути розділена. Свято стає немислимим. Для

подолання такої ситуації потрібно придивитися до Третього, що не зводиться до безособового Воно.

Це можна зробити за допомогою філософії Іншого Е. Левінаса, для якого «в світі, де я живу, поряд із “першим зустрічним” завжди є і третій, і він теж мій інший, мій ближній» [162, с. 356]. Якщо мої відносини з іншим унікальні й асиметрично відповідальні, то поява третього ставить два питання: «чи не є один гонителем іншого?», а також «хіба не слід порівнювати людей при всій їхній унікальності?» [Там само]. І якщо відносини з іншим народжують філософію, яка для Е. Левінаса є «мудрістю співчуття, мудрістю любові», то поява третього закликає до порівняння «того, що в принципі не підлягає порівнянню» і зваженої неупередженості, й навіть об'єктивності, які проростають із пов'язаної з ним *справедливості*.

Зв'язок третього зі справедливістю цікаво коментує Зигмунт Бауман: «“Початкова сцена” моральності є сферою спілкування “віч-на-віч”, сферою найважливішої зустрічі з Іншим як *Обличчям*» [51, с. 220], але «Третій – це теж Інший, але не той Інший, якого ми зустрічаємо в “первісній сцені” Левінаса, сцені з тієї моральної п'єси, яка не підозрювала, що є такою, ставилася і режисерувалася однієї лише моєю відповідальністю. “Несхожість” Третього – зовсім іншого порядку. Двоє “інших” живуть у різних світах. Вони – дві планети, кожна зі своєю власною орбітою, яка не перетинається орбітою іншого Іншого. Жоден із них не переживе зміну орбіт. Двоє Інших не спілкуються один з одним; коли один говорить, інший не слухає; якби інший справді слухав, то не зрозумів би, що почув. Кожен може себе почувати комфортно, тільки якщо інший відходить у бік або, що ще краще, не переходить межі. Інший як Третій може бути зустрінутий лише за межами території моралі Левінаса, в іншому світі, на території *Соціального Укладу*, керованого *Справедливістю*» [51, с. 223]. Але в сфері справедливості містяться норми, закони і суди, держава й політика, але не розділене свято, тому що кордони між Іншим та Третім проведені. Філософія Іншого з її незайвим Третім, що приносить у стосунки питання про справедливість, так

само як і філософія діалогу, виявляється недостатньою для того, щоб помислити свято.

Третю можливість розкриття антропології свята знаходимо в богослов'ї спілкування, яке виходить із події зустрічі людини з Богом як основи будь-якої справжньої зустрічі й спілкування людей один з одним та з творінням. Основою ж для опису самого Богоспілкування служить вчення про Святу Трійцю, в ньому міститься джерело інтуїції Третього. У третьому розділі нашого дисертаційного дослідження показано, слідуючи за єпископом Каллістом Уером в його аналізі тринітарних слідів у персоналістичній антропології, що *койнонія* як любовне спілкування Святої Трійці й соборне спілкування причетних до Неї людей може бути описано в своїй повноті, коли надлишкова безумовна любов Отця і взаємна двоїчна любов Отця і Сина доповнюються розділеною любов'ю Трьох, що долає труднощі деперсоналізації Святого Духа.

Так, осмислення свята як повноти *розділеної любові* не може бути проведено в горизонті лише взаємної любові, але тринітарне богослов'я спілкування виводить в область *пневматології*. Для антропології це означає, що Третій у богослов'ї спілкування може нести не тільки заклик до справедливості, але й причетність до *перихоресису* любові в Святій Трійці через повноту розділеності цієї любові. У третьому розділі дисертаційної роботи продемонстровано, що антропологічною абсолютною метафорою перихоресису, згідно Г. Блюменберга, може слугувати *ликування*, що здійснюється в справжній зустрічі, коли проявляється неспостережуваний мною мій *лик*, його спостерігачем і *свідком* стає той, на епіфанія чийого лику я *заликував* – зрадів, а свідком цього взаємного і розділеного з ним *ликування* стає *третій*, і разом вони утворюють мінімальну *спільноту ликуючих*, що закликає всіх до їхнього ликування.

У 1924 році один з творців символічного реалізму в російській релігійній філософії, співавтор Д. Мережковського і З. Гіпсіус, Акім Львович Волинський написав для хореографічного технікуму монографію «Книга

ликувань. Азбука класичного танцю», що була першим підручником балету, побудованим на основах теоестетики. У ній він виділив всі аспекти лику: особи, спільноти-хору, радості, – щоб вивести визначення *хорео-графії* за межі вузької дисципліни про танці, а пов'язати її з антропологією ликування, як тілесного, цілісного вираження справжньої зустрічі з Іншим. Він так написав про це: «хор, лик і ликувати: вони переплетені між собою внутрішнім зв'язком і висловлюють по суті одне явище: масове почуття з відтінком радості й печалі в один і той же час. Таким чином хореографія є не чим іншим, як записом таких одиночних і масових почуттів, у всій різноманітності ступенів, тонів і родів. Танець сам по собі, хоча і входить у ликування, але ніяк його не є вичерпує. Він є тільки часткою ликування, залишаючи широке місце для інших форм виявлення людського лику. Однак, коли ми говоримо зараз про хореографію, ми вже маємо справу з чимось більш вузьким, меншим за обсягом, у порівнянні з тим, що вносило сюди узагальнююче уявлення народу [...] мова йде про ликування як у повнострунному оркестрі. Все співає, все шумить стуком серця, все щохвилини, щосекунди проявляє свій лик, то в траурно-чорному, то в яскраво-червоному обідку, то в благородному і багатому пурпурі, то в просвітлено-сумному фіолетовому кольорі. Всі труби звучать і переливаються своїми голосами в одному загальному одушевленому ликуванні. Таке справжнє багатство хореографії в її основному понятті. В теперішньому балеті все звужене, зрізане і спотворене» [87, с. 9]. Однак необхідно зробити ще один крок після такої антропологізації хореографії А. Л. Волинським і побачити, що якщо спасительний заклик Святої Трійці до людини є закликом до участі в *пери-хоресисі* любові, де *хорегосом* виступає Святий Дух [449], то сотеріологічною дисципліною, яка розкриває різноманітні форми такого ликування-причетності, є *хореографія*. Вона стає дисципліною пневматологічною і дозволяє представити першу форму теодрами, яка описує те, як людина відповідає на епіфанію Краси, даючи свідчення і закликаючи до її соборного поділу в спільноті.

Домобудівництво Святого Духа: свято і скасування. Тут доречно згадати тезу В. М. Лосського про відмінності і додатковості домобудівництва Сина і Святого Духа: «Справа Христа єднає людей, справу Духа їх розрізняє. Втім, одне неможливе без іншого; єдність природи здійснюється в особистостях; що ж до особистостей, то вони можуть досягти своєї досконалості, можуть у всій повноті стати особистісними тільки в єдності природи, перестаючи бути “індивідами”, що живуть для самих себе, мають свою власну “індивідуальну” природу і свою власну волю» [173, с. 125–126]. З цього судження може здатися, що дається відповідь про домобудівництво Боже, але по суті в ньому поставлене найважливіше питання, в якому богослов'я свята виявляється наслідком розуміння додатковості домобудівництва Сина і Святого Духа. Висловити цю домобудівну додатковість можна за допомогою цікавої і важливої для цієї теми двоїстої семантики *розділеності*, що полягає в тому, що ми, з одного боку, можемо щось розділити на частини або *розрізнити* ці частини і, з іншого боку, можемо розділити думку, істину або віру, зробивши їх загальними через спілкування. Повнота любові як її розділеність із Третім передбачає розрізнення другої і третьої осіб, але, водночас, звернена до подолання їх замкнутої розділеності. Свято розділеної зустрічі міститься між єднанням, в якому стираються обличчя, й анонімною атомарною розділеністю. Між ними – християнське розуміння свята, що припускає розділену єдність при розрізненості облич.

Необхідно згадати, на нашу думку, про парність операцій, виявлену в св. Максима Сповідника й антропологізовану митрополитом Пергамським Іоанном Зізіуласом: «*Diaphora* (відмінність) повинна підтримуватися, оскільки вона є благо. *Diairesis* (розділення) ж є збоченням *diaphora* (відмінності) і представляє собою зло» [134, с. 3], з чим пов'язано подолання етики в «новому народженні» [134, с. 217]. З їх допомогою можна придивитися до того, як здійснюється в Церкві духовне лікування поділів і відновлення порушеного гріхом святкового спілкування. Св. Максим у «Містагогії», розмірковуючи про те, як Бог, «будучи Причиною, началом і Кінцем, [...] утримує близько

Себе речі, за своєю природою відокремлені одна від одної, змушуючи їх з'єднуватися силою одного зв'язку з Собою як із Началом», стверджуючи, що Божий зв'язок здійснюється так, що «він скасовує і покриває не руйнуванням, знищенням або приведенням їх до небуття, але перемагаючи і являючись їм згори, як являється ціле частинам, або причина – самому цілому» [183, с. 157]. Отже, лікування поділів здійснюється не як їх заперечення, але як *скасування*.

Завдяки дослідженню історії цього патристичного поняття, яке здійснила Дарина Морозова, можна простежити перетворення *катаргео*, ідіосинкратичного поняття зі словника апостола Павла, що означає не тільки *призупинення, припинення, анулювання, скасування, зупинку, спустошення*, але й досягнення *спокою, бездіяльності, вищої свободи*, в ключове поняття візантійської патристики, що означає, наприклад, подолання Христом п'яти тварних розділень у св. Максима, подолання знання або подолання дитячого стану. Д. Морозова наводить цікаве зближення патристичного *скасування* з гегелівським *зняттям*, вбачаючи «залежність Гегеля від християнського розуміння історії» [198, с. 543], проте для аналізованої теми Епіфанії, яка збирає в спільноту, важливо підкреслити відмінність цих фундаментальних операцій. Якщо зняття здійснюється в історії через діалектичний рух людської раціональності, здійснюваний через заперечення, то скасування здійснюється Божою дією в історії, яку людина впізнає як дар любові, що повинен бути розділений. Звідси стає зрозумілим привнесення в церковнослов'янський переклад цього патристичного поняття ще одного дуже важливого семантичного гнізда – *святковості*, пов'язаної з *радіним* впізнавання Божої милості. Скасування породжує не тільки неробство, але й святковість. Свято ж несе в собі скасування розділень, що зберігає і зцілює відмінності через розділену любов.

Філософія драми: драматизація в євхаристійній антропології.

Філософське осмислення зустрічі з Іншим, в якому увага до Його присутності транспонувалася би в розділеність з іншими, звертає дослідження до теорії і практики драми. Наприклад, у творчості Габріеля Марселя така філософія

отримала пряму відповідність у його діяльності видатного драматурга. Розмірковуючи над цією відповідністю в праці «Моя головна тема», він формулює передумови філософії драми в контексті філософії спілкування: «Філософ за визначенням має позаду себе ніби втрачений рай. (Цей стан чистої спонтанності є станом дитини, яка без будь-якого зусилля вступає в контакт з іншим). Годі мріяти про те, щоб відступити назад у цей стан нерозвиненості самосвідомості; навпаки, в зусиллі його перевершити можна бачити надію на відновлення шляхів спілкування, ускладнених перешкодами. [...]». Він бачить служіння філософа в тому, щоб «на протигагу до тенденції герметичній замкнутості [...] філософ, як я його розумію, повинен розвинути до межі можливого волю до спілкування. Але воно справді може бути досягнуто лише обхідним шляхом. Шлях, що веде від мене до іншого, проходить через мої власні глибини. Це, втім, не означає, що згадані глибини доступні інтроспекції, наданій виключно своїм власним ресурсам. Є підстави вважати, що в цій сфері участь інтроспекції є обмеженою. Тут більш важливим є досвід, який розуміється в широкому сенсі слова, тобто в сенсі випробування самого себе в горнилах життя; мова йде про таке випробування, яке може набувати найрізноманітніші форми, котрі іноді найбільш спантеличують і несподівані. У тому, що стосується мене, [...] таке випробування мало найчастіше форму драматургічної творчості, так наче мої персонажі були свого роду необхідними реактивами, задуманими якоюсь над-свідомою уявою для того, щоб дозволити моїй найбільш задушевній думці перейти в фазу кристалізації, до якої вона не була б здатна, якби була представлена виключно ресурсам одного лише *Ero*» [192, с. 38–39]. Отже, філософія драми проявляє антропологію спілкування, в якій людина, для свого пробудження і перетворення теоестетичним відношенням із «втраченим раєм», не йде шляхом інтроспекції самотньої свідомості, але відкриває себе в «спантеличуючих і несподіваних» зустрічах, що народжують *надію*. Цікаво, що якщо теоестетика визначається зв'язком Краси і Любові, то теодрама розгортається в зв'язку Доброти-Блага і Надії. Проте якщо для Г. Марселя

філософія спілкування знаходить зв'язок із драматичною теорією як однієї з можливостей мислення, то в філософії драми польського богослова, феноменолога, антрополога, театрального критика і духівника руху «Солідарність» отця Юзефа Тішнера вся філософія ХХ століття перебуває в драматизованому просторі мислення. Він був одним із тих богословів, які, по-перше, ввели феноменологію в томістську богословську парадигму, і по-друге, відкрили філософію діалогу і філософію Іншого, що є в своїх витоках юдейською (М. Бубер, Е. Левінас), для сучасної католицької антропології.

Відзначимо, що, наприклад, у серії богословських підручників, створених швейцарської асоціацією АМАТЕКА після богословського повороту Г. У. фон Бальтазара, монографія К. Вальверде «Філософська антропологія» закінчується главою «Особистість у людському спілкуванні», присвячена подоланню «презирства до людської особистості» в ХХ столітті через персоналізм і філософію Іншого [76, с. 356–408], а монографія Н.Фішера «Філософське запитування про Бога» закінчується параграфом «Феноменологія Іншого як основа філософського говоріння про Бога: Еммануель Левінас» [303, с. 382–408].

Отець Ю. Тішнер був викладачем Вищої театральної школи в Кракові, президентом Інституту наук про людину у Відні, деканом Папської теологічної академії. Будучи другом і філософським співрозмовником папи Іоанна Павла II, в своєму національному легендарному образі він поєднав горця-гуралю, феноменолога гуссерліанської школи і богослова францисканської традиції, однак предметом його особливої любові залишалася філософія Іншого Е. Левінаса.

Для того, щоб простежити контури філософії драми о. Ю.Тішнера, потрібно почати з його визначення *людини драматичної*, «бути якою означає переживати цей час, відчувати навколо себе інших людей і землю. Точно сцену в себе під ногами. Людина не була б істотою драматичною, якби не було цих самих трьох факторів: **відкритість іншій людині**, **відкритість сцені** драми і

відкритість часу, що **тече**» [262, с. 7]. Ці перелічені фактори він розкриває наступним чином:

1) фактор драматичного часу як часу «між нами», що становить субстанцію драми;

2) фактор сцени: питання про сцену є питанням онтології, причому, «для людей, включених у переживання драми, сценою є передусім сфера зустрічей і розлук, простір свободи, в якому людина шукає для себе дім, хліб, Бога, і в якому міститься цвинтар. Сцена лежить біля ніг людини» [262, с. 8].

3) фактор інших людей, учасників драми: «Свідомість того, що інший присутній, доповнюється свідомістю домагання, яке зобов'язує. Ось так доходить твоє запитання до моїх вух. Існує хвилина тиші, загального нинішнього. Ти чекаєш відповіді. Відповісти треба. Це треба суттєво важливе. Завдяки йому і в ньому ти разом зі мною» [Там само].

Так, антропологія людини драматичного визначається тим, що її природа – «це і драматичний час, і дві відкритості: інтенціональна відкритість сцені і діалогова відкритість іншій людині» [262, с. 8–9].

Феноменології Е. Гуссерля і М. Гайдеггера «ведуть розмову про ставлення людини до сцени» [262, с. 12], філософія діалогу М. Бубера і філософія Іншого Е. Левінаса пов'язані з продумуванням двох інших факторів, але, крім того, філософія драми пов'язана з продумуванням ціннісної *основи зустрічі з іншими*, яку о. Ю. Тішнер розкриває «як сферу того, що міститься ніби над людьми, і чого нам ніколи не можна топтати» [Там само]. Цю сферу він називає *ієрархією*. Вона описується як те, що «з'єднує, виявляє і зобов'язує», причому «ієрархію не бачать, у ній **беруть участь**. Участь в ієрархії дозволяє відчувати досвід прихильності й зобов'язання» [262, с. 14–15]. Це опис можна співвіднести з епіфанією присутності Іншого, впізнаваною через суб'єктивуючу дію подяки, що здійснюється через перформативний акт гімну, збирає через хвалу ликууючу спільноту як основу *драматизації*. У сфері ієрархії відбувається, згідно Е. Левінаса і о. Ю.Тішнера, *епіфанія обличчя*

Іншого, адже «обличчя нам дано саме в епіфанії-одкровенні або прояві» [262, с. 20].

Питання про сферу ієрархії пов'язує теоестетику і теодраму через ставлення Бога до драми життя. Бог відкривається в філософії драми трьома способами: Він приходить до людини або через сцену (Р. Декарт), або через іншого (М. Бубер), або, навпаки, будь-яка драма з людьми сягає лише однієї драми – драми з Богом: «Будь-яка інша драма та інший драматичний сюжет суть лише фрагменти цієї драми. А якщо це так, то ідеалом драми загалом є релігійна драма. Будь-яка драма будь-якої релігії? Ні, не будь-яка – драматичною релігією в повному розумінні слова є юдеохристиянська релігія» [262, с. 16–17].

Отець Ю. Тішнер закінчує «Філософію драми» реконструюванням шляху теодрами як *шляху спасіння* людини, як «шляху завжди відновлюваної вірності Благу, Яке закликає». На початку теодрами – *Поклик*, що викликає мою суб'єктність і втілюється в мені в моєму *свідомстві*, який, завдяки моєму вільному вибору, «проходить ситуацію випробування. [...] Так крок за кроком, у злетах і падіннях, народжується вірність», яка «відкриває шлях до спасіння». Людина, що вільно обирає закликаюче Благо, «стає щасливою. Чим краще обирає Благо, тим сильніше її життя. Якщо ж людина постійно слідує Благу, вона підноситься до чогось такого, що перебуває поза часом. І здається їй, що Саме Вічно Живе Серце її до себе притягує. Людина привернула свою крихку долю під дах Блага, Яке її благословило». Таким чином, «у самому початку драми виникає питання: хто ти? У завершенні драми вимальовуються дві протиставлені одна одній можливості: стати або проклятим, або святим. Драма людини розігрується навколо цих двох можливостей. Що це таке? Ми не знаємо. Незнання, однак, не заважає нам жити в цих умовах, мислити їх категоріями, оцінювати ними інших і себе. І якщо раптом вони зникнуть із нашого погляду і слуху, ми опинимося на сцені світу безпорадними, як слова, які забули, що є правила граматики, котрі роблять їх мовою» [262, с. 212–213].

Отже, отець Ю. Тішнер послідовно провів драматизацію філософського мислення ХХ століття, по-перше, розташувавши основні течії думки в драматичному просторі, що розкривається у зустрічі з Іншим. А по-друге, зв'язавши драму людини з теодрамою, яка проростає з теоестетики. Для опису самого цього проростання знадобилася п'ятитомна «Теодрама. Богословська драматична теорія» Г. У. фон Бальтазара.

Богослов'я драми: драматизація і богослов'я спілкування. Коли Г. У. фон Бальтазар опублікував в 1969 році останній том теоестетики «Богослов'я: Новий завіт», він зіткнувся з головним запереченням до своєї естетичної пропозиції семитомника для богослов'я: «його критики коментували його так, що це була квієтистська праця, яка приймає Христового учня як пасивного спостерігача Христа, редукованого до ікони» [466, с. 3]. Поки зріли заперечення, Г. У. фон Бальтазар готував розгорнуту в п'яти томах пропозицію «Теодрами. Богословської драматичної теорії», присвячену розумінню дієвості епіфанії і дієвості породжуваного цією дією суб'єкта як свідка, а також їх грою в «театрі світу».

Якщо теоестетика у «виробництві присутності» підкреслює *присутність* та її ефекти, то теодрама підкреслює шляху її *виробництва* в світ і зі світу, становлячи два нерозривно пов'язаних аспекти. Перший том, «Пролегомени» [382], Г. У. фон Бальтазар починає зі зв'язку цих аспектів: теоестетика «описує сприйняття феномену Божественного одкровення (у відрізняючому його “сяйві слави”), що зустрічається нам у світі. Але за першою зустріччю неодмінно повинна слідувати розмова, суперечка й згода, якщо, звісно, ми не маємо наміру мовчки розійтися, не привітавшись» [382, с. 15]. У «Теодрамі» «мова йде про те, щоб дозволити зустрінутому говорити своєю мовою чи краще – дозволити, щоб він запровадив нас у свою драматику. Божественне одкровення – це не предмет для споглядання, але його дія в світі і на світ, на яке світ може відповісти тільки дією, і таким чином “зрозуміти”. І тільки з цієї драматики відкривається належний підхід до останньої частини, яка повинна осмислити спосіб даності такої дії в поняттях і виразах» [382, с.

15]. Пропонуючи формальну схему співвідношення частин своєї богословської пропозиції: «Тео – Фанія = Естетика; Тео – практика = Драматична теорія; Тео – логія = Логіка», – Г. У. фон Бальтазар вказує, що в такій архітектоніці співвідношення частин визначається необхідністю подолання *статичності* естетичних і логічних суджень та розкриття *динаміки* події Одкровення. Без динамізму теодрами з її діючими одкровенням та свідченням теоестетика зі своїми формами, символами, образами й метафорами і теологіка з поняттями, виразами і судженнями виявляються жертвами раціоналізуючого богослов'я. Крім того, «в теодраматичній мові йде про благо. Божественний образ дій – це скоєне благо, примирення світу в Христі з Собою (2 Кор. 5:19) в любовній ініціативі чистого дарування. Добро не міститься в центрі ні споглядання, ні висловлювання; перше може бути прекрасним, друге може бути істинним – благим може бути тільки вчинок, в якому здійснюється дія дарування: від особистої свободи дарувальника до особистої екзистенції обдаровуваного» [382, с. 18].

Якщо подія одкровення виводить нас із повсякденної ситуації, то динаміка Божої дії як блага запроваджує нас у культурно-історичну ситуацію в якості свідків: «досконале благо не вбачається в чистій естетиці, не доводиться і не демонструється в чистій логіці. Воно відбувається виключно на світовій сцені – а нею для кожного живого є сучасність – і визначається в драмі світової історії, що розгортається» [382, с. 19]. Тут важливо порівняти ставлення до слова у Г. У. фон Бальтазара з філософією буденної мови Д. Л. Остіна, що дозволить побачити теодраму як аналіз дієвої сторони слова, в якому виражають себе і одкровення – епіфанія Дару, і подяка – хвала, що відповідає та розпізнає цей дар. Для Г. У. фон Бальтазара «дія не розповідається, але з'єднується зі словами; не викладаються жодні пояснення – дія сама перекладає і викладає себе в слові» [382, с. 17]. Для Д. Л. Остіна також розмова про мову є передусім розмовою про *дії*, а не про *значення*. Його «перш за все цікавить не те, як мова влаштована, тобто в чому полягає суть мимесису між мовою і реальністю, але що він *робить*» [209, с. 8]. Сам Д. Л.

Остін пише про це так: «окрім широко і різнобічно дослідженого в минулому питання про те, що висловлювання *означає*, виникає інше, а саме, питання про те, в чому полягає *сила (force)* висловлювання. [...] Крім колишньої доктрини про значення, нам потрібна нова доктрина, яка описує всі можливі типи сил, якими володіють висловлювання, до вироблення якої передбачуваний нами список виразних перформативних дієслів буде вельми корисною підосновою» [209, с. 280]. За ним і його запропонованою розробкою відмінності *дескриптивного* і *перформативного* аспектів мови та виділенням у мовному акті *локутивного*, *іллокутивного* і *перлокутивного* аспектів пішов Д. Серль у розробці теорії мовленнєвих актів, важливість якої для богослов'я починає поступово відкриватися [81; 485]. Але «континентальний мислитель» Г. У. фон Бальтазар, далекий від англо-американської лінгвістичної філософії, проробляє аналогічну роботу з переосмислення перформативного аспекту висловлювання в теодрамі.

Якщо, запропонувавши Теоестетику після «Істини світу», Бальтазар зробив богословський поворот до відкладеної і забутої епіфанічної сторони Одкровення як до начала мислення, то в Теодрамі він пропонує те, що ніхто не робив в історії християнського мислення, а саме: використовує абсолютну метафору *світу як театру* для того, щоб використовувати театральну теорію для опису *драми спасіння*.

Замість традиційної конфліктної моделі відношення християнства і театру, на тлі якої лише окремі богословські голоси привертали увагу до театального мистецтва, Бальтазар використовує театральну теорію і практику «в промислових масштабах» [466, с. ix] для того, щоб застосувати драматизацію до богословського мислення та описати дієвість і одкровення, і спілкування, і мислення: «Театр раз за разом позбавляє нас від спонування і звички розуміти екзистенцію як щось замкнуте, звернене саме на себе. Він привчає очікувати, що сенс міститься на більш високому і серйозному рівні. І водночас відганяє розчаровану думка, що цей більш високий рівень швидше за все не драматичний, а статичний і безподієвий, і тим самим звідти, зверху і

ззовні, робить відносним те, що відбувається» [382, с. 20]. У першому томі, «Пролегомени», опублікованому в 1973 році, вчений здійснює роботу розташування різних богословських течій у драматичному просторі мислення, подібну до тієї, що виконав о. Ю. Тішнер із драматизацією філософських течій, прояснюючи таким чином пролегомени богослов'я драми. Він виділяє дев'ять таких течій, за їх ключовими концептами: богослов'я «події» Р. Бультмана і К. Барта, гегельянське і Гайдеггеріанське богослов'я «історії» і думку К. Ранера, «ортопраксію», викликану скандалом Ф. Ніцше, богослов'я «діалогу», «політичну теологію», «футуризм» богослов'я надії, «функцію» структуралістського богослов'я, богослов'я «ролі» в соціологічному і психологічному контекстах, богослов'я «свободи і зла», що враховують фрейдизм і марксизм.

Розібравши всі заперечення проти драматизації мислення і проаналізувавши історичні відносини Церкви і театру, Г. У. фон Бальтазар співвідносить всі ці дев'ять тенденцій із драматичними ресурсами представлення людського життя на «сцені світу»: античним театром зі святом мимесису, метафізикою ролі й етикою сцени, ранньохристиянським театром мучеництва в римському цирку і театром бароко з його божественною машинерією, що ставить під питання драму ролі, модерністським театром від романтиків до Л.Піранделло, Б. Брехта та Е.Іонеско. В результаті цього зіставлення він виявляє три фігури драматичної креативності: драматурга, режисера й актора з їх взаємною відповідальністю; три елементи драматичної реалізації: уявлення, аудиторію і горизонт; а також три прояви кінцівки, пов'язані з темпоральністю, ситуативністю і смертністю життя. У центрі теодрами він виявляє антропологію *ролі*, яка, згідно з коментарем Е. Гуер'єро: «більше не накинуте на безбарвне “я” випадкове вбрання, яке в будь-який момент можна змінити на якесь інше. Тепер вона – незмінне “я”, місія, довірена Богом Своєму співтоваришеві з драматичної дії. Це лише якесь передбачення, суть і конкретні деталі якого можуть бути з'ясовані лише в світлі христології» [95, с. 246]. Так, Г. У. фон Бальтазар відштовхується від

євангельської критики ролі як *маски* і *лицемірства*, щоб пройти шлях від ролі як *відчуження* до ролі як *покликання* і *місії*, відкриваючи шлях для євхаристійної антропології свідцтва, що виводить фігуру свідка з євхаристійної суб'єктивації.

Цікаво, що переосмисленню антропології *ролі* відповідає переосмислення антропології *гри*, що починається з критики протиставлення ігрового і серйозного у Й. Хейзінги [329] і переходить до богослов'я гри у Х. Ранера [227]. Драматична гра вільна від постмодерністської апології гри і близька до інтуїції гри у Б. Л. Пастернака та у теоретика театру С. Д. Кржижановського. У вірші «Гамлет» Пастернак зближує роль із покликанням у Божій драмі: «Я люблю твой замысел упрямый / И играть согласен эту роль. / Но сейчас идет другая драма, / И на этот раз меня уволь» [210, с. 614]. У «Вакханалії» гра актора зближується з самою Божою драмою: «Сколько надо отваги, / Чтоб играть на века, / Как играют овраги, / Как играет река, / Как играют алмазы, / как играет вино, / Как играть без отказа иногда суждено...» [210, с. 616]. У «Філософемі про театр» С. Д. Кржижановський наслідує пастернаківські образи гри і знаходить у них гру антропологічних аспектів у фігурі актора, який виконує роль: «Бачачи весняний розлив річки, що виходить зі своїх берегів, ми говоримо: річка грає. Милуючись дорогоцінним каменем, що сипле букетом променів, відзначаємо: хороша гра. Спостерігаючи дитину, яка бавиться з лялькою (яку вона уявляє собі дитиною, сама, відповідно до цього, виростаючи у дорослого), – повторюємо те ж слово: гра. Кожного разу смисли слова, звуково незмінного, змінюються, “грають”. Лише в застосуванні до актора вони з'єднуються в одне: актор грає і як річка, якій мало берегів, і як камінь, який ламає у свої грані єдиний промінь, множачи і ускладнюючи його, і як дитя, яке передбачає в іграх свою зрілість. [...] Бути актором – значить вміти передчувати» [157, с. 88]. Гра в теоестетиці – епіфанія переломленого в камені променю, гра в теодрамі – гра дитини, що шукає розділеності, гра в теології – гра річки зі стихією з-гідності, що відкривається.

У другому томі, «*Dramatis personae: людина в Бозі*» [383], Г. У. фон Бальтазар в якості основної проблеми вводить питання про співвідношення кінцевої людської і нескінченної Божої свобод. Для нього важливо, що дійову особу драми не можна зарахувати до драми, тому неможливий нейтральний глядач: «людина в божественній драмі вигнана зі свого місця глядача і виведена на сцену» [383, с. 9], що відповідає передумові євхаристійної антропології про *спілкування до особистості*.

Досліджуючи сотвореність кінцевої свободи свободою нескінченною та описуючи парадокси кінченості свободи через міжособистісні відносини, він вказує, що якщо в Старому Завіті «нескінченна свобода Бога проявляє себе як вірність Бога Самому Собі, Своїй обітниці й клятві» [95, с. 248], то у Христі вона розкривається як любов і дарування Себе, причому «Ісус Христос, у своїй драматичній ролі, яка спрямовує всі виміри світу й історії, стає нормою для кожної реальної і можливої драми в персональній та громадській сферах» [383, с. 83].

Виводячи на сцену Божої драми від неба до землі все різноманіття способів осмислення людини і розвиваючи драматичну антропологію і герменевтику, Г. У. фон Бальтазар зазначає, що «з християнської точки зору, список персонажів все ще не повний. Все ще ми не говорили про найважливішого актора, “Посередника між Богом і людиною”. І він не з'являвся за його власними причинами: тому що він виразно принцип світової історії й творіння в їхній повноті, який означає, що всі інші персонажі, які залежать від цього принципу (тобто, від Нього), повинні бути дані разом із Ним. Із богословської перспективи, ми можемо сказати, що антропологія могла б і повинна бути витлумачена як функція Христології» [383, с. 428].

У третьому томі, «*Dramatis personae: особистості у Христі*» [384], він здійснює це перетлумачення драматичної антропології в контексті Христології, також виявляючи всіх персонажів Божої драми: Богородицю, Церкву, ангелів і демонів, народи, – він розглядає в антропологічній перспективі обрання для посланництва, покликання і місії. Персонажі

Христологічної теодрами розподілені у Г. У. фон Бальтазара відповідно до трьох виділених раніше драматичних тріад: «драматурга – режисера – актора» і «уявлення – аудиторії – горизонту». Показуючи взаємовідношення цих тріад у тринітарній перспективі, він завершує свій христологічний том такою теодраматичною констатацією: «перша тріада, наповнюючись внутрішнім сьайвом, відкриває внутрішнє домобудівництво Трійці; друга є просто шляхом, на якому ця Трійця, керуючи і оформляючи світову драму, вбирає її в себе» [384, с. 535]. Із цих тріад впливають людські ролі *сина, друга і дитини*.

Четвертий том, що має назву «Дія» [385], коментатор Е. Гуер'єро резюмує наступним чином: «"Бог є любов" – і ніщо інше. Всі можливі атрибути Бога беруть своє начало у любові. У ній вся сила, навіть якщо для того, щоб перемогти мирську силу, вона стає безсилою. У ній вся мудрість, навіть якщо для того, щоб засоромити світську мудрість, вона веде себе як дурість. У ній панування над буттям, навіть якщо для того, щоб панувати над ним, вона виявиться відсутньою. [...] і любов досягає своєї вершини, коли в Святу Суботу Син у солідарності з людьми всіх часів дозволяє Собі зійти в царство смерті й прийняти на Себе всю нелюбов богопротивного гріха. [...] "Ні" тварі міститься в "так", яке сказав у Духові Син Отцеві» [95, с. 255].

У центрі сотеріології «Дії» – Таємниця Святої Суботи, яка становить серце бальтазарівського богословського всесвіту. Її він намагався виразити у своєму ранньому творі «Серце світу» [47], про неї написана «Пасхальна таємниця. Богослов'я трьох днів» [48], їй присвячена вся «Теодрама». Саме з неї розгортається п'ятий, тринітарний том, «Останній акт» [386], після антропологічного, христологічного і сотеріологічного томів, в якому історія світу як причетності Трійці описана в заключних словах наступним чином: «Що отримує Бог від світу? Додатковий дар, даний Синові Отцем, але так само і дар, який зробив Син Отцеві, і Духом обом. Це дар, тому що, через певні дії кожної з трьох Особистостей, світ набуває свою частину в божественному обміні життя; в результаті світ здатний взяти божественні речі, отримані від

Бога, разом із даром тварного буття, і повернути їх Богу як божественний дар» [386, с. 521].

Отже, закінчення «Теодрами» відповідає її початку, в якому все її неосяжне і нюансоване богословствування ще було згорнуте в питанні про народження людського свідоцтва з Божого дії і з вдячності, що пізнає його в своїй екзистенції: «Вимога до екзистенції пред'явити себе драматично – це, водночас, і основне положення християнства. Тим самим заздалегідь відкидається багато: безплідна віра, яка відмежувалася від любові й надії, перетворилася в раціональну систему істин і більше не перевіряється життям. *Зараз* потрібно запитувати і діяти; адже може бути і *занадто пізно*. [...] І благочестиве й самовіддане повторення “Господи! Господи!”, і сакраментальне “їсти і пити перед обличчям Його” без виконання волі небесного Отця марні. Більш того: навіть простому проголошенню Євангелія в слові, як воно дано, не довірятимуть, якщо той, хто читає, не перетворює свою екзистенцію в драматичне свідоцтво» [382, с. 22].

Отже, теодрама породжує євхаристійну антропологію свідоцтва, яка повинна сама розвиватися драматично, тобто виходячи з викликів сучасної культури присутності. Саме в цій культурі свідок приходить як протагоніст і стає фігурою, яка трансформує подяку перед впізнаною присутністю в свідоцтво-дію, що звернене до інших і формує саму цю культуру.

5.2 Свідок та оповідач: теодрама і євхаристійна антропологія свідоцтва

Свідоцтво та повернення оповідача в культуру присутності.

Останні два століття фігура *свідка* в філософії і культурі була маргінальною: її виганяли, вдаючись до філософських практик підозри, які вже в ХХ столітті заміняли її фігурою модерністського автора з його освітянським самостоянням і само-вираженням, а також фігурою постмодерністського інтерпретатора, що прийшов йому на зміну. Але в культурі присутності ця

фігура стає центральною, яка визначає і авторство як свідчення, і читання як розділене свідчення.

З метою осмислення такого повернення свідка як протагоніста культури, необхідно придивитися до відповідності труднощів розуміння свідочтва поза *філософією підозри* і труднощів проблеми *визнання*. П. Рікер розпочинає свою останню роботу «Шлях визнання», присвячену нарису теорії визнання, з почуття замішання: «відомо, що не існує теорії визнання, гідної цієї назви, в тому вигляді, в якому існують одна або безліч теорій пізнання» [235, с. 7]. Але при цьому в європейській філософській традиції існує послідовне використання цього поняття в трьох контекстах, через які й рухається П. Рікер, підкоряючись словниковій динаміці, «яка визначає розгляд спочатку визнання – ідентифікації, потім переходу від ідентифікації чогось загалом до самовизнання сущих, які характеризуються через їх самість, і далі – від самовизнання до взаємного визнання, аж до заключної рівності між визнанням і вдячністю, яке визнається у французькій мові, як мало в якій іншій» [235, с. 8]. Перший контекст – проблема визнання – впізнавання речі, обумовлюється пізнавальною процедурою ідентифікації, пам'яті й судження, яку здійснює активний суб'єкт. Другий – проблема самовизнання суб'єктом своєї ідентичності й відповідальності за досвід, слова і дії. Третій – проблема пасивної вдячності за визнання суб'єкта іншими й встановлення взаємного визнання. Мета, яку ставить перед собою П. Рікер, «складається з переорієнтації – в граматичному плані – дієслова «"визнавати" від його вживання в активному стані до вживання в пасивному стані: я активно визнаю щось, людей, самого себе – я прошу, щоб мене визнали інші» [Там само]. Але якщо розглянути ці три контексти визнання в євхаристійній антропології, то можна помітити, що їх зв'язність задається динамікою розгортання євхаристійної антропології від *впізнавання* події Іншого в теоестетиці через *свідчення* іншим про цю подію в теодрамі до узгодження свідчень через *судження* в теології. Вдячність, яка визначає відповідальність суб'єкта як відповідь на подію Іншого, що породжує її, ототожнюється з *вдячністю* за

зустріч, яка викликала моє самовизнання в спілкуванні і у власному визнанні. Ця вдячність, звернена до іншого, визнаваного в своїй інакшості, породжує *визнання як свідоцтво*, а узгодження в судженні вимагає *визнання як роботи ідентифікації*.

Так, свідоцтво як мовленнєвий акт, перформатив теодрами відбувається з подяки-вдячності й має євхаристійне джерело. Така євхаристійна динаміка визнання протилежна гегелівській боротьбі за визнання, що породжує історію, і ця відмінність, що пов'язана з фігурою Іншого, була описана у другому розділі нашого дисертаційного дослідження.

Фігура свідка як протагоніста культури присутності разом із фігурою *оповідача*, котру описав Вальтер Беньямін, знову повертається в центр літературної теорії, антропології та богослов'я – не як така, що відійшла, але змаргіналізована фігурами модерністського автора і постмодерністського інтерпретатора, які її витіснили. Свідок містить у собі всі риси оповідача, які виділив В. Беньямін у праці «Оповідач», що містить філософський портрет цієї фігури й аналіз її місця і значення в європейській культурі. Вона була опублікована в 1936 році та написана як вступ до зібрання творів Миколи Лєскова. Написана на прохання редактора Фріца Ліба, вона зовсім не була лише вступом до праці великого сучасника Ф. М. Достоевського.

У листі згаданому редакторові В. Беньямін писав: «Оскільки у мене зовсім немає бажання зануритися в міркування з приводу історії російської літератури, я, скориставшись Лєсковим як приводом, витягну з конюшні старого коника і спробую виторгувати замовнику мої постійні роздуми про протиставлення романіста й оповідача та про мою перевагу останньому» [57, с.475]. Це есе не тільки містило нарис теорії розповіді й антропології оповідача, а й було прощанням із ними. Прощанням гірким, однак аргументованим. Беньямінівський портрет оповідача виявляється ключем до сучасної культури присутності, прогноз же про його відхід – не здійснився.

В. Беньямін починає свій аналіз з опису антропологічної ситуації, далекої, на перший погляд, від насущної і грізної проблематики європейської

культури між двома світовими війнами. Ця ситуація визначається тим, що повсякденний досвід «говорить нам, що мистецтво оповіді сходить нанівець. Ми все рідше зустрічаємося з людьми, які в змозі щось толком озповідати. Замішання все частіше опановує компанією, якщо раптом хтось попросить кого-небудь розповісти історію. Все виглядає так, немов у нас відняли успадкований дар, який здавався невідчужуваним, найнадійнішим із надійних, – дар обмінюватися життєвим досвідом» [57, с.384].

У 1971 році, через тридцять п'ять років після «Оповідача», Г.Г.Гадамер написав есе «Нездатність до розмови», в якому задався питанням, близьким беньямінівському діагнозу: «Що ж – мистецтво розмови зникає? Хіба не спостерігаємо ми в житті суспільства в нашу епоху поступову монологізацію людської поведінки?» [90, с. 82]. Констатуючи «деградацію нашої здатності вести розмову» в ХХ столітті, він побачив її причини й у винаході телефону, оскільки «будь-який телефонний дзвінок відзначений жорстокістю втручання в чуже життя, навіть якщо твій співрозмовник запевняє тебе в тому, що радий дзвінку» [90, с.84], і в витісненні телетайпом обміну листами, а, екстраполюючи, звів кризу розмови до того, що «спільна мова міжлюдського спілкування все більше розпадається мірою того, як ми вживаємося в монологічну ситуацію наукової цивілізації, звикаючи до анонімної техніки інформації, у владу якої ми всі віддані» [90, с. 91]. Г. Г. Гадамер розкриває надзвичайну важливість розмови: «бути здатним до розмови, тобто чути іншого, – в цьому [...] полягає піднесення людини до справжньої гуманності» [Там само], поза розмовою неможливі ні освіта, ні переговори, і, більш того, «розмова здатна преображати людину», оскільки «розмова не тому стала розмовою, що ми дізналися щось нове, – ні, з нами сталося щось таке, з чим ми не зустрічалися ще у власному досвіді життя» [90, с. 87]. Для нього очевидна небезпека руйнування розмови, і якщо її об'єктивною причиною він вважає техніцистський монолізм, то суб'єктивна причина цієї кризи в тому, що «"нездатність до розмови", мабуть, це скоріше докір іншому, який не бажає слідувати ходу твоїх думок, ніж реальний недолік цього іншого» [90, с. 92].

Хоча така суб'єктивна причина стала одним з імпульсів до появи філософії Іншого, але все ж залишається незрозумілим, чому таке небажання чути Іншого дало про себе знати настільки систематично і руйнівню саме в ХХ столітті? Г. Г. Гадамер відступає перед цим питанням, В. Беньямін із нього розпочинає. На його думку, причина зникнення людей, здатних підтримати розмову і за будь-яких обставинах розповісти цікаву історію, «очевидна: акції досвіду сильно впали в ціні» [57, с. 384]. Для того, щоб розповідь існувала, необхідний авторитет особистого досвіду для слухача. Ми розпитуємо і слухаємо, бо вважаємо особистий досвід іншого надзвичайно важливим для свого життя. Таке падіння цінності особистого досвіду – прямий результат Першої світової війни: «Хіба ми не помітили, що, коли закінчилася війна, люди прийшли з фронту зацікавленими? Повернулися, ставши не багатшими, а біднішими досвідом, доступним переказу?» [Там само]. Замість розповіді – подвійне оніміння, що пояснюється окремими жахливими наслідками війни. По-перше, війна як катастрофічний розрив у житті покоління, що означає знецінення досвіду, що передував розриву: «Покоління людей, що добиралися в школу на кінці, раптом виявилось під відкритим небом на просторах повністю зміненого ландшафту, де колишніми залишилися одні тільки хмари, а під ними – в силовому полі руйнівних потоків і вибухів – мізерне і слабе людське тіло» [57, с. 385]. По-друге, сам військовий досвід виявився хибним, оскільки для розуміння війни виявився затребуваним статистичний, соціологічний, економічний, історичний і ще якийсь анонімний аналіз, «але тільки не досвід, що передається з вуст в уста. Адже ніколи раніше жодний досвід не поставав настільки явною брехнею, як досвід стратегів в умовах окіпної війни, економічний досвід в умовах інфляції, тілесний досвід у боях із застосуванням важкої військової техніки, моральний досвід у вчинках сильних світу цього» [57, с. 384]. В. Беньямін пише це в 1936 році, коли Європа стояла перед повторенням того ж самого оніміння.

Джорджо Агамбен, аналізуючи літературу Голокосту, констатує, що серед людей, які повернулися з таборів, були поширені дві реакції: «Були

ув'язнені, які вважали за краще потім мовчати. Але були й такі, для кого єдиною причиною жити було бажання, щоб у них не загинув свідок» [11, с.179]. Першу реакцію й описує В. Беньямін, вважаючи, що вона остаточно виводить розповідь із літератури й культури. Але друга, набагато менш поширена, стає визначальною для сучасного повернення оповідача через фігуру свідка, який вижив, і подолання німоти. Про джерело другої із перелічених реакції Д.Агамбен пише ось так: «Одна із спонукальних причин вижити в концтаборі – можливість стати свідком» [11, с. 179]. Важливий і його коментар, що веде з правової площини в антропологічний вимір: «У латинській мові свідка позначають двома словами. Одне, “testis”, якого сягає наше італійське “testimone”, “свідок”, у джерелі своєму означає третю сторону (“terstis”), арбітра на суді або в суперечці. Інше, “superstes”, відносять до того, хто пережив якусь подію, прожив її від початку до кінця і може тому про неї свідчити» [Там само]. Проте для В. Беньяміна важливо щось інше, а саме: катастрофа ХХ століття поставила під питання можливість розгортання власного життя, яка б виходило з довірливої розмови про особистий досвід іншої людини. Він вважає, що непоправно зруйнувалася спільнота оповідачів, і з'ясовує причини цього.

В «Оповідачі» він намагається показати, що оповідання почало зникати не вчора, що Перша світова війна – це сильна *фінальна* подія, а вся історія Нового часу – це історія поступового витіснення оповідання *романом* [57, с.388]. Тому В. Беньямін, для того щоб повною мірою розкрити антропологію оповідача й охарактеризувати оповідання, проводить типологічне розрізнення оповідання і роману, знаходячи їх загальне джерело в епосі [57, с. 390, 403]. З цією метою теоретик розгортає цілий розлогий ряд опозицій:

1. Оповідання – від слухання, роман – від самотності. Вчений відзначає: «Оповідач черпає те, про що він розповідає, з досвіду – зі свого досвіду або з досвіду, про який він довідався від інших. І він у свою чергу робить його надбанням досвіду тих, хто є слухачем його історій. Романіст покинув цей світ» [57, с. 389]. Так само йде справа і зі слухачем, і з читачем: «той, хто

слухає історію, перебуває в *спільноті* оповідача [...] А ось читач роману самотній» [57, с. 406]. Оповідання – комунітарне, роман – продукт індивідуалізації, а також співвідноситься з книгою, яку читається в самоті.

2. Оповідання будується інтересом до *іншого*, його авторитет є авторитетом *далекого і чудесного*. Форма повідомлення, споріднена роману, – *інформація* про найближче і *своє*, що прагне до *правдоподібності* [57, с. 390–391]. Книга зближується з пресою. Дві типові фігури оповідача: осілий землероб і купець-мореплавець, що преображені в ремісничій майстерні в осілого майстра і мандрівного підмайстра. Теоретик акцентує: «Тут звістка здалеку, яку мандрівник, що побачив світ, приносив до рідного порогу, з'єднувалася зі звісткою з минулого, яка більш охоче довіряла себе осілій людині» [57, с. 385–386].

3. Оповідання розгортається навколо *подій*, уникаючи їх пояснень, які вихолощують аж до фактів: «Вже наполовину володіє мистецтвом оповідання той, хто здатний розповісти історію, утримуючись від пояснень» [57, с. 391]. Роман же виходить із *фактів*-новин, «нашпигованих поясненнями». І якщо «інформація має цінність лише в той момент, в який вона є новою» і «живе лише в цю *мить*», то оповідь «не прагне стримати себе. Вона зберігає свою силу до дії і через багато часу», викликаючи «в нас подив і роздуми» [57, с. 392–393].

4. Оповідання можливе лише в *спільноті* слухачів, яка зібрана видами ремісничої діяльності, пов'язаними з *нудьгою*, яку дослідник пояснює такою метафориною: «Нудьга – це чарівний птах, яка висиджує яйце досвіду». Її гнізда руйнуються, тому що «люди більше не тчуть і не прядуть, слухаючи історії». Дар слухати, пов'язаний зі здатністю слухача забути про себе, створює «мережу, в яку вловлюється дар розповідання» [57, с. 394]. Роман розквітає в індивідуалізованому суспільстві, в якому немає часу для нудьги. Неспішне оповідання вироджується в «short story» [57, с. 396].

5. Оповідання пов'язане з суспільством, в якому досвід смерті *публічний* і пронизує все життя. Саме ж «прожите людиною життя – матеріал, з якого

робляться історії, – передусім у вмираючого приймає форму, доступну передачі іншим». Значущість смерті кожної людини визначає авторитетність нею розказаного тим живим, «що обступили її смертне ложе», адже «смерть є виправданням усього, про що може повідомити оповідач. Він запозичив у смерті її авторитет» [57, с. 398]. Оповідання помирає в буржуазному суспільстві, що прагне «відгородити людей від необхідності споглядання помираючих» і витісняє саме вмирання в лікарні й санаторії «з поля уваги живих» [Там само]. *Приватизація смерті* в Новий час руйнує оповідання, але живить роман, який пишеться для того, хто не знає про свою смерть.

б. Сенс оповідання в *починанні*, яке визначається слуханням іншого оповідача. Оповідач завжди – не автор і не тлумач, а *свідок*. У романі ж смислопокладання здійснюється через його *кінець*. *Тлумач-інтерпретатор* приходить після кінця. Для пояснення цього В. Беньямін вибудовує міркування про те, що для розуміння «сенсу життя» дуже важливо знати, скільки років прожила та людина, про яку ми розповідаємо. І якщо вона прожила, наприклад, тридцять п'ять років, то тоді кожен день життя цієї людини буде днем життя, прожитим тридцятип'ятирічною людиною. Якби та ж сама людина прожила сімдесят, то перші її дні ми б оцінювали зовсім по-іншому – як дні сімдесятирічної людини.

Проблема власного життя для індивідуума Нового часу полягає в тому, що він не може зрозуміти сенс сьогоденного дня, тому не знає, скільки проживе. Якби він точно знав, що це життя дев'яностолітньої людини, то тоді б це був один день, якщо б це було життя сорокарічної людини, то – зовсім інший. Однак, оскільки ми цього ніколи не знаємо, то виявляється, що, згідно В. Беньяміна, виникає романна форма, завдяки якій ми можемо пережити життя іншої людини, героя роману, що закінчується і вимірюється якимось фіксованим проміжком: «ця чужа доля завдяки полум'ю, що її поглинає, повідомляє нам якесь тепло, яке нам ніколи не видобути з нашої власної долі. Те, що тягне читача до роману, – це надія зігріти своє пронизане холодом життя, зігріти смертю, про яку він читає» [57, с. 407–408].

Приватизацію смерті В. Беньямін пов'язує з тим, що у роману завжди є *кінець*, або кінець героя, або буквальный кінець книги. Ще й тому роман істотно пов'язаний із книгою. Публічність смерті, пов'язана з оповіданням, задає зворотну структуру запитування. Якщо романи ми читаємо, щоб дістатися до кінця, мотивовані питанням «чим все це закінчилося?», то оповідання задається, за взірцем Шехерезади, можливістю питання «А що було далі?».

7. Оповідання і роман по-різному пов'язані з джералами історіографії. Для В. Беньяміна історична наука є «точкою зняття творчих відмінностей всіх форм епіки», співвідносячись із ними так, як «біле світло співвідноситься з кольорами спектру» [57, с. 400]. І якщо оповідання пов'язане з *історичними хронікерами і літописцями*, які описують події, уникаючи їх пояснення, які на небі, то роман співвідноситься з істориками, які прагнуть доказово *пояснити* події [Там само].

8. Пам'ять романіста пов'язана «з *вічністю*, на противагу *короткій пам'яті* оповідача» [57, с. 403], яка визначається інтересом слухача до оповідача, «що пов'язано з прагненням запам'ятати те, що розповідається», для того, щоб «переповісти оповідання іншим» [57, с. 402]. І «чим більше забуває про себе слухач, тим глибше закарбовується в ньому почуте» [57, с. 394]. Якщо пам'ять є головним епічним даром, і тому Мнемозина є музою епічної поезії, то в романі й оповіданні це музаїчне начало постає в різних формах. В оповіданні воно виступає як *спогад*, що служить «основою мережі, яку врешті-решт утворюють всі історії, переплітаючись одна з одною» [57, с. 403]. У романі воно виступає як *пригадування* романіста, що утримує єдність історії, яка випала з епічної мережі.

9. Оповідання є «ремісничої формою повідомлення», зануреною в життя того, хто розповідає. Бо ж, висловлюючись образно, «сліди оповідача відчутні в оповіді так само, як видно слід руки гончара на глиняній чашці» [57, с. 394–395]. Якщо в романі *голос* самостійний, то в оповіданні світ розкривається як багатоголосся, що шукає згод, одніє з яких є згода душі, ока

і руки оповідача як поєднання його *образу, голосу і жесту*. Завдання оповідача, кажучи мовою ремісника, полягає «в тому, щоб обробляти сирий матеріал *досвіду* – чужого і свого – ґрунтовним, корисним і унікальним чином» [57, с. 416–417].

10. Якщо романіст виходить із *достовірності* індивідуального досвіду, то оповідач відкриває драбину колективного досвіду, «для якого навіть найглибший шок досвіду індивідуального, тобто смерть, не є перепорою і перешкодою» [57, с. 409]. Ця драбина йде «в прірву неживого» [57, с. 412], але зводиться до свідoctва *праведників* і тримається *авторитетом благоговіння*, загубленим у романі [57, с. 411]. В. Беньямін відзначав таким піднесеним стилем: «Оповідач вступає в сонм вчителів і мудреців [...] Оповідач – це та фігура, в якій праведник зустрічається з самим собою» [57, с. 417–418].

Отже, всі виділені й коротко представлені характеристики оповідання і роману слугують у В. Беньяміна для аргументації однієї сильної тези: європейська культура відмовилася, з одного боку, від ремесла для буржуазного виробництва, а з іншого боку, зіткнулася з Катастрофою ХХ століття, коли особистий досвід перестає бути значущим для передачі іншому і не допомагає впоратися з досвідом катастрофічного масштабу. Саме тому оповідач йде. Що ж приходить йому на заміну?

На це вище поставлене питання побічно відповідає Ж.-Ф. Ліотар, коли в 1979 році в «Стані постмодерну» розрізняє традиційні оповідання, аналіз яких близький до беньямінівського, і великі оповідання, що слугували модерністській легітимації знання і науки. Модерн, згідно Ж.-Ф. Ліотара, проводить легітимацію знання і науки через великі оповідання двох типів: спекулятивне оповідання про діалектику Духа і оповідання про звільнення. Суб'єкт цих оповідань завжди самотній, чи то «народ» або «Дух», в ньому зливаються позиції оповідача, слухача і референта, і саме це відрізняє модерністські великі оповідання від традиційних оповідань, що відтіснялися модерном: «представники нової легітимації за посередництвом “народу” є [...] активними руйнівниками традиційних народних знань, що відтепер

сприймаються як позиція меншини або потенційного сепаратизму, засуджена перебувати в обскурантизмі» [167, с.77].

Модерн руйнує культуру традиційних оповідань, наративна форма яких протиставляється понятійній мові науки, але для легітимації самої науки вибудовує свої великі наративи. У В. Беньяміна цьому відповідає відношення оповідання і роману. Великі оповідання модерну, витіснивши оповідача, стали легітимізуючими ідеологічними оповідями, заснованими на самопроектуванні Духа. Після Другої світової війни їх руйнування, в свою чергу, визначає стан постмодерну, в якому «велике оповідання втратило свою правдоподібність, незалежно від способу уніфікації, який йому призначався: спекулятивне оповідання або оповідання про звільнення» [167, с. 92].

Для Ж.-Ф. Ліотара, що шукає шляхи нової легітимації науки в стані постмодерну, очевидно, що «звернення до великих оповідань виключено; і ми не можемо вдаватися ні до діалектики Духа, ні до емансипації людства як виправдання постмодерністського наукового дискурсу. Проте [...] “маленьке оповідання” залишається зразковою формою для творчої і, перш за все, – наукової уяви» [167, с. 144]. Цікаво, що тільки в примітках у нього виникає тема повернення беньямінівського оповідання як нової можливості легітимації. Прагнучи «йти до ідеї і практики справедливості, яка не була б прив'язана до консенсусу» [167, с. 157], що спирається на автономію співрозмовників як фрагмент емансипаційного оповідання [167, с. 96], і звертаючись до політики, «в якій будуть однаково поважатися прагнення до справедливості і прагнення до невідомого» [167, с. 158], Ж.-Ф. Ліотар пропонує продумати *паралогію* як *форму повернення оповідання* в легітимізуючий дискурс, якому властиві відкрита систематика, локальність, антиметод, перформативність тощо [167, с. 144].

Після вигнання оповідача затверджуються великі оповідання модерну з їх волею до утопії, але їм на зміну приходить постмодерністська іронія, розквітаюча в ситуації, коли «ностальгія за втраченим оповіданням і та була втрачена більшістю людей» [167, с. 100]. Постмодерн висуває в якості суб'єкта

культури фігуру тлумача, яка визначається іронією внутрішньої свободи, але не здатна легітимізувати нове знання. Тлумачеві на зміну повертається оповідач, який реалізує ліотарівську паралогію через *свідчення*. І ця відмінність свідка від тлумача дуже важлива для розуміння постаті оповідача. Оповідач завжди свідок. Тлумачем він є в другу чергу, і, як правило, тлумачення – це провал оповідання. Оповідач не зайнятий тлумаченням тієї історії, яку він розповідає.

В. Беньямін наводить гарний приклад, коли Геродот розповів історію про взятого в полон єгипетського царя Псамменіта, перед яким перси, прагнучи його принизити, провели дочку і сина – і він не плакав. Потім провели слугу – і цар заплакав. Геродот на цьому закінчує, але історію підхоплює Монтень і дає інтерпретацію того, зрозуміло, не єдину, чому ж заплакав цар. Цар може заплакати через десятки причин. Кожен може придумати свої хоча б дві причини. В. Беньямін підкреслює, що якість оповідання залежить саме від того, що Геродот не сказав нам, чому саме заплакав цар, – і історія досі залишається дивовижною і новою. Тому для оповідача тлумачення – це помилка, послаблення оповіді [57, с. 393], а кожне нове покоління через цю історію дізнається щось у своєму житті.

Нескладно помітити подібність опису суб'єкта естетичного переживання Г. У. Гумбрехтом в культурі присутності та слухача оповіді В. Беньяміном, але з нього залишається незрозумілим, як цей слухач перетворюється в оповідача. Отож, оповідач, даючи свідчення про досвід присутності, залежить від виділених форм присутності, зокрема: насильства, виклику піднесеного і заклику прекрасного, – і відповідні їм форми культури й мови дозволяють повернутися до беньямінівського питання про зв'язок оповідання з історіографією і розглянути повернення оповідання в контексті післявоєнної історіографії.

Слідуючи за Р. Ф. Анкерсмітом, можна виділити три форми філософії історії: епістемологічну філософію історії, наративістську філософію історії [16; 17] і філософію піднесеного історичного досвіду [18].

Епістемологічна філософія історії є модерністською, дескриптивною і критичною філософією. Вона виділяє в якості одиниці дослідження *висловлювання* про історичний *факт* і прагне відповісти на питання про *істинність* цих висловлювань [17, с. 83–84]. Звідси зрозуміла її близькість до аналітичної традиції. *Наративістська філософія історії* є постмодерністською, інтерпретативною та лінгвістичною філософією. Вона виділяє в якості дослідницької одиниці *нарратив*, який не розпадається на окремі висловлювання, прагне, не виходячи поза межі мови історика [17, с. 84], виділити можливі типи інтерпретацій і стурбована їх *проліферацією* [17, с. 129].

Від історичного нарративу неможливо відокремити самого історика, і тому питання про істинність інтерпретації виноситься за дужки. Наративістський підхід пов'язаний із лінгвістичним поворотом в історіографії, і, окрім робіт самого Р. Ф. Анкерсмита, який виступив в 80-і роки його апологетом [16], слід назвати фундаментальне дослідження П.Рікера «Час і розповідь» [232; 233; 473] і «Метаісторію» Х. Уайта [264].

Третій підхід, що описується в Р. Ф. Анкерсмита як *філософія піднесеного історичного досвіду*, позначився в 90-і роки і пов'язаний із поворотом в історичній теорії від мови до *досвіду*, «від всеосяжних систем значення до значення, обмеженого конкретними *ситуаціями й подіями*» [18, с. 19].

Близькою до гумбрехтівської аналітики виявляється констатація Р.Ф.Анкерсмита: «"Теорія" і значення вже не йдуть пліч-о-пліч; в досвіді значення знайшло собі нового і більш вірного супутника» [18, с. 20]. З постструктуралістського світу, «де "мова говорить людиною", де суб'єкт, або автор, в кращому випадку – тільки атрибути мови», ми переносимося в парадигму, в якій «повторне відкриття досвіду – це повторне відкриття суб'єкта» [18, с. 21]. Після лінгвістичного повороту ми здійснюємо антропологічний поворот. У центрі такої філософії історії виявляється не історичний нарратив, а оповідач із його усними історіями (*oral history*). В

англійській мові *history* і *story* – різні речі, в українській же мові – історія як заняття історика й історія як заняття оповідача зближуються, і таке зближення виявляється змістовним у третій парадигмі та намічає повернення оповідача як нового хронікера й літописця в сучасну подієву історіографію.

Повернення оповідача в богослов'я спілкування, в центрі якого досвід епіфанії Іншого та євхаристії, втілених у мові гімну, породжує увагу до мови, похідної від гімну. Якщо гімн є слово, покликане епіфанією Краси, то з нього походить слово, що прагне розділити цей досвід з іншими, і якщо таким словом в культурі є оповідь, то в Церкві – це проповідь.

Спочатку проповідь як свідокство є прямим і першим плодом гімну. Проповідь як жанр, який виводить гімн із Церкви у світ, є формою дискурсивної практики, яка найбільш цікава для євхаристійної герменевтики. Зв'язок проповіді й оповіді як форм свідокства різноманітний, але варто зауважити, що для М. С. Лєскова було очевидно, що авторитет оповіді тримається на праведниках, живе свідчення яких і становить тканину церковного переказу, що знаходить своє втілення саме в оповіданні. Свідок повертається в культуру присутності в трьох іпостасях: гімнографа, проповідника й оповідача.

Святість, свідокство і проповідь: митрополит Антоній Сурозький.

Свідок повертається після катастроф ХХ століття з пам'яттю про те, що давня форма свідокства – мучеництво – залишила свій слід у слові «мученик-*martyr*», що означає «свідок». У культурі присутності важливо, що сенс існування мученика полягає не стільки в стражданні, скільки в свідокстві. Собор тисяч святих мучеників, які стали свідками того, що «сили пекельні» не здолають Церкву, є тим свідченням Божої присутності, яке покликане визначати ставлення Церкви мучеників до постатеїстичної культури.

Митрополит Антоній Сурозький закликав у рік святкування тисячоліття Хрещення Русі не просто прославляти собор святих, але і бути уважними до сенсу прославлення як витоку сучасного свідокства: «якщо ми тільки хвалимо святих і не наслідуємо їх, вони не можуть прийняти цю

похвалу, тому що такою похвалою повинно бути наше життя, а не слово, або вірніше – слово, яке звучить, гримить зсередини життя, гідного Спасителя Христа, Який так нас полюбив, що Своє життя і смерть нам віддав» [28, с.354–355].

Свідоцтво, як слово, народжене «зсередини життя», може бути описано через звернення до гомілетичної практики самого митрополита Антонія. Всі його *проповіді* викликані не тільки Божим словом, почутим на Євхаристії, але й *подією* тієї єдиної зустрічі в храмі на богослужінні, яка, будучи пов'язаною з цим словом, розкривалася в своїй євангельській глибині. Приступаючи до проповіді, митрополит Антоній завжди виходив із того, що «все Євангеліє – суцільна зустріч [...] Кожне євангельське слово сказане комусь, кожна подія євангельська – це зустріч Христа з якоюсь людською потребою, зі скорботою, з радістю, з горем, із хворобою, з гріхом» [28, с. 97–98]. Тому «ми всі повинні з трепетом стояти і думати: Христос говорить – і в чиюсь душу входить життя ... хтось спасається ... у когось горе вщуає ... у когось сльози течуть ... у когось раптом розламалося кам'яне серце ... у когось раптом надія зблинула, віра розгорілася...» [28, с. 98]. Саме євангельське слово – не тільки слово про Бога, але й Божа дія, перформатив у конкретній ситуації. Кожне богослужіння – така єдина зустріч з Христом, але митрополит Антоній показував, що така не тільки зустріч у храмі, але будь-яка зустріч людей, бажана і небажана, несе в собі глибину євангельського ликування. Те, що кожна зустріч несе в своїй глибині життєдайну радість, неочевидно і є завданням проповіді – свідоцтва, слова, на які здатні *святі*, ті, через чий лик у зустрічі ми пізнаємо Славу Божу: «ніхто не може відректися від усього на землі, якщо не побачить в очах або на обличчі хоч однієї людини сяйво вічного життя», «не тільки природну дружбу, любов, але любов Божу, співчуття Господнє, сяючі в їхньому погляді» [28, с. 329–330]. Дивлячись на лик святих, ми бачимо своє покликання, але ж, що бачать святі, дивлячись на нас? Святий, згідно переконання владики Антонія, – це той, хто, «віддаючи себе Богові безроздільно», «від Нього, від Бога нашого, навчився любити такою любов'ю, яка могла преображати життя і людей навколо нього».

А така «любов починається тоді, коли нам дано бачити людей так, як їх бачить Господь: одних бачити в їхній славі і великій духовній красі, і ликувати за них, і дякувати Богові за це бачення; а інших бачити в їхньому мороці, похмурих, поранених гріхом, знівечених злом – і цих полюбити співчутливою, жалісливою, лагідною любов'ю» [28, с. 164–165]. Святість, яку ми зустріли в *спільноті святих*, – завжди заклик стати *свідками*. Але «ми покликані бути полум'ям – і ми не горимо, а часто дим виходить від нас, ніби ми тільки сирі дрова, які тільки-тільки зайнялися, але не загорілися» [28, с. 277–278]. Не світло, а дим, який свідчить про вогонь, – такий образ християнина в світі як свідка. Проте що означає його необхідне свідоцтво? Воно ніколи не буває нейтральним повідомленням про *факти*, про *знання*, не пов'язані з причетністю присутності, але завжди є оповіддю про *подію* та *особисте впізнавання*. Проповідуючи про воскресіння в травні 1968 року, митрополит Антоній звертається до свідченням Марії Магдалини, яка біля гробу Господнього була двічі. Перший раз вона побачила, що гріб порожній і, дізнавшись про Воскресіння Господнє, виявилася в горі серед цієї Слави, бо Христос воскрес, але вона розлучена з ним і розлука остаточна. Вона знає про Воскресіння, але плаче. Другий раз вона приходить до гробу в сльозах, викликаних горем *особистої* розлуки, і залишається невтішною, незважаючи на слова ангела і самого Христа, прийнятого за садівника, до тих пір, поки Господь не покликав її: «Маріє!». Митрополит Антоній каже: «І це слово, це ім'я, яке ніхто на світі не може для кожного з нас вимовити так, як єдиний, кого ми любимо більше всіх, єдина, кого ми любимо більше всіх, – це слово доноситься до її серця, відгукується воно в її серці» [28, с. 32–33]. Чуючи власне ім'я, Марія *впізнає* воскреслого Христа і стає першим свідком Воскресіння, тому що «зуміла серцем почути те, що очі не можуть показати». Свідоцтво Марії, як відзначає митрополит Антоній, – «одне з найбільш торжествуючих свідоцтв про Воскресіння Господнє, які пробиваються через морок, через темряву, пробиваються через горе, пробиваються через все, при одній тільки умові: що серцем ми вміємо слухати і зуміємо почути, що воскрес

Господь. Тому що і тепер Він нас кличе ім'ям: Маріє!» [28, с. 34]. В такому розумінні кличної природи імені, що визначає нашу причетність Тому, хто кличе нас у стосунки, митрополит Антоній близький із Ж.-Л.Маріоном в його концепції власної назви в феноменології дару. Свідки – завжди «ликуючі свідки того, що любов перемагає все, що любов загорілася в наших серцях, що вона просвітила наші уми таким розумінням життя і людей та взаємних стосунків, яких немає ні у кого іншого» [28, с. 278]. І справа не в словах, а свідoctво – не в правильному розумінні, але в правильній дії. З одного боку, «все життя наше повинно стати знаком, свідченням нашої подяки Господу за Його любов» [28, с. 314], але, з іншого боку, виконати цю дію-свідoctво виявляється вкрай важким, і праця ця пов'язана не тільки з бур'яном пристрастей і страхів. Для митрополита Антонія в Божому слові є не тільки відповідь на людські бажання, але і *вимогливий заклик*: «Боже слово – не просто слово, Боже слово не відповідає нашим щоденним мріям і бажанням. Бог нас кличе бути великими, бути чистими, бути святими, бути гідними тієї любові, яку Господь хрестом проявив до нас» [28, с. 315]. Саме цей заклик ми часто не приймаємо, бо не впізнаємо події і ближніх, які його приносять, або приймаємо цей заклик за виклик, від якого необхідно захиститися. Митрополит Антоній каже: «коли замість ангела, замість святого, замість того, щоб Самому прийти, Христос посилає нам ближнього нашого, причому такого, якого ми не поважаємо, не любимо, і який нас випробовує [...], ми забуваємо свої почуття, своє покаяння і кажемо: Геть від мене! [...] і проходимо повз і тієї нагоди, і тієї людини, яку нам послав Господь, щоб нас зцілити» [28, с. 197–198]. Поділяючи обставини й зустрічі на важливі і неважливі, глибокі й поверхневі, підпорядковуючи їх своїй, людській мірі, ми проходимо повз зустрічі з Божим закликом, йдемо від свідoctва. Щоб виконати свідoctво, необхідно прийняти *реалістичну* передумову: «перше, чому ми повинні навчитися, це приймати все наше життя: всі його обставини, всіх людей, які до нього увійшли – іноді так болісно – прийняти, а не

відкинути» [28, с. 196]. Реалістична вимога до свідoctва звертає до прояснення його антропологічних умов.

Антропологія свідoctва в контексті теодрами визначається питанням про те, як можливо таке свідoctво? По-перше, воно євхаристичне в своєму джерелі: «Все життя наше повинно бути просто дією вдячності, всі ми повинні робити, щоб порадувати Господа – із вдячності, з подиву про Його любов» [28, с. 339–340]. Джерелом же самої вдячності є *радість Воскресіння*: «Будемо радіти! З глибини радості можна жити; з вдячності можна творити, можна вирости в міру любові Христової, і життя своє віддати для Бога і для ближнього» [28, с. 341].

По-друге, умовою є здатність прийняти Божу безмірність всупереч людській мірі, а сама ця здатність пов'язана з можливістю стати *дітьми Божими*: «Людині це неможливо, але Бог сам дає Свою благодать без міри, дає нам її потоком. Ми самі приймаємо її тільки мірою і невеликою мірою тому, що не розкриваємося її дії; серце наше вузьке, і тому вміщається в нього мало любові, мало життя Божого, але це залежить від нас» [28, с. 125]. Здатність вміщати Божу безмірність пов'язана не з активністю, а з *пасивністю* – відкритістю, яка «не в лякливості, не в боягузстві, не в ліні, не в зневірі», а в рішучості так віддати себе Богу, «як дитина віддає себе в обійми матері» [28, с. 369].

По-третє, така глибока *пасивність* призводить до того, що «сила Божа в нас здійсниться, не мудрістю наших слів, не силою наших дій, а відкритістю нашої благодаті Божої, яка буде вилитися через нас на все і всіх навколо нас» [28, с. 369]. Така пасивність-неміч свідка для митрополита Антонія є стоянням в Бозі, що корениться у вищій радості, а саме радості того, що «нам дано бути Христовими і теж нести, хоч краєчком плеча, хрест Спасителя» [28, с. 363]. Про це стояння митрополит Антоній говорив так: «Ми повинні чекати мить, коли і нам скаже Господь: Іди! – і тоді треба йти. Не до коханих, не до щастя, не до радості, а туди, де Бога немає, туди, де радості немає, туди, де світла немає, де правди немає; туди, куди, можливо, Богу досі не було доступу, і куди

Він увійде з нами, з нами, тому що ми – діти Живого Бога, живі члени Христового Тіла, місцеперебування Святого Духа» [28, с. 230].

Таким чином, свідоцтво – не в словах, а в присутності, однак проповідь – завжди слово. Слово проповіді не може бути лише описом фактів, але, засвідчуючи про події, прилучає слухачів до подій і збирає їх у спільноту. Слово проповіді є мовленнєвою дією, перформативом. Для митрополита Антонія дієвість збираючого слова є вирішальною властивістю свідоцтва, про яке недостатньо говорити, але потрібно виявляти-здійснювати в кожній проповіді.

Прикладом такого зазначеного перформативу є проповідь, виголошена в Ризі, в червні 1971 року. У ній митрополит Антоній хоче пояснити *об'єднуючу здатність зустрічі* й розповідає історію тридцятирічної жінки Наталії, яка в роки війни постукала в будинок переслідуваної Зої, яка змушена була переховуватися разом зі своїми двома дітьми, Андрієм і Тетяною. Наталія попередила їх про смертельну небезпеку арешту, попросила втікати і пообіцяла, що залишиться в будинку замість Зої і назветься її ім'ям. Богослов так це описує: «І Зоя пішла, і залишилася Наталія. Не можна уявити того, що відбувалося в цю ніч; почуттів людських, передсмертного боріння не можна вигадати. Але можна заглянути в Євангеліє і поставити собі питання, що відбувалося в Наталії, коли вона, за образом Христа Спасителя, свою душу віддавала за іншу людину, своє життя віддавала, щоб хтось інший врятувався» [28, с. 142].

Митрополит Антоній проводить перед нами картини Гетсиманського боріння Христа, Який помирав не своєю смертю, а нашою, сплячих апостолів; смертного і зрадницького страху Петра, який відмовився від Христа і заплакав під його поглядом; Іоанна Хрестителя, який, очікуючи страти, завагався перед лицем смерті і відправив своїх учнів до Христа за запевненнями. Богослов у своїй проповіді робить висновок, що ця велика і простий розповідь «про те, як велика російська душа зуміла полюбити і вирости в міру свого Учителя-Христа» не закінчилася, тому що сам він зустрів Зою і свого однолітка Андрія,

його сестру Тетяну, які постаралися прожити своє життя так, як прожила б його Наталія. І він чує, як Наталя «нібито на землі померла: але пам'яттю, духом, силою, натхненням вона живе тепер потроєним життям, в трьох людях, які намагаються прожити так, щоб її смерть була живим насінням, що впало в землю, а не погібеллю того, на що надіявся Господь» [28, с. 147].

І розповідь про Наталію ніколи не закінчується, поки в когось народжується відповідь на заклик свідка: «І ось, коли буде навколо вас темно, коли буде страшно, коли буде здаватися, що крихкість наша людська, церковна, християнська така, що не встояти їй – згадуйте Наталію. Вона своєю крихкістю перемогла сили пекла, перемогла неміч людську, зросла в міру Христа і дала нове (вірю – вічне) життя не тільки трьом людям, але можливо, і вам, якщо моє слово запало в вашу душу; і мені – тому що я не міг без сліз слухати цю розповідь; і багатьом, багатьом, багатьом. А тепер предстоїть вона, тендітна дівчинка, молячись перед Богом незламно сильною молитвою. Дай нам Господь це насіння життя прийняти і зростити та принести плід» [28, с. 147–148].

Християни покликані стати «ловцями людей», але для цього недостатньо самотньої подорожі, а необхідні *сіті свідочств*, в вузлах яких – події зустрічей, а між ними – розповіді, схожі до історії про Наталю, що занурюють у побожне мовчання і роблять нас причасниками *цивілізації дружби*, яка вкорінена в *епіфанії Краси* і свідчить про неї *спільноті святих*. Так, рятівними мережами, що витягують людину з задушливої стихії анонімної влади, виявляються сіті, сплетені нашими свідченнями про святість, а спільнота свідків збирається як спільнота друзів, що розповідають про те, що животворить, таким чином свідочтво збирає свідків у спільноту, відкриту всьому світові.

5.3 Теодрама і євхаристійна антропологія літератури: Данте як свідок культури присутності

Слідуючи за аналізом В. Беньяміна, що з'єднує філологію і культурну антропологію в описі відносин оповідання і роману в європейській літературі і пропонує придивитися до постаті оповідача, яка трансформує антропологію літератури, необхідно зробити наступний крок: після впізнавання в оповідачеві свідка увійти за ним у контекст антропології літератури з ключем драматизації, застосованим до відносин автора, тексту і читача.

В якості провідника для такого входження цікаво обрати Данте, прагматичний горизонт якого близький теодрамі з її установкою на аналіз участі мовленнєвої дії в людській долі. Він сам у листі «До Кан Гранде делла Скала» описував прагматику своєї «Комедії» як рід «моральної дії»: «ціле задумане не заради споглядання, а заради дії», а мета самої дії полягає в тому, щоб «вирвати тих, які живуть у цьому житті, зі стану біди і привести до стану щастя» [15, с. 389].

Сьогодні, коли пошуки шляхів подолання війни і необхідність у милосерді оголені і становлять осердя сучасної культури (наприклад, з ініціативи Папи Франциска у Католицькій церкві було проведено позачерговий Ювілейний рік милосердя з 8 грудня 2015 року до 20 листопада 2016 року, про що було оголошено буллою «*Misericordiae vultus*» («Обличчя милосердя»)), необхідно задати питання про те, чи можливо від літератури чекати відповіді на таку потребу й такі пошуки, чи можлива сучасна література з дантівською прагматикою, і, нарешті, чи мислима така антропологія літератури, в якій досліджується літературна дія в контексті преображення людини епіфанією милосердя?

В третій кантиці «Комедії» завдання такої антропології виражене терциною, в якій Данте використовує прекрасний неологізм *TRASUMANAR*, який на російську мову М. Л. Лозинський переклав як ПРЧЕЛОВЕЧЕНЬЕ: «Прчеловеченье вместить в слова / Нельзя; пример мой близок по приметам, / Но самый опыт – милость божества» (Рай, 1:70–73). У перекладі Є. Дроб'язко

українською мовою перекладено лексемою ОНАДЛЮДИНЕННЯ: «Цього онадлюдинення в слова / Не вкласти. Приклад цей доступний зорям, / А сутність явить благодать жива». Спочатку необхідно зіставити горизонти Данте і сучасної антропології літератури, придивившись до їх богословських передумов. Таку роботу з виявлення богословських передумов сучасної літературної теорії виконав Кевін Ванхузер, представник руху «Радикальної ортодоксії», який виявив богословські основи розуміння тексту і показав, що в історії літературної теорії ХХ століття зміна дослідницьких акцентів від уваги до авторського смислу через утвердження незалежності тексту як від автора, так і від читача, до визнання читання як практики звільнення визначалася розвитком цілого комплексу теологуменів. Він, зокрема, констатував: «криза літератури щодо смислу тексту пов'язана з більш широкою філософською кризою реалізму, раціональності й правоти і що ця криза, виражена словом “постмодернізм”, в свою чергу має виразно богословський характер» [81, с. 676]. Історію літературної теорії він описав як низку смертей-скасувань: Автора, Тексту і Читача, коли ні деконструюючі «скасовувачі», ні прагматичні «користувачі» не приймають ні реалізм авторського задуму, ні раціоналізм адекватного тлумачення, ні етичність читання, що прагне не нав'язувати тексту власні смисли.

Постмодерністська критика як апофеоз цієї історії пропонує ідолоборство проти жорстокості і примусу влади в ім'я Іншого, але К.Ванхузер справедливо підкреслює: «нам доводиться відкинути постмодерністське твердження про те, що підозра – критичний момент – вичерпує моральність тлумачення. При тому, що абсолютне знання насправді може пригнічувати інше, я стверджую, що постмодерністський скептицизм неадекватний для задоволення потреб іншого» [81, с. 280]. Він прагне показати, що більш адекватною теоретичною позицією, уважною до присутності Іншого в тексті, є не постмодерністська апофатика, але комунікативна теорія, яка народжується з тринітарного богослов'я і виходить із того, що «Бог

спілкується з людиною (“На початку було Слово”) і що людина, створена за образом Бога, в свою чергу виступає комунікативним діячем» [81, с. 283–284].

Тоді, відповідно, будь-яка розмова про спілкування будується за образом троїчного одкровення, а саме: «Триєдиний Бог – комунікативний агент (Отець і автор), комунікативна дія (Слово й текст) і комунікативний результат (Дух і сила сприйняття)» [81, с. 284]. Тема авторства розвивається через богослов'я творіння, тема текстуальності – через богослов'я втілення, а тема читача – через богослов'я освячення.

К. Ванхузера надихає реалістична передумова Д. Стайнера про те, що відношення людини з будь-яким текстом народжується з бажання зустрічі з «реальною присутністю» через знакове опосередкування: «Будь-яке логічно послідовне пояснення здатності людського мовлення передавати почуття мовця і сенс, який він вкладає в свої слова, в кінцевому результаті ґрунтується на вірі в існування Бога» [479, с. 3].

На основі такої окресленої тринітарної герменевтики він розвиває сильну теоретичну пропозицію, яка походить із трьох передумов:

1) *воскресіння Автора як свідка*, який здійснює комунікативну дію, що запрошує не у в'язницю його задуму і не в *гру*, але в *спілкування*, що породжує *спільнотність*, яка долає простір і час [81, с. 288–289];

2) *набуття Тексту* через раціональність послуху як визнання втіленого в ньому *свідоцтва* «про щось, відмінне від самого тексту або його автора» [81, с. 410];

3) *преображення Читача* через визнання етики *відповідального читання*, що відкриває позицію не *користувача* або *критика*, але *учасника, вдячного і гостинного послідовника*, який перевіряє авторську обіцянку через слідування – *застосування* в своєму актуальному досвіді [81, с. 542–557].

К. Ванхузер стверджує, що така тринітарна герменевтика необхідна не тільки при читанні Біблії, але і для оголення-виявлення богословського контексту антропології літератури як такої: «за дебатами про природу інтерпретації стоять конфліктуючі уявлення про те, що означає насправді –

бути людиною» [81, с. 205]. Людина, що здійснює діяння через текст, щоб розділити своє свідoctво про зустріч із преображаючою присутністю Іншого, розділити зі спільнотою, яка втілює її свідoctво через слідування і преображення, людина, яка зустрічає літературу в горизонті *онадлюдинення* – справжній суб'єкт і літературної теорії К. Ванхузера, і антропологічної прагматики Данте.

Така зустріч горизонтів сучасної та середньовічної літературних теорій не випадкова і пояснюється в контексті теоретичної пропозиції Г.У.Гумбрехта, яке полягає в тому, «щоб твердо виступити проти схильності сучасної культури залишати і навіть забувати будь-яку можливість ставлення до світу, заснованого на присутності [...], проти звички систематично відволікатися від присутності, проти нероздільно центрального положення, яке займає тлумачення в академічних дисциплінах, іменованих у нас “гуманітарні науки і мистецтва”» [98, с. 11–12], і для цього «помислити й освоїти таку концептуальну територію, яку можна було б назвати “негерменевтичною”» [98, с. 98]. На відміну від К. Ванхузера, він не зупиняється на пропозиції нової герменевтики, але саму герменевтику мислить через відношення з «виробництвом присутності», включаючи різні тілесні практики (поїдання, пиття, насильства, торкання-проникнення тощо).

Середньовічну культуру Г. У. Гумбрехт розглядає як приклад реалізації культури присутності, тому зближення антропологічних позицій Данте і К. Ванхузера в перспективі його пропозиції не випадкове. Більш того, літературна практика Данте набуває не тільки значимості історичного прикладу, але і відкриває можливість слідування за Данте як за провідником для перевірки теоретичних пропозицій К. Ванхузера і Г. У. Гумбрехта.

Третім найважливішим теоретиком літератури, який зумів перетворити свої філологічні заняття в «фундаментальну антропологію» з насиченим богословським контекстом, є Рене Жирар, французький філолог і американський антрополог. Його християнська антропологічна програма, присвячена дослідженню зв'язку релігії та насильства на основі міметичного

механізму в культурі, не тільки виросла з вивчення історії європейської літератури, а й містила пропозицію з міметичної антропології літератури.

Основний схематизм *інтердивідуальної* антропології Р. Жирара, що протиставляє себе індивідуалістичній установці, будується на двоїстій та вирішальній ролі здатності до наслідування у формуванні людської культури. З одного боку, *міметичне бажання* лежить в основі навчання й учнівства через *мімесис слідування*, з іншого, воно породжує *мімесис присвоєння*, з якого *походить міметичне суперництво*, а наступний з нього спалах насильства долається через *жертвоприношення як установче насильство*. Р.Жирар стверджує, що «в суперництві через об'єкт, у мімесисі присвоєння» укладено «єдиний і виключний принцип», виходячи з якого «можна намітити цілісну теорію людської культури» [131, с. 21].

Турботою про запобігання і подолання спалахів насильства вчений пояснює настільки різні культурні феномени, як заборони міметичного (*табу*); *обряди* з їх хореографічними фігурами; *релігію*, яка, на переконання Р. Жирара, «є не що інше, як це неймовірне зусилля зі збереження миру» [131, с. 37]; генезис таких інститутів, як *монархія*, *приручення тварин* і *ритуальне полювання*, *похоронні практики*, *ігри* та багато іншого, включаючи сам процес *гомінізації* з формуванням символічного як такого. У центрі такої широкої антропологічної програми – вихідна умова: «якщо особина бачить, що її співродич тягне руку до якогось предмету, у неї виникає бажання робити те ж саме» [131, с. 9], і впливаюче з нього завдання людської культури «запобігати конфліктам, які неминучі, коли кілька рук однаково жадібно тягнуться до одного і того ж предмету» [131, с. 10].

Цікаво, що своє дослідження ролі мимесису в культурі Р. Жирар почав у філологічних працях «Обман романтизму і правда роману» (1961) та «Достоевський: від подвійності до єдності» (1963) [129], щоб пізніше розвинути в послідовну антропологію мимесису в працях «Насильство і священне» (1972) [126], «Козел відпущення» [130] та «Речі, приховані від створення світу» (1978) [131], і тільки після цього розгорнути в антропологію

літератури в «Театрі заздрості» (1991) [132], присвяченому творчості Вільяма Шекспіра. Його єдина робота, присвячена читанню Данте – «Від “Божественної комедії” до соціології роману» – була опублікована в 1976 році в збірнику статей з історії європейської літератури «Критика з підпілля» [128]. У ній показано, як працює антропологічний принцип мімесису в дискусії щодо місця Данте в генезі європейської літератури. Він звертається до п'ятої пісні «Пекла», щоб аргументувати тезу про народження роману через подолання романтичної позиції, що він вже раніше виклав у першій праці «Обман романтизму і правда роману» та розгорнув у дослідженнях творчості Достоевського.

Історія Паоло і Франчески слугує для демонстрації «обману романтизму», який, з одного боку, прославив Данте, а, з іншого – вчитав його в традицію, конфліктує з власне дантівською антропологією: «Молоді люди кидають виклик божественним і людським законам, і, здається, їх пристрасть торжествує навіть у вічності. Що значить для них пекло, якщо вони там *разом?*» [128, с. 171]. Р. Жирар описує романтичну позицію як втілення індивідуалізму, який виражається в палкому коханні, спонтанному й автономному у відношенні до Бога й людей. Там, де для романтичного прочитання – перемога, для самої «Божественної комедії» – катастрофа, тому що «Пекло для Данте – реальність» [Там само]. Більш того, для Данте важлива і причина цієї катастрофи, яку описала Франческа, – спільне читання роману про Ланселота: «Романтичний та індивідуалістичний читач не усвідомлює ту роль, яку відіграє наслідування книзі, тому що він теж вірить в абсолютну пристрасть», але сам Данте «підкреслює, що саме *чиєсь* слово – письмове або усне – завжди викликає бажання. Роман займає в долі Франчески місце Слова в четвертому Євангелії. Слово людини стає словом диявола, якщо воно узурпує в наших душах місце, яке відведене Слову божественному» [128, с. 172].

Справедливо підкреслюючи сліпоту романтичних коментарів, які ігнорують згубне посередництво книги і перетворюють Данте в автора

«нового лицарського роману», Р. Жирар показує, що роман народжується з подолання цієї сліпоти, а в Данте бачить того, хто усвідомлює пекельну небезпеку міметичного навіювання і «викриває посередництво». Феноменологія роману, за Р. Жираром, включає в себе *звернення* героя, «що представляє собою відмову від опосередкованого бажання – тобто смерть романтичного Я і воскресіння в істині роману» [128, с. 175], а топологічно таке звернення, таке «існування в світі, сходження по спіралі постають *сходженням у Пекло*, тобто необхідним етапом на шляху до остаточного одкровення. Рух по низхідній у кінцевому підсумку перетворюється в рух по висхідній, не стаючи при цьому поверненням назад. Очевидно, що така структура “Божественної комедії”» [128, с. 176].

Таку ж романну форму Р. Жирар знаходить і в «Сповіді» блаженного Августина і робить висновок, важливий для його антропології літератури: «Визнати зв'язки, що об'єднують роздуми Отців Церкви з найбільш передовими елементами сучасного мислення, – значить, можливо, на більш глибокому рівні, ніж раніше, поставити проблему єдності західного мислення» [128, с. 179].

Однак, вважаємо за необхідне відзначити, що у своїй полеміці з романтичною позицією Р. Жирар залишається в просторі прочитання «Божественної комедії», сформованому самою романтичною традицією, читаючи лише «Пекло» й ніколи не звертаючись до «Чистилища» і «Раю».

На нашу думку, потрібно зробити ще один крок і досліджувати те збагачення антропології літератури, яке привносить Данте, якщо ми прочитуємо «Комедію», виходячи саме з перспективи «Раю» і тим самим долаючи романтичну оптику. Прикладом такого роду читання є дослідницька, перекладацька і коментаторська робота О. О. Седакової, яка виходить із такого завдання: «Чому Перша Кантика, “Пекло”, протягом століть на всіх мовах більше читається, більше подобається, більше обговорюється, більше впливає на інших поетів, пояснити неважко. Так само зрозуміло, на жаль, чому дві інші, “Чистилище” і “Рай”, залишаються, по суті, непрочитаними і представляються

читачеві більш “блідими”, “схоластичними” й “абстрактними”. Найприкріше інше: і саме це “Пекло”, відірване від свого центру і задуму, читається перекручено. Як зауважив Поль Клодель, дантівське “Пекло” починається в “Раю”» [246, с. 315]. Проте якщо “Пекло” починається в “Раю”, то сам “Рай” починається в “Чистилище”: «всупереч поширеному непорозумінню, Чистилище не представляє собою “середньої зони” між пекельним засудженням і блаженством раю. Дантівське загроб’я не троїчне [...], в істотному сенсі воно ділиться на дві частини: загибель – і порятунок, або смерть – і життя» [242, с. 22].

Випереджаючи свій переклад першої пісні «Чистилища» та її коментар, О. О. Седакова представляє людський шлях у другому кантику наступним чином: «У Чистилищі відбувається звільнення від гріхів, “розплутування їх вузлів”, розплата за них, зцілення від ран гріха, змивання бруду гріхів, випростовування від приниження, в яке втягує гріх. Приниження – постійний мотив мук Чистилища; але це не приниження, яке накладено на душі ззовні якоюсь караючою силою: це наочне приниження людської гідності в собі, яке вчиняє грішник». Більш того, «вся ця негативна робота – не мета Чистилища. Це тільки початкове і необхідне, *sine qua non*, умова спасіння. Саме ж спасіння полягає в тому, щоб у душі воскресла або звільнилася інша воля, “воля до кращого порогу” (я переповідаю Данте), тобто бажання бути з Богом, і “бажання це приносило б радість”. Чистилище – простір важкого здобуття свободи і самовизначення» [249].

Іншим прикладом такого «райського» читання Данте є робота італійського педагога Ф. Нембріні «Данте, поет бажання», в якій пропонується нова педагогічна антропологія, що впливає з дантівської антропології літератури [204; 205; 206].

Кантика подолання насильства та очищення, милосердя і прощення є тією непрочитаною Р. Жираром частиною «Божественної комедії», в якій сам Данте «коментує» концепцію сучасного теоретика, але перш ніж приступити до цього коментаря, необхідно побачити масштаби того богословського зсуву,

який дозволяє перечитувати Данте з адекватної йому перспективи. Для цього звернемося до одного з перших досвідів такого «райського» перечитування Данте, який починається, відповідно, в «Чистилищі», а саме до монографії Г. У. фон Бальтазара, яка відкриває третій том фундаментальної семитомної «Слави Божої. Теологічної естетики» [377].

Згаданий том присвячений «віялу» з семи мирських стилів: Данте, святого Іоанна Хреста, Паскаля, Гамана, Соловйова, Хопкінса, Пегі, кожному з яких присвячена окрема «монографія». Аналіз місця Данте в європейській думці, який здійснив Г. У. фон Бальтазар, є настільки новаторським серед присвячених йому досліджень у ХХ столітті, що неодноразово перевидавався як окрема робота, що стоїть у першому ряді інтелектуальних шедеврів, які визначають сучасні прочитання італійського генія середньовіччя. Сам поділ на клерикальні і мирські стилі пов'язаний із проведеним розділенням по 1300 році, коли увага до відношення Одкровення і Краси перейшла від ченців і священників до мирян, після того як богослов'я втратило натхнення через перетворення в дисципліну церковної підготовки для священства. Початок цього переходу – саме в генії Данте.

У вступі до другого тому Г. У. фон Бальтазар так описує свій вибір: «Данте представляє болючий досвід колапсу чернечої і клерикальної теології до мирської теології: в центр платоністичного і схоластичного світогляду тепер поміщена – вперше в Християнській інтелектуальній історії – таємниця вічної любові між чоловіком і жінкою, егос уточнений агаре і піднесений через всі кола пекла і сфери світу до трону Бога» [377, с. 18]. Звісно, для Г. У. фон Бальтазара Данте уособлює небувалий синтез схоластичного і містичного, античного й християнського, сакральної політики та духовного францисканства, сердечної любові й метафізичного розуму, але в серці цього синтезу – новизна і відкритість майбутньому, а не підведення підсумків [377, с. 13].

Цю новизну Г. У. фон Бальтазар пов'язує зі словом *esperienza* – лексемою, яку часто використовував Данте і яка «вагається між його давнім

значенням “містичного досвіду Бога”, навіть ще більш давнім іринеанським значенням “досвіду благодаті через досвід у плоті” і третім, новим значенням – “досвідного дослідження реальності” – який звернений у сучасність» [377, с. 12]. Мирська теологія Данте «має справу з його власної особистісністю, з його власною долею, з його власним *egos*» у їхньому відношенні «з реальністю й умовами можливості автентичного християнського досвіду» [377, с. 24]. І в цьому досвіді Беатріче – не просто персональна реальність, на відміну від античних «принципів». Стосунки з нею представляють теоестетичну парадигму: Данте кожного разу перед думкою, словом чи ділом шукає «погляд коханої, щоб переконатися у своїй правоті. І цей поворот до любові [...] не означає для Данте, що він ніхто або раб, але, скоріше, що він воістину автономний і вільний» [377, с. 63–64].

Г. У. фон Бальтазар розбирає «Комедію» таким чином, що починає, з його точки зору, з центру – «Чистилища», в якому відбувається покаєнна зустріч з Беатріче в земному раю, що оголює теоестетичний підхід. Потім він присвячує четверту главу «Раю», розбір якого дозволяє йому опуститися в «Пекло».

Головний пункт бальтазарівської критики богослов'я Данте полягає в тому, що, з одного боку, середньовічний поет кинув світло вічності на земні справи і представив богословську версію досвідного людського шляху з його досвідами пекла, чистилища та раю, коли для досягнення нескінченної любові не потрібно заперечувати любов кінечну, а з іншого боку, Г. У. фон Бальтазар не бачить в «Пеклі» теми Хреста і кеносису, показуючи, як небезпечно недостатньо розвивається тема милості. Христологія начебто прихована Маріологією. Саме аналіз «Пекла» ставить питання про милосердя у Данте. Але закінчує Г. У. фон Бальтазар свій аналіз зверненням до фігури Вічної жіночності, перед якою Данте постає як «одружений мирянин з образом його вічної коханої в серці» [377, с. 104].

Данте не просто рухається до раю, дивлячись в очі Беатріче, звернені до Бога, а й сама кохана спускається навіть у Пекло в пошуках його спасіння,

залишаючи тему милосердя відкритою. Монографія закінчується терциною, котру обрав Г. У. фон Бальтазар, щоб зібрати разом всі лінії свого прочитання: «О владарко, моїх надій ти сила, / З якою, щоб мене порятувать, / Свої сліди у Пеклі ти лишила!» (Рай, 31:79–81).

Ось такий шлях читання Данте у Г. У. фон Бальтазара, розміщений у «Теоестетиці». Прикметно, що в «Теодрамі» Данте майже не згадується, хоча, як ми сподіваємося показати, саме для розуміння теодрами свідоцтво Данте про Божу милість особливо важливе для євхаристійної антропології та її теми подолання насильства.

Пам'ятаючи про бальтазарівську проблематизацію теми милості у Данте, приступимо до 13–15 пісень «Чистилища», які спеціально присвячені милості, що долає заздрість. Саме ці пісні можуть бути прочитані як дантівський коментар до міметичної антропології Р. Жирара. Отож, Вергілій описує *заздрість* як наслідок *мімесису присвоєння*: «Вас із достатком зв'язують бажання – / Чим більше вас, тим менше припаде, / І з заздрощів народяться зітхання. / Коли ж любов до вишніх сфер веде / Угору ваше почуття безкрає, / То в ваше серце гіркота не йде, – / Бо там чим більше кожен промовляє: / “Це спільне”, – тим багатший він стає, / Тим більше милосердя в нім палає» (Чист., 15:49–57).

Заздрість, за Вергілієм, народжується від усвідомлення того, що благо прекрасне, але його на всіх не вистачить, однак небесне благо звернute до людей протилежним чином: чим більше людей ним володіє, тим краще. Тому безглуздо змагатися і конфліктувати через небесне благо. Якщо народжується тривога через брак і обмеженості блага, то потрібно дивитися вгору. Проте Данте не розуміє Вергілія: «Та як же так: бо шмат дрібніший буде, / Якщо ділить його на всю юрму, / Аніж коли б стояло менше люду» (Чист., 15:61–63). Вергілій відповідає, покликаючись на Боговтілення: «Оте добро, безмежне й невимовне, / Яке в любов, у небеса стремить, - / Мов промінь, що на світло мчить чудовне. / Добра тим більшає, чим більш горить, / А милосердя ллється по потребі, / Отож чеснота виростає вмить. / Чим більше душ збирається у небі,

/ Тим більш любов єднає їх рої, / Що віддзеркалюють любов між себе» (Чист., 15:67–75). Відзначимо, що Вергілій не наполягає на інтелектуальному розумінні, але обіцяє досвідне відкриття цього у зустрічі з Беатріче і в слідуванні за нею.

Отже, пісня 15 виключно точно відтворює аксіоматику Р. Жирара: народження насильства відбувається зі страху, що існуючого блага не вистачить, і ми починаємо його привласнювати, *порівнювати* і заздрити, конфліктувати до двійництва і виходити з конфлікту через жертвопринесення, що приносить тимчасове перемир'я, а потім все знову повторюється.

Вважаємо, що доречно звернутися до судження Патріарха Константинопольського Афінагора в розмові з О. Клеманом про радикальність вимоги подолання заздрості, що народжується з порівняння: «те, що у Христа були друзі, те, що для Нього існували відмінності між людьми, не означає, що когось Він любив менше. Адже Він кожному надає перевагу. На цьому, мені здається, будується і глибинний принцип духовного життя людей – *не слід порівнювати*. Кожна людина невимірна. Хто може виміряти людину, крім любові, яка саме нічого не міряє? Людина непорівнювана. Христос не порівнює. Він безмірно любить кожного. Повчимося цьому, вирушаючи до людей» [150, с. 170].

Християнство звільняє нас від порівняння, але порівняння є роботою розуму. Подолання заздрості можливо через *нову раціональність*, коли розум не порівнює, а встановлює *відношення* з милістю Божою, долаючи тим самим насильство. Персонаж, що втілює заздрість у Данте, – Сапія з Сієни. Саме її ім'я вказує на «розумність», але про себе вона говорить: «Сама носила я ім'я Сапія, / Мене ж, Софії-мудрості на зло, / Про зло для ближніх тільки й гріла мрія» (Чист., 13:109–111). Заздрість, що породжує світ двійництва, відповідальна за ставлення до іншого, що нагадує «дитячі гойдалки, на яких виявляється вище або нижче то один, то інший серед тих, хто грається». Р.Жирар констатує, що в такому ставленні до людини, подібно до Сапії,

«важко не радіти тому, що засмучує суперника, не засмучуватися про те, що його радує» [131, с. 357–358].

Проте Данте не просто фіксує «жирарівську» динаміку заздрості, але допомагає зрозуміти, як подолати кризу насильства, через включення історії про очищення від заздрості в ширшу перспективу спільного шляху очищення, який проводить людину через сім кіл: гордині, заздрості, гніву, зневіри, скупості й марнотратства, обжерливості, хтивості. Причому перші три кола зцілюють любов до зла ближнього, останні – надмірну любов до вторинних благ, а між ними зцілюється зневіра як недостатня любов до блага.

Кола зв'язуються єдиним шляхом очищення: неможливо подолати наслідки заздрості, не впоравшись із гординею, але переможені гординя і заздрість стають умовою подолання гніву. У сімнадцятій пісні Вергілій описує всі стадії сходження, але звернемося до трьох перших кіл зцілення злобання, що проявляється як *гординя*: «Той сподівається ще вище сісти, / Як шани хтось позбудеться й жезла / І втратить владу й одяг урочистий», *заздрість*: «Той, щоб од нього слава не пішла, / Бо хтось до неї буцім став моститись, / Йому найгіршого бажає зла», *гнів*: «А той од кривд не знає, де подітись, / Ненавидить когось палким чуттям / І дихає жадобою помститись» (Чист., 17:115–123).

На кожному колі співається певна молитва: коло гордині – «Отче наш» (Чист., 11:1–24); коло заздрості – «Молись за нас!», звернена до Марії, Михаїлу, Петру і святим (Чист., 13:50–51); коло гніву – «Agnus Dei» (Чист., 16:16–19). При подоланні кожного кола звучить визначена заповідь блаженства: після кола гордині – «Beati / Paupers spiritu» (Чист., 12:109–110) («Блаженні вбогі духом, адже їхнє Царство Небесне» (Мт, 5:3)), після кола заздрості – «Beati / Misericordes!» (Чист., 15:37–38) («Блаженні милостиві, бо вони помилені будуть» (Мф, 5:7)), після кола гніву – «Beati, – чий же голос проголосив, – / Pacifici» (Чист., 17:68–69) («Блаженні миротворці, бо вони будуть названі синами Божими» (Мф, 5, 9)).

Гордия та індивідуалізм долаються через встановлення відносин з Отцем, з чого починається нова раціональність, а саме відношення народжується з *духовної убогості й вдячності*. На цьому колі згадується Благовіщення (Чист., 10:40–45). Заздрість долається через звернення до спільноти святих і відкриття *милості та щедрості*. Згадується Богородиця в Кані: «*Vinum non habent!*» (Чист., 13: 28–30), «Вина у них немає» (Ів, 2:3). Гнів долається через дарування миру Христового і *примирення- миротворчості*. Згадується Богородиця, що знайшла зниклого Христа-дитину: «І тут мене мов підхопило в висі, / Й здалося, ніби я побачив храм, / Куди учені натовпом зійшлися. / А жінка примовляла коло брам / По-материнськи ніжно: «Сину любий, / Чом стільки клопоту завдав ти нам? / Ми ж з батьком скрізь розшукували згуби, / Засмучені обоє» (Чист., 15:85–92).

Кожному гріхові відповідає конкретна справа милосердя, пов'язана з певним Богородичним сюжетом: гордині – споглядання Краси (візуальне), що викликає вдячність, заздрості – слухання невидимих для очей духів, які скликають «на вечерю любові» (аудіальне), гніву – бачення і дотику (тактильне). Отож, гордия долається баченням; для подолання заздрості очі зашиваються залізним дротом на допомогу слуху, що загострюється; гнів, лють у відношенні до гріхів іншого оточує димом і долається через довіру.

Проте милосердя як блаженство милостливих пов'язане з подоланням саме заздрості. Порядки заздрості долаються порядками милості, через зустріч із Богородицею і святими. Така дантівська аналітика шляху очищення дозволяє побачити *шлях примирення*, особливо важливий у ситуації війни: неможливо примиритися, не вирішивши попередньо завдань подолання гордині й заздрості через смирення і милість, із яких проростає примирення. Але запускає, ініціює це сходження по горі Чистилища не сама людина, але *благодать*, яка не сприймається людиною, тому що вона дивиться під ноги і не піднімає голови. Вергілій висловлює це так: «На себе глянуть небо кличе вас, / Показуючи світ в красі блискучій, / А ви у землю дивитесь весь час» (Чист., 14:148–150).

Справа розуму – не пошуки примирення через кола аргументації, а *звернення до відношення з «небесами, що кружляють і кличуть»*, з милосердям Божим. Для Р. Жирара проблема насильства пов'язана з подвійністю мімесису, укладеного між двома Логосами – Логосом Геракліта та Логосом Іоанна, двома порядками – порядком війни-полемосу і перемир'я та порядком миру і примирення [131, с. 309–328]. Для Данте мімесис – це не дуальність, а шлях подолання порядку війни порядком миру через слідування без присвоєння за милосердям Божим, якому належить ініціатива на цьому шляху.

Для Р. Жирара рішення в тому, щоб піти за Христом, Який виводить нас із Логосу війни, але важливо придивитися і до того, *куди* Христос нас *запроваджує*, а саме в Логос миру. Важливо не тільки зупинити мімесис присвоєння, але й придивитися до мімесису слідування поза присвоєнням, придивитися до того порядку, який виникає з такого слідування. Саме це запрошує нас зробити Данте в своїй антропології літератури: придивитися, слідувати і виконати.

Така пропозиція культури присутності до нашого максималістського очікування від літератури, пов'язаного з преображенням людини. Її ми знаходимо у деяких сучасних філологів. Так, наприклад, Т. А. Касаткіна, дослідниця творчості Достоевського, визначає прагматику християнського мистецтва наступним чином: «Велике християнське мистецтво, одним із найяскравіших представників якого є Достоевський, створювало твори, які дозволяли зустрітися людині не з торжествуючим і всевладним, але зі *страждаючим* Богом, з Богом-людиною в просторі Його земного життя. Зустрітися в художньому творі – і навчитися зустрічатися з Ним у повсякденності, впізнавати Його в рабському образі. Навчитися впізнавати Його в кожній людині. Християнська етика для читача Достоевського перестає бути зовнішньої догмою, що накладається ззовні імперативом, але стає частиною внутрішнього досвіду, індивідуальною перспективою сприйняття світу» [148, с. 507].

Представлена вище пропозиція «зустрітися в художньому творі – і навчитися зустрічатися з Ним у повсякденності», як ми прагнули показати, не тільки відповідає літературній прагматиці Данте, але й дозволяє читати «Божественну комедію» в теодраматичному контексті, що запропонував Г. У. фон Бальтазар, який сам цього не зробив. Р. Жирар назвав свою працю про Шекспіра «Театр заздрості» [132].

Отже, «Божественна комедія» Данте може бути названа *театром милості*, і, відзначимо, не тільки тому, що першим словом її героя є *Miserere*, *змилуйся*, а закінчується вона гімном милостивій Богородиці, але через свою прагматику надії, що пропонує не споглядання, а *преображаючу дію* свідочтва Данте, що здатне привести *кожного* свого читача «до стану щастя» і включити його в драму Божого милосердя поза межами літературного тексту.

Висновки до V розділу

В результаті дослідження переходу від визнання епіфанії Іншого до слідування за його дією через свідчення і пов'язане з ним оповідання, виявлено, що богослов'я спілкування розкривається як теодрама, і повинно бути зіставленим з філософією драми отця Ю. Тішнера і з теодраматичним богослов'ям Г. У. фон Бальтазара. Суб'єкт культури присутності аналізується після модерністського автора і постмодерністського інтерпретатора як свідок-оповідач, а на основі опису наративу свідчення розвивається євхаристійна антропологія літератури.

Досліджено діалогічний (М. Бубер), етичний (Е. Левінас), соціологічний (З. Бауман), пневматологічний (митрополит Калліст Уер) аспекти фігури Третього в євхаристійній антропології та богослов'ї спілкування, які розкриваються в контексті розділеного святкування епіфанії Іншого. Аналізується драматизація філософії (Г. Марсель, о. Ю. Тішнер) і богослов'я (Г. У. фон Бальтазар) в євхаристійній антропології, в якій розділеність епіфанії в спілкуванні розкривається як хореографія і драматургія. Показано, що якщо

о. Ю. Тішнер провів послідовну драматизацію філософського мислення ХХ століття і пов'язав драму людини з теодрамою, то Г. У. фон Бальтазар запропонував опис проростання теодрами з теоестетики, відкривши теодраматичний вимір і для євхаристійної антропології. Виділено антропологічні аспекти теодрами Г. У. фон Бальтазара, серед яких – подолання статичності естетики і логіки та розкриття динаміки події Одкровення, відкриття перформативного аспекту висловлювання в теодрамі, використання абсолютної метафори світу як театру для опису драми спасіння, антропологія ролі від маски і лицемірства до покликання й місії, антропологія гри, особистості й свободи, опис любові як теодраматичної дії, вимога до особистості про драматичний прояв себе як основа християнської антропології. Показано, що теодрама породжує євхаристійну антропологію свідництва, яка сама повинна розвиватися драматично, виходячи з викликів сучасної культури присутності, а свідок стає фігурою, яка трансформує вдячність перед впізнаною присутністю в свідцтво-дію, котре звернене до інших і формує культуру.

Розглянуто фігуру свідка як фігуру протагоніста культури присутності в контексті апології філософії свідництва поза філософією підозри, що здійснює П. Рікер. Фігура свідка проаналізована через її зближення з фігурою оповідача, яку представив В. Беньямін, який описав її в літературному, історичному й культурному аспектах. Фігура свідка вводиться в контекст літературної теорії, антропології та богослов'я після катастрофічної історії ХХ століття і зіставляється з фігурою модерністського автора, який виганяє оповідача для розвитку великих утопічних метанаративів, та фігурою постмодерністського інтерпретатора, який обстоює свободу від метанаративу за допомогою іронії. Повернення свідка-оповідача як протагоніста культури присутності описується через його співвіднесення з філософією наративу Ж. - Ф. Ліотара, філософією культури Г. У. Гумбрехта і філософією історії Р. Ф. Анкерсмита, а його богословське значення представлено через зближення свідництва й проповіді як мовлення, що виводить гімн із Церкви в світ. Зв'язок святості,

свідочтва та проповіді продемонстровано через аналіз богослов'я свідочтва митрополита Сурозького Антонія в контексті євхаристійної антропології свідочтва.

Виявлено, що фігура свідка-оповідача з'єднує філологічну та культурну антропологію (В. Беньямін) з теодраматичною пропозицією Г. У. фон Бальтазара і відкриває можливість євхаристійної антропології літератури, яка розкриває ставлення автора, тексту і читача через принцип драматизації. Ці можливості проаналізовані через зближення прагматики літератури Данте з горизонтом сучасної антропологічно орієнтованої літературної теорії (К. Ванхузера, Г. У. Гумбрехт, Р. Жирар, Г. У. фон Бальтазар, О. Сєдакова, Ф. Нембріні), а сам Данте представлений як свідок культури присутності.

Порівняння міметичної інтеріндивідуальної антропології Р. Жирара, що досліджує відношення слідування і володіння, з дантівською антропологією подолання насильства й примирення як шляху послідовного подолання гордині, заздрості й гніву через дію милості та щедрості Іншого, дозволило окреслити контури євхаристійної антропології літератури, в якій автор воскресає після оголошеної смерті як свідок, який закликає до спілкування, текст стає свідченням досвіду, а читач приступає до тексту, відповідно до етики відповідально-чуйного читання і стаючи учасником преображаючого спілкування. В такому прагматичному горизонті євхаристійна антропологія пов'язує літературу з включенням людини в теодраму Божого милосердя поза межами літератури.

РОЗДІЛ 6 ПОДІЯ ІНШОГО І КУЛЬТУРА: ТЕОЛОГІКА Й ЄВХАРИСТІЙНА АНТРОПОЛОГІЯ

6.1 Теологіка й антропологія примирення

Теологіка як антропологічна пропозиція. ХХ століття пронесло в якості антропологічного лейтмотиву проект про «нову людину» і розчарування в цьому проекті. Реальна людина ХХ століття, поранена його катастрофами, заглянула в безодню зла і жорстокості та не розгледіла в ній дна-основи. Людина, що викрикує серед трагедій питання про можливість гідності й про витoki людяності, про бажання новизни, преображення і солідарності, не може мислити проєктивно й активістськи. Інша можливість мислення: людяність, що пробуджується і розквітає у відношенні з активною реальністю, всередині якої – не тільки виклик насильства, а й заклик Краси як істиннісної події. Така реальна людина і є суб'єктом думки Г. У. фон Бальтазара. Для такої нової можливості мислення про людину він починає свою богословську трилогію, для якої не підібрав загальної назви, але намагався кілька разів синтезувати в найкоротшому викладі [45], з приводу чого біограф відзначає: «Бальтазар навмисно відмовився не тільки від всеохоплюючої конструкції, але і від загального заголовку, який міг би дати привід думати про якусь упорядковану і монолітну богословську побудову» [95, с. 275]. Єдність трилогії тримається не конструктивістськи, а музично, або симфонічно, розгортаючись через взаємодію декількох лейтмотивів, серед яких основний – розкриття єдності трьох трансценденталій, починаючи від Краси і просуваючись через Благо до Істини, – саме звідси і трьохчастинна структура: теоестетика, теодрама, теологіка. Але жодна частина не свідчить про цю музикальність так несподівано, як «Теологіка», яка одночасно є і завершальною частиною трилогії, і її дужками, котрі містять у собі інші частини.

У шляху написання трилогії, що ми вже описали раніше, виражається шлях розгортання мислення про нову людину більшою мірою, ніж у послідовному читанні томів. Потрібно повернутися в 1947 рік, коли Г. У. фон Бальтазар видає перший том теологіки «Істина світу» [49] й обіцяє своїм читачам, що далі послідує ще два томи. Вони справді були написані й опубліковані в останні три роки життя, але тільки після дванадцяти томів теоестетики і теодрами. У цьому сорокарічному розриві вміщена драма думки, яка намагається відповісти на драму реальної людини, що виходить із катастрофи світової війни.

Пекло розлюднення, практики тотальної десуб'єктивації, які після війни розгорталися у філософській «антигуманістичній» думці, вимагали продумування форми Істини, що долає будь-яку фрагментацію. І в першому томі, слідуючи за М. Гайдеггером, Г. У. фон Бальтазар описує Істину світу онтологічно як не-прихованість буття, а пізнання істини стає *зустріччю з буттям*, яка «є невичерпним джерелом подиву і захоплення, захвату, радості й вдячності – всіх тих якостей, які виражені в слові *здивування*» [49, с. 221]. Розкриваючи її «як природу» у відношенні суб'єкта й об'єкта, і «як свободу» у відкритті свободи в об'єкті й міжсуб'єктних відносинах, що виростають звідси, він, подібно до С. Л. Франка, описує вкоріненість міжсуб'єктних відносин у таємниці буття, яка досягається в своїй незбагненності, причому «таємничість міститься не в нестачі ясності, а, навпаки, в наддостатку світла» [49, с. 242]. Між двома суб'єктами з'являється третє як таємниця, яка прихована в своїй явленості і закликає до учасності в ній. Так формою Істини стає участь у Таємниці як одкровенні, відношенні конечності й нескінченності, прихованості в Бозі й сповіданні.

У кінці такого Гайдеггеріанського філософствування відбувається неявне прощання з М. Гайдеггером, і, хоча відносини Г. У. фон Бальтазара і М. Гайдеггера погано досліджені, слід зауважити, що Г. У. фон Бальтазар, думаючи, що розлучається з його думкою, таємничим чином був солідарний з

ним у прагненні помислити саме мислення у відповідь і євхаристійно, а саме як *вдячність*.

Слід звернутися в цій точці розбіжності до курсу лекцій «Що зветься мисленням», який був прочитаний у 1951–1952 роках та в якому М.Гайдеггер аналізує поставлене в назві курсу запитання, щоб розкрити в джерелі мислення поклик і дар: «І якщо ми відповідно питання “Що називається мисленням?” чуємо так, що ми запитуємо: що є те, що нас задіє в тому, щоб ми мислили? – то ми запитуємо про те, що рекомендує нашій суті мислення і таким чином запрошує наше єство увійти в мислення як в укриття» [326, с. 147]. Або далі читаємо: «Ми називаємо щось таке, що дано для думки і закликає мислити. [...] Те, що це дано для думки, дар, яким воно нас обдаровує, є те ж саме, що воно саме, яке кличе нас у мислення» [326, с. 150]. Прислухаючись до слова *Gedanc*, він розрізняє в ньому окремі дієслова: *denken* – *мислити* і *danken* – *дякувати*, – зі словом *gedachtnis* – *пам'ять*, вражаючим чином зближуючи мислення, подяку і пам'ять як відповідь дару-поклику: «Те, що ми повинні дякувати, виходить не від нас. Це нам дано. Багато що нам дається в дар, і різного роду. Вищим же і, власне, охоронним даром залишається для нас наша сутність, якою ми обдаровані таким чином, що лише з цього дару ми є ті, хто ми є. Тому це придане ми повинні дякувати найбільше і невпинно» [326, с. 162].

М. Гайдеггер зараховує спорідненість мислення, пам'яті й вдячності до глибини серця: «*Gedanc*, глибоке серця, є зібраність всього того, що нас стосується, що нас зворушує, що нам до душі – нам, оскільки ми є люди» [326, с. 250]. Г. У. фон Бальтазар прощається з М. Гайдеггером, але важливо зауважити, що він робить на одній із ним сцені в глибині серця, яке торкнуте покликом і відповідає йому через *зібраність-логічність* вдячного і пам'ятаючого мислення. В описі цієї сцени і суть першого тому «Теологіки», і те, що змусило зупинитися і не продовжувати її розгортання, поки в місці обіцянки Істини не відчиниться можливість мислення про втіленість Істини в теофанії Краси і дієвості Істини в теодрамі Блага.

Другий том, «Істина Бога», опублікований лише в 1985 році, починається з констатації неподоланого людиною розриву, що виражається в тому, що «ніщо зі сказаного в Томі I [...] не може підготувати нас до філософськи шокуючого твердження Спасителя своєї ідентичності з самою Істиною. «Я є Істина» (Ів., 14:6) – твердження, яке, не безпричинно, він описує як репрезентацію квантового стрибка в порівнянні з дослідженнями того ж предмету (істини) в *Wahrheit der Welt*» [467, с. 63].

Щоб помислити це твердження Христа, потрібно було впізнати Його у зустрічі як Красі Присутності, брати участь у Блазі Його спасительної драми, аби потім повернутися до того, щоб помислити Його Істину в христологічному другому томі. Такий шлях бальтазарівського мислення в проходженні по Шляху, яким і є Христос. Такий шлях він пропонує подолати своєму читачеві, який долає практики розлюднення через занурення в глибину серця, що відгукується на Славу Божу. Там, у глибині серця, людина спочатку стає співаком і свідком Епіфанії для того, щоб, відкривши спільноту святих і свідків та їхню цивілізацію дружби, подивитися на Реальність в її цілісності з викликами насильства і закликами піднесеного, що занурює в мовчання, і прекрасного, що народжує хвалу. Тільки такий погляд у відповідь на активну реальність може зцілити рани катастроф ХХ століття і перевідкрити людяність і солідарність в есхатології світу й примирення.

У сорокарічному «квантовому стрибкові» Г. У. фон Бальтазара від першого до другого тому «Теологіки» вмістився людський шлях, що відповідає тому шляху, який пропонує Данте своєму читачеві, що слідує за його свідченням. Якщо ми читаємо «Божественну Комедію», приймаючи пропозицію К. Ванхузера про драматизацію читання, при якому Автор є свідком, а Читач є тим, хто слідує за автором, для того, щоб, у випадку Данте, вийти зі стану лиха і прийти до стану щастя, торкнувшись до досвіду *онадлюдинення*, то початок нашої подорожі – в *Лісі*, опис якого всі добре пам'ятають із хрестоматійної лектури: «На півшляху свого земного світу / Я трапив у похмурий ліс густий, / Бо стежку втратив, млою оповиту. / О, де

візьму снаги розповісти / Про ліс листатий цей, суворий, дикий, / Бо жах від згадки почина рости! / Над смерть страшну гіркіший він, великий, – / Але за благо те, що там знайшов, / Повім про все, що в пам'ять взяв навіки» (Пекло, 1:1–9).

У вихідній екзистенціальній ситуації людина ХХ століття впізнає і себе, і своє небажання говорити про катастрофічну реальність, з якої виводить лише свідцтво про Благо, здобуте *назавжди*. Набуття цього Блага – *не облаштування в лісі біля пагорба*, а шлях проходження через Пекло і Чистилище за свідченням Вергілія, який зустрівся в лісі, а пізніше в земному раю – за красою Беатріче, і в кінці райської подорожі – за святим Бернаром. Ми завершуємо перше читання «Божественної комедії» тоді, коли Данте, переживши онадлюдинення, споглядає, як «Любов, як в палітурці, добира / Розкидане, мов сторінки розбиті. / Суть, випадковість, суміш зла й добра / Роїлись на межі мого вмівання.../ І мову ніби сутінок стира» (Рай, 33:86–90); споглядає після спільноти святих і Богородиці саму Трійцю та знесилюється перед Любов'ю, «що водить сонце й зорні стелі» (Рай, 33:145).

Після цієї подорожі Данте починає *писати* саму «Божественну комедію» і починає вперше в християнській літературі настільки детально описувати і ліс, і Пекло, оскільки може подивитися на Зло прямо, не відводячи очей, тільки після досвіду Раю. І в такій зворотній оптиці те місце, яке вселяло незабутній давній жах, може бути описане після споглядання Божественної Краси і переживання Блага. Більш того, саме Пекло описує себе дивовижним чином: «О, де візьму снаги розповісти / Про ліс листатий цей, суворий, дикий, / Бо жах від згадки почина рости!» (Пекло, 1:4–6).

Ми бачимо Ліс і Пекло разом із Данте, тому що він споглядав Красу самої Трійці. Шлях читача відкрився в лісі і продовжився через Пекло обіцянкою Істини і спасіння, пройшов через Чистилище з обіцянкою Блага очищення, завдяки слідуванню за свідком Краси Вергілієм, перетнув, слідуючи за обіцянкою Краси, світи планет і зірок до Райської Троянди і споглядання Божої Краси. І тільки після цього стала зрозумілою Драма світу і

з'явилася можливість уважно подивитися на Істину світу в світлі Істини Бога. Виявилось, що навіть Пекло, а тим більше Ліс, Красою сотворене.

Після дантівської Теоестетики Раю і Теодрами Чистилища і Пекла можна поглянути на земне життя, щоб побачити в її Істині не тільки розрив Незбагненого, але і сяючу з цього розриву Істину як милість Божу: «що може бути більш незбагненим, ніж той факт, що таємне ядро буття складається з любові і що його маніфестація як сутності й існування не має іншої підстави, крім підстави безосновної милості?» [49, с. 242]. Це питання Г. У. фон Бальтазара слід читати двічі: з післявоєнної перспективи 1947 року й з 1985 року, – щоб охопити його богословську симфонію. Після другого прочитання потрібно звернутися до другого тому, «Істина Бога» [388], присвяченому домобудівництву Сина Божого в дії Божої милості, і до третього тому, «Дух істини» [389], присвяченому домобудівництву Святого Духа, аби прийняти пропозицію теології Г. У. фон Бальтазара, що дозволяє розглядати антропологію примирення в контексті відносин «двох рук» Божої *милості: щедрості* Сина й *ніжності* Святого Духа.

У такій перспективі теології Данте стає свідком для сучасної людини [462] і закликає в дорогу для читацької, екзистенціальної відповіді на три найглибших людських бажання, що утворюють контури дантівської антропології, які збігаються з контурами євхаристійної антропології: «пізнати істину, полюбити реальність, жити надією, тобто корисністю часу – ось чого прагне серце людини» [204, с. 48]. Полюбити реальність можливо, зустрівши в ній епіфанію Краси як втіленої Істини; жити надією можливо, зустрівши свідка Блага; пізнати Істину можливо, розгледівши в реальності в світлі *милосердя* не маски Чужих, але Обличчя Інших, а за викликом насильства – проклавши шлях *примирення* через *роботу згоди і винесення судження*.

Безумовно, має рацію коментатор Данте Ф. Нембріні, який підкреслює, що той не описує життя після смерті, але «говорить про це життя. Він стверджує: “Друзі, можна піти в пекло, яким є життя”. Що таке життя як пекло? Життя стає пеклом, коли я прибиваю цвяхами тебе до твого зла. Я бачу

в тобі той чи інший недолік і розпинаю тебе на ньому. Це і є пекло – ми розпинаємо один одного на наших недоліках, на нашій обмеженості й убозтві. Таке Пекло. Чистилище – та ж обмеженість, але прощена, прийнята і таким чином така, що стала нашим шляхом. [...] У чистилищі останнє слово – добро. У тебе є це зло, але ми можемо понести його разом, більш того, все це може стати нашим шляхом, тому що, якщо я прощаю тебе, а ти – мене, то це любов. І тому ми можемо прожити частку раю вже тут, на землі. Якщо ми будемо ставитися один до одного з гідністю, що відповідає нашому призначенню, то життя стане раєм. Іншими словами, реальність не зрадить обіцянку, і життя буде благом, шляхом, «пригодою», яка невпинно втілюватиме це благо» [204, с. 58]. Така *драматизація* читання, в якій читач запрошується не інтерпретувати значення твору, а слідувати за автором як оповідачем-свідком, абсолютно автентична, як було показано раніше, дантівській антропології літератури. Чудовий опис такої антропології читання як слідування за свідком і прилучення до спільноти свідків знаходимо в іншого флорентійця Нікколо Макіавеллі в листі до Франческо Ветторі: «З настанням вечора я повертаюся додому і входжу в свій кабінет; біля дверей я знімаю буденний одяг, запилений і брудний, одягаюся в плаття, гідне царів і вельмож; так належним чином підготувавшись, я вступаю в старовинне коло мужів старовини і, дружелюбно ними зустрінутий, вкушаю ту їжу, для якої єдино я народжений, без сором'язливості розмовляю з ними і розпитую про причини їхніх вчинків, вони ж, з властивим їм людинолюбством, відповідають. На чотири години я забуваю про нудьгу, не думаю про свої смутки, мене не пригнічує бідність і не лякає смерть: я цілком переносуюся до них» [178, с. 454]. Як бачимо, ще у Н. Макіавеллі здійснюється середньовічна антропологія літератури. А вже у К. Ванхузера така антропологія літератури, відповідна і культурі присутності, і євхаристійній антропології, що відповідає на її виклики, пропонує відносини з літературою, в яких виховується новий суб'єкт, здатний зустрічати Реальність і культивувати в ній нову людяність. Т. А. Касаткіна образно й фактично по-богословськи відзначала: «Зустрітися в художньому творі – і навчитися

зустрічатися з Ним у повсякденності, впізнавати Його в рабському образі. Навчитися впізнавати Його в кожній людині» [148, с. 507]. Після такої пропозиції у тій формі, яку запропонувала дослідниця, розглянемо фігури суб'єктності в культурі присутності й передумови *педагогічної антропології*, пов'язані з вихованням такого суб'єкта, орієнтованого на шлях від сприйняття епіфанії Краси у зустрічі через *свідчення-повідомлення* цієї епіфанії до відкриття общинності через узгодження свідчень у винесенні *суджень*.

Людина периферійна: євхаристійна пропозиція для педагогічної антропології. Кардинал Хорхе Маріо Бергольо, незадовго перед тим, як бути обраним Папою Франциском, так уявляв собі образ майбутнього наступника апостола Петра: «Церкві потрібна така людина, яка би споглядала Ісуса Христа, допомагала Церкві вийти з власних кордонів на екзистенціальну периферію...» [229, с. 225]. З його обранням главою Католицької церкви тема периферії світу й існування стала одним з основних богословських лейтмотивів для переосмислення і сучасного світу, і стану людини в ньому.

О. О. Сєдакова відзначала важливість цієї проблеми для аналізу культури: «Тема периферії викликає за контрастом до себе тему центру – точніше, відсутності центру в тому, що вважається центральним, нормальним, що становить мейнстрим сучасності. Сталася якась смислова децентралізація “центру” культури. І навпаки: на найбільш далекій периферії, коли там здійснюється акт милосердя або воскресає надія, – там-то і є мерехтливий, рухливий, істинний центр буття: його серце» [251]. Таке запрошення до децентралізації «життєвого світу» містить в собі і антропологічні імплікації, які маємо намір простежити, окресливши портрет протагоніста сучасної культури, що мешкає на периферії і відкритий Божому милосердю. Але перш ніж виділити антропологічні фігури культури присутності, слід підкреслити, що на відміну від проектування «нової людини» й утопічної енергії перебудови світу, що породили катастрофи ХХ століття, культура присутності, що долає антропологічну катастрофу розлюднення й уважна до питання про нову людяність, виходить з інтуїції *homo viator*, людини, яка

відкриває себе в *дорозі*, яка розкривається як Божий заклик до неї в самій реальності. Її антропологічний мет-од, мета-одос, увага на шляху людського преображення до самого цього шляху робить його істотно *педагогічним, виховним*; педагогіка залишає простір дитинства, щоб стати сутнісною характеристикою людини в культурі присутності.

Отець Л. Джуссані, теоретик і практик педагогічної антропології, відповідної богословській пропозиції Г. У. фон Бальтазара, так уявляв широту завдання виховання: його головне питання – «як виховувати один одного, в чому полягає виховання і як воно розвивається, *виховання істинне*, тобто відповідне людині. Таким чином, мова йде про виховання людського, того оригінального джерела, що міститься в нас, який кожен переломлює по-своєму, навіть якщо сутнісним і основоположним чином серце людини одне й те саме. [...] Головне завдання істинного і відповідного виховання – *це виховати серце людини так, як створив його Бог*» [112, с. 19–20]. Для о. Л. Джуссані таке виховання стає можливим, якщо воно слідує за тим, як Таємниця закликає людину на шлях здобуття своєї людяності, що преображається, сама відкриваючись як Шлях: «Так християнин – homo viator – людина-мандрівник, за чудовим виразом середньовічного християнства, – усвідомлює, що життя є шлях, рух до власної мети, і що всеосяжне рішення лежить у глибині всіх проблем, і воно є справою рук Божих, а не наших. Ми не можемо втамувати свою спрагу долі і мети, це може виконати тільки сила Бога. Але пошуки все більшої повноти, пошуки кращого, наскільки можливо, – це в кожную хвилину притаманне величі християнина. В кожную хвилину притаманне тому запрошенню, яке робить Церква, і це визначає міру істинності нашого християнства» [117, с. 181]. Цей шлях виховання, а не проект перероблення, відкриває людина, яка опинилася на периферії свого існування. Тому найбільш загальне іменування людини культури присутності – це *людина периферійна*. Її прояв ми знаходимо в антропології поезії, яку розвиває О. О. Сєдакова, для якої основна антропологічна тема поезії – «здійснення людини біля межі її “міри”. Можна сказати, що ця міра –

смертність; можна сказати, що це *людяність* [...] (так би мовити, *всього лише* людяність). Але як не тлумач її, міра стає “мором” при спаласі форми. Форма не річ: це сила. *Форма* (всупереч буденному про неї уявленню) не тільки не збігається з розмежуваннями, співмірністю мірою: вона протистоїть мірі, не інакше, ніж життя смерті. [...] “Річ” мистецтва в своєму роді антиречовинна. Це “море” або “блискавка”, “дугова розтяжка”. [...]», а антропологічний досвід поезії є «досвідом *людини неймовірної*, *homo impossibilis*, що зустрічає в собі не стільки “іншого, невідомого себе”, “моментальну особистість”, “музичний суб’єкт”, скільки чисту згоду зникнути (“*Я до смерті готовий*”) – на порозі, на початку, в *обіцянці* чогого зовсім іншого, що він дізнається при цьому як гранично *рідне*» [245, с. 111–112].

Вдивляючись у людину периферійну, ми розрізимо в ньому сім фігур, зокрема: людину, яка просить; людину, яка дякує; людину, яка співає; людину, яка свідчить; людину, яка судить; людину, яка співпереживає і людину, яка святкує. Усі ці перелічені образи можна зібрати в симфонічній фігурі людини-садівника, здатної реалізувати левінасівську «есхатологію світу» через щеплення до епіфанії Божого миру. Кожній із цих названих фігур відповідає певний аспект педагогічної антропології.

Але що ж таке культурна й екзистенціальна периферія? Важливо не тільки те, як Бог звільняє нас від самотності, знаходячи на периферії світу і душі, але і те, як ми самі виявляємо себе на периферії. Наприклад, подія Революції гідності в Україні взимку 2013–2014 років викликала неочікуваний ефект присутності для величезного числа людей у всьому світі, котрі запитували: «Україна? А де це?». А самі українці *виявили* себе на периферії світу. Україна була *terra incognita*, і раптом увірвався ніким не передбачений вітер історії та відкрив її саме на периферії.

Отож, прихована реальність відкривається як периферія завдяки *подіям*, що раптово відкривають нові, небачені краї світу і людину. Про неї при зустрічі запитують відразу після того, як запитали: «Звідки ти?». А після відповіді, зі здивуванням, задають наспутне запитання: «Кисловодськ?»

Кемерово? Кальчинаті? Брессо? Аргентина? Де це?» Або ще сильніше: «Україна! Це в Африці?» Або ж: «Харків! Це, здається, в Польщі». І, відповідаючи: «Не зовсім», – ви відкриваєте периферію, а себе або друга – на краю світу. *Периферія – не географія, а зустріч.*

Сто років тому в Європі почалася війна, яка не тільки вбивала і розлюдувала, але і відправляла на периферію світу й існування мільйони людей. Її сучасником був і майбутній митрополит Антоній, який народився у 1914 році і виявився серед цих вирваних із власного життєвого світу емігрантів. Свою долю він описував лаконічно: «Господь нас взяв як зерна, і кинув у весь світ» [28, с.300]. Його погляд на трагедію як на щедрість Бога сіяння став можливий через зустрічі з присутніх Христом, Який відкрив периферійну свідомість як дар: «І раптом ми виявили, що Він з нами може піти в саму безодню нашого горя. Він все спізнав, до самого краю нашої знедоленості, Він набагато далі пішов, ніж край [...] У самій глибині падіння ми знайшли Христа – Який спасає, втішає, закликає жити» [28, с. 102]. Через такі зустрічі трагедія *розсіяння* перетворюється у свідцтво про *периферійного* Христа, Який приходить у підвали і руїни, щоб прорости Церквою у всьому світі.

Периферія – місце, де Христос зустрічає людину, щоб із задушливої кімнати занедбаності і самотності вивести у вселенськість життя. Помислити культурну та екзистенційну периферію можливо як місце, де людина передбачає непередбачене, чекає несподіване, бажає присутності Іншого, що відкриває нескінченне.

Український художник Павло Маков просив кілька років тому своїх знайомих по всьому світу, щоб вони відправляли йому листи з дивною адресою, в якій в якості країни було б написано UtopiA, а в круглих дужках – перша і остання літери, а саме UA. Оскільки бюрократично UA ще і позначення України, то листи здебільшого доходили, склавши колекцію культурних артефактів утопічної ідентифікації. Цього жесту було досить для того, щоб показати, що утопія, «місце, якого немає», не тільки існує, але ми в

ній живемо й отримуємо листи [180, с. 170–171]. Коли Україна відкрила себе на периферії світу, вона перестала бути утопією. В такому переході *від утопії до периферії* – суть кризи як одужання.

Коли в життя блискавкою вривається перевертаюча Присутність, серед анонімних просторів, в яких влада розлюднює в ім'я безпеки, відбувається подія і може, якщо ми захочемо, трапитися зустріч і виступити новий початок людяності. *Периферія як надія починання збігається з місцем перевідкриття особистості*. Особистість входить у світ через свідчення Іншого, якого я зустрів і який присутній тільки в такій збираючій зустрічі. Вирушаючи на периферію, ми вступаємо в драму *уособлення світу*. Саме там ми знаходимо Христа, нову людину і спільноту ликуючих.

Периферія несе в собі обіцянку ликування. Але чому за цією обіцянкою не завжди просто піти? Що зупиняє людину перед можливістю ликуючого життя? Чому периферія так часто і необережно пов'язується з хаосом і занедбаністю повсякденного існування? У відповідь на прохання або крики про спасіння, Бог відправляє людині не ангела, а обставини. Людина ж проходить повз подій, що несуть у собі обіцянку нашої справжності, розділяючи обставини й зустрічі на важливі і неважливі, глибокі й поверхневі, підпорядковуючи їх своїй, людській мірі центру і периферії. Розраховуючи зустріти Бога в центрі нашого світу і нашого існування, ми не чуємо, не хочемо чути, не готові спрямувати нашу увагу на несуттєві або безрадісні обставини. Шукаючи особливе і важливе, втрачаємо непомітне і чудове, відмовляючись або захищаючись від неприємних для нас обставин. У житті на периферії є три можливості: трагічне прийняття скорбот, гамлетівська боротьба зі скорботою і шлях апостола Павла, який закликає римських християн «хвалитися скорботами» (Рим. 5:3–4).

Поза вірою як утвердженням позитивності будь-якого даного досвіду, поза уважним поглядом у серці скорботи неможливо подолати кризу неперебутньої самотності, не можна почати шлях, на якому шукають не безпеки і захищеності, а стуку оживлого власного серця, що суголосне закликає

і викликам, які лунають із периферії нашої облаштованої повсякденності, поспішно ототожненої із Всесвітом. Периферія відкриває шлях, який починається похвалою скорботам, але освітлюється ликуючою зустріччю.

Першою передумовою виховання людини периферійної, згідно о. Л.Джуссані, є розуміння виховання як *впровадження до реальності*: «Слово “реальність” співвідноситься зі словом “виховання” як мета співвідноситься зі шляхом. В меті міститься весь сенс шляху людини; вона присутня не тільки в момент закінчення і завершення, але й в кожному кроці, що здійснюється на шляху. Так “реальність” повністю визначає поступовий хід виховного процесу і слугує його завершенням. [...] виховання має тим більшу цінність, чим більше воно слухняне реальності, тобто чим більше воно закликає бути уважним до реальності, чим більше слідує найменшим її вказівкам, передусім – початковій потреби в залежності й терпінні, що розвиває» [112, с. 70–71].

Такий окреслений *педагогічний реалізм* – не критичний захист від реальності, не конструктивістське перероблення її, але послух її поклику та увага до її закликів і викликів. Ф. Нембріні коментує богословський контекст цієї реалістичної передумови так: «Наша сила – наше серце, наше незгасне бажання блага, незгасна потреба в смислі. Сама природа, Сам Бог наділив нас бажанням блага, щастя, прагненням все охопити і пізнати, полюбити реальність і служити їй [...] в християнському досвіді ці елементарні потреби зводяться до поняття “щастя”, називаються “віра”, “любов” і “надія”. Це три богословські чесноти, три властивості Бога, три лики Бога, три іпостасі Трійці: Отець, Син і Святий Дух. Оскільки ми створені за образом і подобою Божою, то, незважаючи на все наше зло і можливу зраду, в нас закладені потреба в істині, потреба в блазі й потреба в красі. Отже, ось перше, про що потрібно сказати: якщо виховання – впровадження в реальність, то виховувати – значить разом із дорослішанням дитини допомагати їй задовільняти її бажання, усвідомлювати його і перевіряти в житті» [203, с.40–41]. Оригінальний розвиток цієї реалістичної передумови в думці Б.Л.Пастернака виділила О. О. Сєдакова в статті, присвяченій доктринальній стороні його

творчості – «нефілософствующого філософа, небогословствующого богослова»: знанню життя як «впізнаванню символів, баченню в символах» перешкодою є «не інтелектуальна слабкість, а відчужене, нещасне існування, що не відає про ціле, не бачить себе у цілому, відчуває себе знехтуваним, проживає життя поза життям. Те, “чим люди не живі”, “недоумкуватість буднів і чортівня посередності”, то, що охороняє себе від жалості й подиву, в якому початок всякого сенсу» [246, с. 563]. Так увагу до реальності зв'язується з *жалістю*, співчуттям і *подивом*. Сама ж О. О. Седакова описує *серце* людини периферії таким чином: «серце слід розглядати не як центр замкнутої психічної структури, а, навпаки, як центральну точку розкриття схожої структури і її зустрічі з проявом Іншого» [246, с. 682–683]. Цю ж виховну реалістичну передумову знаходимо в Енцикліці Папи Франциска «LAUDATO SI'. Про турботу про спільний дім», опублікованій у 2015 році і розгорнутій як спосіб дивитися на сучасні глобальні виклики, що загрожують цивілізаційною катастрофою, через євхаристійну вдячну увагу до реальності, від хвали Творцю «в веселоощах і радості» до судження про необхідне людське преображення у зустрічі з реальністю і виховних шляхах цього преображення.

Реалізм пов'язується з подоланням екзистенціальної центрованності на собі і виходом у периферичну позицію назустріч до реальності: «Завжди можна розвивати в собі нову здатність не замикатися в собі, а виходити назустріч іншим. Без неї неможливо визнати інші творіння в їх власній цінності, піклуватися про щось для блага інших, неможливо встановити обмеження, щоб уникнути страждань або руйнування того, що нас оточує. Фундаментальна установка на самоперевершення, що пробиває ізольовану й егоцентричну свідомість, є той корінь, який уможливорює будь-яку турботу про інших і про навколишнє середовище; ця установка також породжує моральну реакцію – враховувати вплив, який будь-яка дія і будь-яке особисте рішення вчинить на те, що навколо. Коли ми в змозі подолати індивідуалізм, насправді може розвиватися альтернативний стиль життя, і в цьому випадку можливі суттєві зміни в суспільстві» [317, с. 158].

Отже, тепер у нашій дисертаційній роботі необхідно простежити розвиток цієї реалістичної передумови позитивності периферійності в її антропологічних фігурах.

6.2 Антропологічні начала культури примирення і євхаристійна педагогіка

Людина, яка просить. Життя на периферії передбачає передусім увагу до перекидаючого події, що змінює. Більш того, вона визначається *проханням* про непередбачуване й очікуванням несподіваного. Як говорив о. Л. Джуссані: «Головними героями історії є ті, хто просить милостиню» [437]. Людина, яка шукає безпеки, просить про невразливість, людина, відкрита до присутності, що звільняє від самотності, шукає вразливості. Саме вразливість як відкритість до зустрічі з Іншим митрополит Антоній вважав метою молитви.

Сама присутність християн в світі визначається тим, що Христос дає християнинові сили бути *вразливим*, і посилає його як вівцю серед вовків. І вразливість як жертвна відкритість світу і його викликам стає не проблемою, а цінністю. Так, наприклад, зимовими днями і ночами мирного протесту на Майдані українці відкрили на досвіді просту річ: свобода є, перш за все, свободою *від страху*. Вразливість перед реальністю неможлива без такого звільнення. І для того, щоб практикувати свободу, виявилось, що потрібно бути мужнім. Біблійний заклик «Не бійтесь!» став початком запитування про людську гідність.

Людина на периферії починає свій шлях подолання самотності з прохання-молитви про вразливість і мужність. І мужність повертається в християнське мовлення, що шукає звільнення. О. О. Сєдакова висловлює це втіленням мужності уразливості і як прохання-вимогу душі до самої себе, наприклад, у вірші «Ніщо»: «ничто, / совершенное ничто, / душа моя! молчи, / пока тебя *это* не коснулось» [243, с. 400]. Саме з вразливості народжується позиція віри, що не міститься ні в захисті від скорбот, ні в перенесенні скорбот,

а в спробі «хвалитися скорботами». На думку апостола Павла, з такої *хвали* народжується *терпіння*, з *терпіння* – *досвідченість*, а з а досвідченості – *надія* (Рим. 5:3–4).

І дуже важливо придивитися до *терпіння*, яке не є пасивним утриманням від сумнівних дій, як ми звикли вважати, але може і повинно бути розкрито як християнська *праця*, дія з перетворенню насильства і війни в мир.

Ніде так голосно, як на периферії, не звучить думка Е. Левінаса, який бачив катастрофічну суть будь-якої війни в поглинанні особистісного начала анонімним порядком насильства і розлюдненням. Цей порядок не долається мирними переговорами. Мир не настає завдяки політичним компромісам, але приходить через *роботу терпіння*, яка вириває людей з підпорядкування анонімної влади, що спонукає їх до повноти відповідальності, повертає їм *обличчя* і здатність говорити своїм *голосом*. *Життя на периферії часто лежить у тіні страху і пронизане спокусою підпорядкувати себе пошукам безпеки, але нова людина народжується через прохання про вразливість, хоробрість і роботу терпіння, що перетворює війну в мир. Людина, яка просить, впізнається як миротворець.*

Цікаво, що о. Л. Джуссані пов'язує з фундаментальністю прохання в педагогічній антропології *розумність*, яку він трактує як другу виховну передумову. Сам розум розуміється як спосіб встановити відношення – *ratio* серця і досвіду, виробленого активною реальністю. Раціональність, що утримує увагу до присутності замість раціональності, яка утримує системні зв'язки ментальних об'єктів, розум, що стає пам'яттю серця про подію, яка його пробудила, – найважливіше начало педагогіки присутності. Він так визначає це начало: «Сучасний менталітет зводить розум до сукупності категорій, у які насильно втискується реальність: все, що не вкладається в ці категорії, оголошується ірраціональним. Насправді ж розум подібний до погляду, який спрямований на реальність і жадібно вбирає її, зазначає її зв'язки і внутрішню взаємозалежність, розмірковує про неї, проникає вглиб неї, переходячи від однієї речі до іншої, зберігаючи їх у пам'яті й прагнучи охопити їх усі» [115 ,

с. 1]. І продовжує свої міркування: «Здатність до логіки, послідовності і доказу є не що інше, як знаряддя розумності, що стоїть на службі чогось більшого – “широти серця”, що до них вдається» [115, с. 19].

Ставлення з присутнім Іншим, в якому пробуджується людська суб'єктність, отримує вираз у мові як вільне прохання. О. Л. Джуссані, який любив повторювати, що немає нічого абсурднішого, ніж відповідати на незадане питання, знаходив реалізацію такої вразливості запитування саме в проханні, за яким виявлявся теоестетичний контекст: «Крайня і повна залежність з екзистенціальної точки зору може знайти своє вираження тільки в проханні. Той, хто нас творить, творить нас як життя: виявити Того, Хто нас створює, збігається з проханням про те, щоб Він створював у нас життя. Ми створені як симпатія та жага життя» [116, с. 124].

І, нарешті, прохання стає визнанням фундаментальності зустрічі з реальністю Іншого і відносини з ним, коли виховання розгортається з культивування цього місця зустрічі з Іншим. Звідси випливає третя виховна антропологічна передумова о. Л. Джуссані: *моральність*, яку він розуміє як протилежність *моралі*. Якщо *мораль* наказує дотримання правила, яке не змінює суб'єкт, і породжує *моралізм*, то *моральність*, згідно коментаря о. Хуліана Каррона, відкривається в *проханні*, але «породжується присутністю, саме воно розбиває нашу шкаралупу і виводить нас із замкнутості, з нашого індивідуалізму, позбавляючи від відчуття, ніби ми є господарями реальності» [147, с. 78]. У проханні починається людське запитання до Бога і, відповідно, *шлях теодіцеї*, але прохання саме народжується з найпростішої присутності, визнати яку ми можемо лише через вдячність, що відкриває *шлях антроподіцеї*.

Людина, яка дякує. Впізнавання нового суб'єкта відбувається не тільки через його ставлення до події, а й через відкриття глибших начал людяності. Таке поглиблення означає, що найближче відкривається в дорозі. Простота прохання несе смак простоти начала, але в ній все ще чути пам'ять про активістського суб'єкта, що зв'язує свою справжність зі своїм власним

рішенням. У новому суб'єкті потрібно пізнати не тільки найпростішу справу, але й першу відкритість як довіру до дару Іншого. Периферія підштовхує нас визнати неочевидність повсякденності, розгледіти за звичайністю даного – дари.

Щойно описане впізнавання вказує на народження відносин не тільки з мого бажання, але, передусім, на народження бажання у відповідь на щедрість і надмірність, котрі розкриваються в повсякденності дарів. Праця такого впізнавання є не що інше, як *праця подяки*. Подяка і важко, тому воно і праця, і легко – тому що є визнанням того, що дається даремно. На прохання апостола про силу Бог відповідає утвердженням блага немочі: «Досить тобі Моєї благодаті; бо сила Моя здійснюється в немочі» (2 Кор., 12:9). Відкриття в глибині нового суб'єкта життєдайної немочі пов'язано з шляхом і блаженством духовної убогості.

Через подяку ми переступаємо поріг Царства Божого не в далині майбутнього, а в найближчому і найпростішому. Нова людина, прокидаючись у події, може дари – до прохання і до судження, і в цьому відкритті полягає те, що митрополит Пергамський Іоанн Зізіулас називає *євхаристійним етосом*: «Єдиний доказ існування Бога – це Його любов, яка підтверджується самим нашим буттям, в інакшості й спілкуванні. Ми улюблені, відповідно, Він існує» [134, с. 125]. Людина, здатна відповісти на дію Божої милості, розпізнавши за повсякденними даностями дари, є людиною, яка дякує.

Нове начало життя на периферії – євхаристійне. Не своєю силою, а своєю вільною відповіддю в блискавці події, що висвічує периферію світу, народжується новий суб'єкт. Він не виривається з самотності, але у відповідь на заклик відчиняє двері, або хоча б вікна, якщо ноги, як у Піноккіо, виявилися спалені, щоб пізнати милість Отця [203, с. 219–263]. В роботі подяки відкривається, що першою активністю людини є виховувана *пасивність*. З неї народжується поетична антропологія Б. Л. Пастернака: «Завжди я сприймав ціле – реальність як таку – як отримане *послання* або несподіване пришествя, і завжди намагався відтворити цей характер прицільно посланого, який, як мені

здавалося, я знаходив у *природі явищ*» [211, с. 624]. Про вирішальну роль подяки в антропології поезії Б. Л. Пастернака та її богословське значення як християнської пропозиції для катастрофічного ХХ століття написала А. І. Шмаїна-Веліканова в роботі «Поезія як вихід із поетичного тупика: “Доктор Живаго” і його наслідки»: «смісл нового християнського мистецтва, як уже говорилося, більше не в пророцтві про катастрофу, не в свідоцтві про Голгофу, навіть не в прощенні, яке жертви дарують світу. Прославлення нових жертв у культурі виражається в підтвердженні справою (віршами, симфоніями, картинами) їх божевільної надії на те, що життя можливе. Тобто в двох речах – у поясненні в любові до життя і в нагадуванні про те, що щастям існування ми зобов'язані, що воно можливе тільки як вдячність» [345, с. 283]. Більш того, кажучи про «Доктора Живаго», сучасна дослідниця літератури й релігії підкреслює: «Головна новизна роману, на мій погляд, в тому, що він повідомляє читачеві спосіб ставлення до життя як до євхаристійної таємниці, а до мистецтва як до участі в євхаристійному хорі» [345, с. 284].

В роботі вдячності ми відкриваємо в реальності *надмірність* і *щедрість*, що є, за Г. У. фон Бальтазаром, проявом Божої милості в домобудівництві Сина. Вдячність відкриває Божу надмірність в образі дощу в поетичній антропології О.О.Сєдакової, наприклад, у вірші «Дощ»: « – Дождь идет, / а говорят, что Бога нет! – / говорила старуха из наших мест, / няня Варя. / Те, кто говорили, что Бога нет, / ставят теперь свечи, / заказывают молебны, / остерегаются иноверных. / Няня Варя лежит на кладбище, / а дождь идет, / великий, обильный, неоглядный, / идет, идет, / ни к кому не стучится» [243, с. 399].

У педагогічній антропології о. Л. Джуссані разом із довірою до реальності приходять і готовність виходити з дарів-«фактів» (етимологічно, «діючі») та з *традиції*, але лише за умови, що «можна пропонувати молодій людині минуле, тільки, якщо воно представлено *всередині теперішнього, яке проживається*, що підкреслює відповідність минулого кінцевим крайнім потребам серця людини. Іншими словами: *всередині теперішнього, яке*

проживається та дає основи самому собі. Тільки це прожите може запропонувати традицію, минуле» [112, с. 21].

Традиція приходить у досвід периферійної людини як *дар свідочтва* від спільноти святих і свідків в якості гіпотези для перевірки відповідності того, що відбувається в сьогоденні, потребам серця виховуваного, при *євхаристійній* умові роботи подяки, яку здійснює слухач, що довіряє свідочтвом. Як ми прагнули показати, цитуючи Н. Макіавеллі, традиція виховує, досягаючи учня через щедрість свідків. Виховання євхаристійного начала в людині як здатності визнавати дар у даності, а в дарі – дарувальника пов'язано з педагогікою *подиву*.

Людина, яка співає. Як же пізнані дари приводять людину в рух, починають його бажання? Одну із найдавніших і найпрекрасніших відповідей на це питання ми можемо почути в сотому псалмі, який в англomовних християнських спільнотах із ніжністю називають OLD HUNDRED. У «старому сотому» єдиний раз у Псалтирі зібрані разом три характеристики Божі: Він благий, милостивий і вірний. До них звернені, ними плекаються і їх пізнають віра, любов і надія. Проте завдяки такому впізнаванню, псалом закликає людину до здійснення у відповідь семи дій, які висловлюються сімома дієсловами: вигукніть, служіть, йдіть, пізнайте, увійдіть, славте, благословляйте Ім'я. У цьому давньому символі віри першим людським рухом виявляється *вигук*: «Уся земле, покличуйте Господу! Служіть Господеві із радістю, перед обличчя Його підійдіте зо співом!» (Пс. 99, 1–2).

У наш бідний час ми зводимо вигук до найпростішої форми дейктичного жесту: **ОСЬ!** В цьому словесному камінчику затверділа жива тканина вигуку, який не тільки вказує на події, що змінюють і позбавляють дару мови, але й починає мовлення в самому її началі, в подяці. А саме це мовлення розгортається в пісню хвали. У вигуку згорнуті і найпростіший жест піднятої руки в напрямку дару, *дейктичний жест*, пов'язаний із самим джерелом культури присутності, за Г. У. Гумбрехтом, і дуже складний гімн, який зберігає вогонь божественної присутності, що вривається у життя.

Людина, що набуває на периферії та уважна до присутності, готова як до втрати дару мови у зустрічі, так і до починання мовлення в хвалі й співі. Нова людина – людина, яка співає. Цю ж людину ми зустрічаємо і в серці православної Божественної літургії, а саме в євхаристійному каноні, в якому мовлення народжується з подяки: «Достойно и праведно Тебя петь, Тебя благословлять, Тебя хвалят, Тебя благодарить, Тебе поклоняются на всяком месте владычества Твоего». Спів як перше мовлення хвали, що виявив Ж.-Л. Маріон як виток богослов'я у Діонісія Ареопагіта, виявляє своє антропологічне значення тоді, коли ми помічаємо, що в зустрічі не просто висловлюємося, але підносимо хвалу, або співаємо гімн [191, с. 218; 190, с.273–274].

Мова хвали народжується завдяки *символам, образам і метафорам*, що виникають у роботі подяки. Вартий уваги той факт, що свою Енцикліку «LAUDATO SI'. Про турботу про спільний дім», сама назва якої цитує заклик святого Франциска Ассизького співати хвалу Господу, Папа Франциск розгортає як євхаристійну пропозицію дивитися на найглибші глобальні проблеми світу, виходячи з хвали як першої мови. Він починає її так: «"Laudato si', mi' Signore" – "Прославлений будь, мій Господи", – співав святий Франциск Ассизький. У цьому прекрасному піснеспіві він нагадав нам, що наш спільний дім – для нас і сестра, з якою ми поділяємо існування, і чудова мати, що бере нас у свої обійми: "Прославлений будь, мій Господи, за сестру нашу матір Землю, що нас підтримує і править та різні вирощує плоди, і квітів різнобарвності, і трави". Ця наша сестра протестує проти зла, яке заподіюємо ми через безвідповідальне зловживання благами, що закладені в неї Богом. Ми вирости, вважаючи себе власниками і гоподарями, які мають право на розграбування. Насильство, що таїться в пораненому гріхом людському серці, проявляється, крім іншого, і в симптомах хвороби, які ми помічаємо в ґрунті, у воді, в повітрі та в живих істотах» [317, с. 5–6]. Хвала є і одним із начал поетичної антропології О. О. Сєдакової, яке в збірнику «Китайська подорож» (1986), пронизаному темами подиву, щедрості й ніжності, в завершальному вірші розгортається, випереджаючи євхаристичний ключ і *настрій* папської

енцикліки: «Похвалим нашу землю, / похвалим луну на воде, / то, что ни с кем и со всеми, / что нигде и везде – / величиной с око ласточки, / с крошку сухого хлеба, / с лестницу на крыльях бабочки, / с лестницу, кинутую с неба» [243, с. 345]. Саме О. О. Седакова перекладала на російську мову «Похвалу творінням» святого Франциска, яка слугує ключем до енцикліки. Саме в її збірнику «Китайська подорож» вихід із катастрофи ХХ століття намічається в роботі подяки і мовою хвали. А її вчитель С. С. Аверинцев у своїй першій роботі «Похвальне слово філології» промовою-похвалою проводить методологічні контури філології, виходячи з уваги до присутності Іншого та його дарів: «Людина “говорить”, “висловлюється”, “тукає” своїх товаришів по людству кожним своїм вчинком і жестом. І в цьому аспекті – як істота, яка створює та використовує “символи”, що говорять, – бере людину філологія» [9]. Людина периферії як людина вдячня є суб'єктом філології, яка, допомагаючи вникнути в чуже слово через любов як «відповідальну волю до розуміння чужого» [Там само], дозволяє визнати самого себе в якості нової суб'єктності: «Кожен з нас не зможе знайти себе, якщо він буде шукати себе і тільки себе в кожному зі своїх співрозмовників і співтоваришів по життю, якщо він перетворить своє буття в монолог. Для того, щоб знайти себе, потрібно *подолати* себе. Щоб знайти себе в інтелектуальному сенсі слова, тобто пізнати себе, потрібно зуміти *забути* себе і в найглибшому, найбільш серйозному сенсі “придивлятися” і “прислухатися” до інших, відволікаючись від всіх готових уявлень про кожного з них і проявляючи чесну волю до неупередженого розуміння» [Там само]. Ця нова суб'єктність і рятує від конструктивістського запаморочення, тому що, «аби по-справжньому відчуті предмет, треба на нього натрапити й відчуті його опір», і відкриває в людині вдячній не постмодерністського інтерпретатора, а перекладача в діалозі: «Як часто ми зустрічаємо “інтерпретаторів”, які вміють слухати лише самих себе, для яких їхні “концепції” важливіші того, *що* вони інтерпретують! [...] Попри те варто згадати, що саме слово “інтерпретатор” за своїм початковим змістом означає “тлумача”, тобто перекладача в деякому *діалозі*, пояснювача, який

зобов'язаний у кожному мить свого пояснюючого мовлення продовжувати неухильно дослухатися до мовлення, котре тлумачиться» [Там само]. Отже, аверинцівська філологія в контексті євхаристійної антропології літератури впізнається як дисципліна вдячної, шанобливої уваги, вслухання в звернений до людини дар речей і голосів. Її предмет «складений не з речей, а зі слів, знаків, із символів, але, якщо річ тільки дозволяє, щоб на неї дивилися, символ і сам, в свою чергу, “дивиться” на нас», причому, «конкретна реальність тексту, що доносить до нього через тисячоліття живий людський голос, повинна бути душевно важливішою, ніж найбільш геніальні міркування з приводу цього тексту» [Там само]. З такої дисципліни уваги народжується людина, котра свідчить, або *свідок, той, хто виносить вогонь події в зустріч з тими, хто вразливий, і збирає спільноту ликуючих.*

Людина, яка свідчить. Вона розташовується між людиною, яка співає, суб'єктом теоестетики, і людиною, яка судить, суб'єктом теології, тим, хто вигукує перед Присутністю, і тим, хто судить, втілюючи згоду і саму культуру. Гімн, який шукає розділеності подяки, розкривається як мовлення-дія [191, с. 218], яке звернене до слухачів і в такій зверненості породжує *розповідь-свідчення*. XX століття вивело фігуру свідка на периферію, поставивши в центрі культури модерністського автора, який конструює утопію і насилує реальність, а пізніше постмодерністського інтерпретатора, який іронічно дистанціюється не тільки від реальності, але й від утопій та ідеологій.

І якщо Г. Г. Гадамер пов'язав таку зміну протагоністів із кризою *монологізації* культури і нездатністю вести розмову, хоча саме в ній «полягає піднесення людини до справжньої гуманності», можливе її преображення [90, с. 87], то О. М. П'ятигорський в своєму досвіді філософствування пов'язував фігуру оповідача з потребою в розмові, в якій *розділеність* зустрічі породжує *поновлювану взаємність*.

О. М. П'ятигорський, філософ, семіотик, буддолог, дослідник міфу і літератор, був теоретиком і практиком розмови, але, перш за все, він був *оповідачем*. Хоча він не втомлювався повторювати, що «жодної філософії не

існує без розмови» [222, с. 20], але водночас сповідував філософствування як роботу *деконтекстуалізації*. Об'єднував він ці тези в імперативі: філософ, який *повинен* вийти з історії, мусить добре знати, звідки саме він виходить, а для цього добре знати історію. Саме існування таких оповідачів у культурі, як О. М. П'ятигорський, свідчить про неточності прогнозу В. Беньяміна про їх зникнення. О. М. П'ятигорський, будучи противником всякого фіналізму, любив цитувати лист Б. Л. Пастернака: «Долі культури в лапках знову, як колись стають *справою* вибору [...] Закінчується все, чому дають закінчитися [...] Візьмешся продовжити, і не закінчиться» [221, с. 413]. Справді, розповідь пішла з центру культури значення, але О. М. П'ятигорський би сказав, що тим гірше для цієї культури. Розповідь через свою маргіналізацію не тільки не зникає, але й не втратила своєї суттєвості для культури. Залишаючись поза публічними комунікативними практиками, оповідачі вели і продовжують вести свою *розмову*, а філософію О. М. П'ятигорський розумів як умову її можливості.

Розмова створює можливість близькості співрозмовників всупереч неспівмірності їх досвіду, оцінок та інтерпретацій. Їй він протиставляв спілкування, при якому учасники залишаються на своїх позиціях у пориві створення загальної «для тебе і мене мови» або «приємного для обох сторін взаєморозуміння» [221, с. 11], але залучав *розмову*, як таке місце, в якій можливе *цікаве* мислення: «Так, я весь час – я не перебільшую – хочу саме таку розмову як випадок вивільнення мого мислення з пут його, цього мислення і моїх власних контекстів. Так, я дуже боюся припинення такої розмови як втрати самої можливості (хто знає, можливо, останньої до кінця світу або мого життя) відриву від контекстів *зараз*» [221, с. 12–13]. Така розмова «”вибиває” того, хто розмовляє, з його мови, цим даючи йому шанс входу в інші мислительні ситуації. Його привабливість – у несподіванці, для мене самого, зміни підходу до предмету, та й самого предмету теж» [221, с. 11]. Здатність до *близькості* поза неспівмірністю досвіду співрозмовників і

безумовна щедрість їх як оповідачів – необхідні умови такої розмови. Цими чеснотами сам О. М. П'ятигорський володів найвищою мірою.

Оповідач, який тче свій *наратив* із мови свідoctва про пережитий досвід у надії дійти до судження про досвід, виховується всередині розмови-діалогу свідків, звернених дейктично до присутності Іншого.

До свідків жорстока війна, яка змушує заніміти цілі покоління, до них байдужі модерністська і постмодерністська культури. Але коли людина виявляє себе на периферії та в блискавіці Присутності звертає свій вигук до інших, то відкриває в собі оповідача-свідка. У педагогічній антропології о. Л.Джуссані вихованню людини, яка свідчить, відповідає виховання критичної здатності в кризі, що не тотожні сумніву і запереченню: «Слово “криза” пов'язане не зі словом “сумнів”, але, скоріше, зі словом “проблема”, яке в своїй грецькій етимології означає ту основну позицію, яку має обрати молода людина, щоб будувати нове суспільство, слово “проблема” означає ставити щось перед очима. Кожен із нас народжується з певним даром, на який вказує чудове слово (ще одне, чия краса розкривається в етимології) “традиція”, переказ. [...] Традиція повинна “увійти в кризу”, традиція повинна стати проблемою. Відповідно, криза означає усвідомлення тієї реальності, яку ми відчуваємо як таку, що формує нас» [112, с. 117].

Охарактеризоване виховання здійснюється в діалозі, з інтуїцією якого пов'язана і новизна події, і можливість преображення: «Якби людина була абсолютно відірвана від світу, від інших, і була би одна, абсолютно одна, вона не знайшла би жодної новизни. Новизна завжди приходить від зустрічі з іншою людиною; це правило, з яким зародилося життя: ми існуємо, тому що інші дали нам життя. Ізольоване насіння припиняє рости, але вміщене туди, де є щось, що стимулює його зростання, воно виривається на світло. Щоб моє існування розвивалося, щоб те, чим я є, стало динамізмом і життям, необхідний інший. Діалог – це відношення з “іншим”, хто б і яким би він не був» [112, с. 125].

Таким чином, в стихії розмови, що відкривається свідченням, зверненим до діалогу, виникає потреба в *узгодженому судженні*, зверненому до реальності, яка викликає, породжує кризу і необхідність перевірки судження, що здійснює людина, яка виносить судження, або судить.

Людина, яка судить. У співі й свідоцтві-оповіданні здійснюється прагнення любові бути не тільки жертвною і взаємною, але й *розділеною*, а окремі голоси приходять до найпростішої *узгодженості* в слові, вдячно зверненому до події, яка породжує. Ханна Арендт вказувала на те, що коли ми позначаємо особистість словом *persona*, або *театральна маска*, то ми висловлюємо таємницю унікального начала в нас не через ті ролі, в яких нас знають на сцені світу, але, перш за все, завдяки голосу, який звучить крізь (*personare*) отвір у масці [34, с. 44–45]. Це відношення *маски і голосу*, закріплене в метафорі *persona* як театральної масці, а для Х. Арендт «метафори – це хліб всякого понятійного мислення» [34, с. 45], що вона виражає в такий спосіб: «Ми всі – актори на сцені світу, де нас визнають відповідно до того, яку роль накладає на нас професія: як лікарів чи юристів, як авторів або видавців, як вчителів або учнів. Але саме крізь цю роль, немов видаючи звук крізь неї, виявляється щось інше, щось зовсім унікальне і таке, що не піддається визначенню, але все-таки безпомилково впізнаване – те, завдяки чому нас не збиває з пантелику раптова зміна ролей, коли, наприклад, учень досягає своєї мети, стаючи вчителем, або коли господиня, яку ми знаємо як лікаря, подає напої замість того, щоб займатися пацієнтами. [...] маски або ролі, які ми повинні прийняти (або навіть добути), якщо хочемо брати участь у світовій п'єсі, можна змінювати; вони є невідчужуваними в тому сенсі, в якому говорять про “невідчужувані права”, і не вбудовані в наше внутрішнє “Я”, подібно до голосу совісті, який, на переконання більшості, представляє собою щось таке, що наша душа постійно носить у собі» [34, с. 46].

Отже, згода настає не просто через зіставлення наших суджень, але виходить із впізнавання неповторного голосу, який кличе нас так, як кликав Ісус Марію Магдалину крізь образ садівника. Однак, та ж Х. Арендт, вивчаючи

практики розлюднення при тоталітарних режимах у ХХ столітті, наголошувала на необхідності захисту і виховання *здатності судження* посеред двох форм відмови від судження, що виражаються в питаннях: «Хто я такий, щоб судити?» та «Як я можу судити, якщо я ТАМ не був?» [35]. Хибне смирення цих двох питань, що призводять до відмови від згоди всередині історії, утримує людину в нерозв'язаній самоті. Тому необхідна педагогіка виховання *здатності судження*, підстави якої Х. Арендт знаходить в естетиці І. Канта, щоб перенести в політичну філософію для аналізу політичної відповідальності, в якій споглядання глядача, який виносить судження, що шукає солідарності, через дію судження на сцені світу, драматично перетворюється у втілення згоди [36].

Відзначимо, що «в останні роки життя Арендт, – як зазначає Д.Аронсон, – здатність судження стала, мабуть, головним предметом її дослідницького інтересу. Judgment, судження – саме так повинен був називатися останній том її фундаментальної праці *The Life of Mind* (“Життя розуму”), написати який їй не дозволила раптова смерть» [37, с. 7]. І хоча задум, на жаль, залишився нереалізованим і зберігся в формі підготовчих матеріалів [36], важливо саме місце, яке вона відводила роботі судження в системі своєї філософії. Монументальне дослідження «Життя розуму» повинно було складатися з трьох томів, зокрема: написаних «Thinking» («Мислення») і «Willing» («Воління») та ненаписаного «Judgment» («Судження»), які логічно повинні прочитуватися як попередуючі написаній раніше праці «Про діяльне життя» [37].

Таким чином, для євхаристійної антропології важливо те, що судження представляє собою перехід від споглядального до діяльного життя і виникає після раціонального впізнавання й драматичного воління для переходу до узгодженого преображення світу в праці. У педагогічній антропології о. Л. Джуссані робота судження є необхідною складовою досвіду, без якої «людина не може пережити жодного *досвіду*. [...] Слово “досвід” не означає виключно “випробування”: людина з багатим досвідом – це не той, хто накопичив

“досвід” – події, відчуття, – все упереміш. Таке безладне накопичення часто призводить до руйнування і зведення нанівець особистості. Звісно, досвід збігається з “випробуванням” чогось, але все-таки передусім досвід збігається з судженням про те, що випробовується» [115, с. 8].

Цікаво, що о. Л. Джуссані пов'язує роботу судження з *аскетичною практикою*, а ту, в свою чергу, зі звільненням і працею «відвоювання самого себе»: «Почнемо виносити судження: це початок звільнення. Сходячи до глибинної сутності буття, що дозволяє досягти цього звільнення, не можна не йти проти течії. Це можна було б назвати аскетичною працею, де слово аскеза вказує на діяльність людини, оскільки вона прагне досягти власної зрілості» [115, с. 14]. Зустріч зі справжньою подією, втілюючись у мові співу і діючи в свідоцтві, шукає згоди в судженні.

Отже, на периферії народжується людина, яка судить, здатна виносити судження про досвід всередині спільноти, котра, зібрана в блискавці події, проспівала свій узгоджений гімн.

Людина, яка співпереживає. Людину виривають із самотності не слова і не думки, але блискавка Божої присутності. Вона б'є на периферії світу й існування і пробуджує людину від страждання, апатії, нудьги і втоми до нового життя. Усередині події здається, що Божа любов пожежею охопить весь світ і в цій пожежі, за словом митрополита Антонія, «ми покликані бути полум'ям – і ми не горимо, а часто дим виходить від нас, ніби ми тільки сирі дрова, які тільки-тільки зайнялися, але не загорілися» [28, с. 278]. Саме тому Божа присутність потрібна не тільки в блискавці події, але й у передачі її від свідка до свідка. Ф. І. Тютчев писав: «И нам сочувствие дается / как нам дается благодать». Передача події один одному в спільноті, яка потребує мови пневматології, пов'язана з вихованням співчуття або співстраждання.

Жан Ванье, засновник ста сорока спільнот «Ковчег», які збирають людей із психіатричними проблемами для спільного життя в любові Христовій, стверджує, що людяними нас робить *ніжність*, яку пов'язує зі співчуттям і *дорослою* відповідальністю: «Бути дорослим значить бути

ніжним, бути крихким у світі. Ніжність проявляється в дотику до серця іншого, в тому, як ми на нього дивимося, як слухаємо. Немає ні звеличування, ні приниження, але є людське братерство» [82, с. 14].

Якщо ніжність міститься біля витоків реальності як прояв милості Божої в домобудівництві Святого Духа, згідно Г. У. фон Бальтазара, а людська нездатність до подолання самотності пов'язана з нездатністю до передачі свідчення вогню, то народження спільноти свідків пов'язано з вихованням ніжності.

Саме ніжність пропонує Папа Франциск як одне з найважливіших начал людяності, пов'язаних зі зрілістю християнина і відповідальністю Церкви. Так, він, виступаючи в 2017 році на TED, сформулював принципи *революції ніжності*, яка може адекватно відповісти на революцію жорстокості в ХХ столітті. По-перше, революція ніжності виходить із культивування надії: «Для нас, християн, у майбутнього є ім'я, і ім'я йому – надія. Але відчувати надію не означає бути наївними оптимістами, які закривають очі на трагедію і зло людства. Надія – це чеснота серця, що не зачиняється в темряві, не зациклюється на минулому, не тягне існування в сьогоденні, а сміливо дивиться в завтрашній день. Надія – це двері, відчинені в майбутнє. Надія – це смиренне, приховане поки зернятко життя, з якого згодом виростає могутнє дерево. [...] Для існування надії достатньо однієї людини, і цією людиною можеш стати ти. Після з'явиться інший “ти”, за ним інший, і тепер це вже “ми”. А з появою “нас” і з'являється надія? Ні. Надія почалася з “тебе”. А коли з'являємося “ми”, це вже революція» [318]. Так із завдання виховання надії випливає розвиток тези Ж. Ваньє про дорослість як ніжність. А Папа Франциск заявляє про необхідність революції ніжності: «Що таке ніжність? Це любов близька і відчутна. Це порив, що виходить із серця і досягає очей, вух і рук. Ніжність означає мати очі, щоб побачити інших, вуха, щоб почути інших, прислухатися до дітей, до бідняків, до тих, хто боїться майбутнього. Прислухатися до мовчазного крику нашого спільного дому – нашої зараженої і хворої планети. Ніжність означає мати руки і серце для того, щоб втішити

іншого, щоб подбати про потребуючого» [Там само]. Важливо відзначити, що в століття жорстокості ніжність представляється втіленням сентиментальності й туманною, безвідповідальною невизначеністю. Наприклад, у В. В. Маяковського поема «Облако в штанах» народжується в 1914 році, коли почалася жахлива світова війна, з такого ототожнення: «У меня в душе ни одного седого волоса, / и старческой нежности нет в ней! / Мир огромив мощью голоса, / иду – красивый, / двадцатидвухлетний», або ще: «хотите – / буду безукоризненно нежный, / не мужчина, а – облако в штанах!» [194]. Справді, як влучно констатує Папа Франциск: «Ніжність – це мова малюків, які потребують когось поруч. Малюк любить і спізнає батька і маму через їхній дотик, їхній погляд, їхній голос, їхню ніжність. Мені подобається чути, коли батько чи мама розмовляють зі своїм малюком, підлаштовуючись під його манеру спілкуватися. Це і є прояв ніжності: поставити себе нарівні з іншим» [318]. Але сама позиція ніжності у відношенні до світу не сентиментальна, а мужня і виступає прерогативою дорослої, вихованої зрілості: «ніжність – це шлях, обраний найбільш сміливими і сильними чоловіками й жінками. Ніжність – не слабкість, а сила. Це шлях солідарності, шлях смирення. Дозвольте мені сказати чітко і виразно: чим більше у тебе влади, чим більше впливу твої дії справляють на людей, тим смиреннішим повинен бути ти сам. Інакше твоя влада знищить тебе, і ти знищиш інших. [...] А зі смиренням і любов'ю, вираженою в діях, влада, навіть найвища, найсильніша, слугуватиме на благо людям» [Там само].

О. О. Сєдакова, коментуючи горизонт такої пропозиції педагогіки ніжності, пише про це так: «Словом, яке найбільше вразило в першій промові нового папи, було слово “ніжність”. Це незвичне в проповіді, не “богословське” слово. Воно говорить майже те ж, що “любов”, але любов у формі ніжності – це щось особливе. У ній висвітлюється дбайливість, м'якість, скромність, вдячність – у відчутті того, як все крихко. Це щадна любов. Можливо, крихкість всього існуючого ніколи раніше так виразно не відчувалася, як у наші дні. “Ніжність” вирахована з підвалин сучасної

цивілізації, активістської та жорсткої, націленої на “ефективність”. Ніжність анітрохи не ефективна. Їй нічого не потрібно від того, до кого вона спрямована» [251].

Бідність постмодерністської чутливості пов'язана з побоюванням, що ніжність кидає в океан суб'єктивного, і зі спробою іронічної дистанції, в якій холод нечутливості ототожнюється з об'єктивністю. Заперечення на цю постмодерністську передумову, яка прирікає людину на розташування себе в центрі судження, а не на периферії емпатії, де Інший центрує світ, було знайдено в Пармі у відкритті *дзеркальних нейронів* [239]. Виявилось, що на нейрофізіологічному рівні їх існування підтримує людську здатність до поділу досвіду, від розділення емоцій до розуміння дій, а також саму можливість мови і мислення з розділеними судженнями [225, с. 139–161].

А от видатний дослідник поведінки приматів Ф. де Вааль стверджує, у контексті дослідженої К. Лоренцом *агресії* як основи поведінки, важливість додаткової *емпатії* та відзначає: «Емпатія – це первинна, домовна форма міжособистісних відносин» [487, с. 132]. Він коригує антропологічні наслідки етологічних досліджень К. Лоренца, описані у другому розділі в зв'язку з концепцією Р. Жирара в фундаментальній праці 2009 року «The Age of Empathy: Nature's Lessons or a Kinder Society» [487].

Первинність емпатичного рівня у відношенні до когнітивного все більше привертає увагу етологів і соціологів. М. Енафф коментує значимість таких етологічних досліджень для антропології та пов'язує емпатію з визнанням і взаємністю, виявляючи в ній євхаристійну передумову: «Агресія й емпатія – це даності живого організму, а у випадку організму людського основними є не оці даності, але жест, який їх вбирає і перевершує. Цей жест – публічне визнання однією групою іншої. Він називається союзом і передбачає інше фундаментальне почуття (побіжно згадане Лоренцом) – взаємність» [444, с. 16].

Таким чином, *виховання емпатії*, пов'язане зі здатністю розділяти мислення, а не утримання від співчуття лежить в основі виховання здатності

судження, яка міститься в центрі і освіти, і громадських, і політичних переговорів. *Життя на периферії підпорядковане політиці ніжності й співчуття, що забезпечують згоду спільноти, народженої увагою до Присутності.*

Революція ніжності, котру оголосив Папа Франциск, почала відбуватися в поезії в контексті подолання практик розлюднення. Так, одним із найбільш значних її проявів стала вже згадувана у нашій дисертаційній роботі збірка О. О. Сєдакової «Китайська подорож» (1986), лейтмотивом якої є відношення щедрості й ніжності. У першому з вісімнадцяти віршів, що входять до збірника, який відкривається словами: «И меня удивило», стверджується: «ибо только наша щедрость встретит нас за гробом» [243, с.327], а в другому вірші: «Мне же ничего не нужно: / ведь нежность – это выздоровление» [243, с. 328]. В одинадцятому вірші народження ніжності описується як розкриття глибини з *погляду Іншого*: «С нежностью и глубиной – / ибо только нежность глубока, / только глубина обладает нежностью, – / в тысяче лиц я узнаю, / кто ее видел, на кого поглядела / из каменных вещей, как из стеклянных / нежная глубина и глубокая нежность» [243, с. 337]. Милість, що здійснюється як щедрість і ніжність, закликає йти, тому що «пора идти / просить за все прощенья, / ведь никто не проживет / без этого хлеба сиянья. / Пора идти туда, / где все из состраданья» [243, с. 341].

Така милість є милосердям Отця з впізнаванням у ньому домобудівництвом щедрості і домобудівництвом ніжності. Проте саме милосердя може бути представлено як Боже подолання риторичного запитання про вірність, яке Він звернув до людини у пророка Ісаї: «І сказав був Сіон: Господь кинув мене, і Господь мій про мене забув... Чи ж жінка забуде своє немовля, щоб не пожаліти їй сина утроби своєї? Та коли б вони позабували, то Я не забуду про тебе!» (Іс., 49:14–15). Так милість Божа стає відповіддю на апологію жорстокості в ХХ столітті, а слідування за нею дозволяє розгорнути педагогіку зрілості як ніжності, або здатності до милосердя, емпатії, співчуття і безкорисливості.

Людина, яка святкує. З ніжності народжується нероздільний зв'язок співчуття і свята. Свято збирає живу спільноту, долаючи поділи, через які люди розміщені за анонімними, формальним співтовариствами. У святі, що несе скасування розділень, нам вдається розділити справжність власного існування з іншими, не замикаючись в автономності власного досвіду. Здатність розуму до такого роду скасування представлялася фундаментальною для С. С. Аверинцева і входила в його розуміння *раціональності*.

Наводячи слова С. С. Аверинцева про те, що «в кінцевому результаті всі речі з *paideia*, *humanitas*, речі культури, – все це існує заради таємниці, яку не можна підробити, таємниці живого» [60, с. 321], О. О. Сєдакова так характеризує його метод: «Сучасне мислення нібито не передбачає іншого шляху крім як механічного перекладу всіх смислів у системи бінарних опозицій ... [...] Він з особливим веселим задоволенням любить сперечатися з двома “протилежними” речами відразу, і в його полемічних випадках –направо і відразу ж наліво – є особливий кураж: він зазвичай не спростовує однієї думки з тим, щоб тут же не віддати належного протилежному. [...] Тут в складному зважуванні власних розумових рухів і в *співбесіді* з предметом виробляється *sophrosyne*, *prudential*, розсудливість, цнотливість. Та установка розуму, яка завжди надасть перевагу *розумінню-тлумаченню*. Тлумаченню – як незаконному відстороненню від сенсу, і “вживанню” – як ілюзорному ототожненню з ним. Раціональність, яка належить *ordo sapientiae*, в кінцевому результаті, чує повідомлення таємниці, яке не потребує інших пояснень, окрім розуміння своєї реальності» [246, с. 545–546]. Таке скасування перед присутністю таємниці Іншого не тільки становить зв'язок між мисленням і святом, але й відкриває раціональне джерело педагогіки, в якій мислення пов'язує серце з реальністю, яка розкривається і скасовує всі схематизми.

Так досягнена раціональність є принципом педагогіки благоговіння, яку розвиває Ф. Нембріні, виходячи з педагогічної антропології о. Л.Джуссані. Він виходить із виховної кризи як кризи *батьківства*: «Новий час повстав проти фігури батька, тобто фігура батька, батьківство звинувачується в

авторитарності, і вся педагогіка будується тепер на запереченні авторитету в ім'я невірною і спотвореного уявлення про свободу» [203, с. 8]. Замість фігури батька як фігури влади або навіть морального авторитету, Ф. Нембріні пропонує придивитися до батька як свідка *надії*, як до того, хто відповідає на бажання дітей, «щоб життя було благим, хорошим, позитивним. Їх приваблюють речі, їх приваблює реальність, вони бажають пізнати її, вони бажають любити її, вони бажають пізнати, що життя – це благо. І дивлячись на речі, дивлячись навколо себе, вони бажають знайти того, хто покаже їм, що життя позитивне» [203, с. 9]. Він звертається до батька як до такого свідка й каже, що вийти з виховної кризи дозволяє лише «очевидність чогось настільки прекрасного, що дозволяє тобі змінити твою ідею, твоє уявлення про щастя. Те, з чого постійно знову починається життя, – це зустріч із чимось настільки великим, прекрасним для тебе, що воно змінює всі твої уявлення. І тому ти не можеш сперечатися з сином про щастя, ти повинен йому показати щось таке, що змінює, перевертає його уявлення і змушує рухатися його свободу, його розум» [Там само]. Така пропозиція педагогіки благоговіння перед виховним досвідом величчю в реальності, що проявляється в Красі, розгортається через викликаний цим досвідом виховний дейктичний жест і мову хвали, з яких розвиваються скасовуюча раціональність свідцтва преображення і згода спільності, що народжується. Ця пропозиція включає в себе й особливий погляд на богословські витoki нової культури, яку ми визначаємо як культура присутності. Її о. Л. Джуссані описує таким чином: «Тільки якщо нами цілком володіє любов (яка веде життя до звершення, що наповнює нас до країв), тільки якщо ми визнаємо, що належимо любові Христа, наповненого миром, ми уподібнимся дітям, які безстрашно йдуть по темному лісі. Саме подія Христа творить нову культуру і встановлює початок справжньої критики. Розпізнавання малого або великого блага, що міститься у всіх речах, спонукає творити нову цивілізацію і любити нове творіння: так народжується нова культура – сполучна ланка між усіма існуючими частинками блага – і прагнення оживити їх та привести їх до здійснення. Підкреслюється

позитивність, незважаючи на обмеженість, а все інше віддається милосердю Отця» [436, с. 72]. Так в єдиній педагогічній пропозиції зв'язуються милосердя і критична здатність, серце і розум, особистісне преображення, що звільняє, і лікуюче спілкування, викликане Красою присутності, що збирає громаду і породжує нову культуру.

Людина як садівник. Людина, яка відгукнулася на Божий заклик на периферії вселенського існування, бере участь у виробництві особливого культурного простору, відмінного від домінуючих культурних практик. Головною особливістю нової культури є те, що вона народжується з практики культивування реальності, що не протиставляє природу і культуру, але обробляє, подібно до роботи садівника. Ми вже описували дещо раніше цю роботу через симфонічну фігуру людини периферійної як садівника, здатного в реальності розпізнати, почути заклик Іншого і служити йому, перетворюючи саму реальність через причастя – щеплення – примирення. Тепер окреслимо богословські й педагогічні витoki такої роботи розбиття садів у пустелях і на руїнах.

Загальний нарис антропології садівника, що лежить в основі революції ніжності і нового погляду на глобальні проблеми людства, представив Папа Франциск в Енцикліці хвали. Він виходить із реалістичної передумови Божого дару: «здатність людини трансформувати реальність повинна розвиватися на основі розуміння того, що все спочатку було даровано Богом» [317, с. 8], тобто «Мир – це щось більше, ніж проблема, що вимагає вирішення; це радісна таємниця, яку ми споглядаємо з радістю та хвалою» [317, с. 14]. Саме з реалізму дару та подяки слідує погляд на людину не як пана або раба, але як садівника: «Ми – не Бог. Земля створена раніше нас і була нам дана. Це дозволяє відповісти на звинувачення проти юдейсько-християнського світогляду: виходячи з заклику Книги Буття володіти землею (пор. Бут 1, 28), стверджувалося, що тим самим воно сприяло хижацькій експлуатації природи, представляючи образ людини як пана і руйнівника. Це невірне тлумачення Біблії, відмінне від того, як її розуміє Церква. Хоча деколи християни і справді

некоректно інтерпретували Писання, сьогодні ми повинні рішуче відмовитися від думки про те, що з того факту, що ми створені за образом Бога і Він наказав нам володіти землею, нібито випливає наше абсолютне панування над іншими творіннями. Важливо читати біблійні тексти в їхньому контексті, з правильною герменевтикою, і пам'ятати, що вони закликають “обробляти і зберігати” земний сад (пор. Бут 2:15). Якщо “обробляти” означає зорювати й обробляти земну ділянку, то “зберігати” – значить захищати, дбати, охороняти, берегти, спостерігати» [317, с. 54]. Така «правильна герменевтика» є євхаристійною герменевтикою, що починається з розпізнавання досвіду дару в зустрічі з кожною річчю світу, опис якої більше опозиції природа/культура: «Для юдейсько-християнської традиції сказати “творіння” означає більше, ніж сказати “природа”, оскільки це пов'язано з задумом Бога про любов, в якому в кожного творіння є цінність і значення. Природу часто розуміють як систему, яка аналізується, досягається й управляється, але творіння можна розуміти лише як дар, що виходить із відкритою долоні Отця всіх, як реальність, осяяну любов'ю, що кличе нас до всесвітнього спілкування» [317, с. 60–61], причому «кожне творіння – об'єкт ніжності Отця, Який відводить йому місце в світі. Навіть ефемерне життя найбільш незначної істоти – предмет Його любові, і в нечисленні секунди існування Бог оточує її Своєю ніжністю» [317, с. 61]. Участь людини в історії творіння не зводиться до запрошення розділити радість творіння, але є діяльною і драматичною участю: «У цьому всесвіті, що складається з відкритих систем, які вступають у комунікацію одна з одною, ми можемо відкрити незліченні прояви зв'язків і співпричетності. Це змушує нас представляти її в цілому як відкриту для трансцендентності Бога, при тому що всередині її відбувається розвиток. Віра дозволяє нам інтерпретувати значення і таємничу красу того, що відбувається. Людська свобода може внести розумний внесок у позитивну еволюцію, але може також викликати нові лиха, породити нові причини страждань і привести до справжньої поразки. Ось чому історія людства і хвилююча, і трагічна: вона здатна перетворюватися в розквіт звільнення, зростання, спасіння і любові або ж у шлях занепаду і взаємного

руйнування» [317, с. 63]. Реалізація можливості обробітку світу як саду передбачає подолання романтичної індивідуалістичної позиції через визнання у кожній людині Іншого в просторі діалогу: «Відкритість людини до “ти”, здатність знати, любити і вести діалог як і раніше вказують на шляхетність людської особистості. Тому заради вірного ставлення до творіння не варто применшувати ні соціальний вимір людини, ні її трансцендентний вимір, її відкритість до Божественного “Ти”. Справді, неможливо пропонувати відносини з навколишнім середовищем у відриві від спілкування з іншими особистостями і з Богом. Це – романтичний індивідуалізм, переодягнений у костюм екологічної краси, і задушлива закритість в іманентності» [317, с. 93]. Нарешті, Папа Франциск представляє богословський контекст такого обробітку саду в комунікативному й есхатологічному аспектах. Комунікативний аспект, який ми описали як богослов'я спілкування, залежить від того, що «Всесвіт розвивається в Бозі, Який наповнює його всього. Значить, є таємниця для споглядання в листочку, в стежці, в росі, в особі бідняка. Ідеал полягає не тільки в тому, щоб перейти від зовнішнього до внутрішнього, щоб виявити дію Бога в душі, але і в досягненні того, що зустрічаєш Його у всьому» [317, с. 175]. Таке теоестетичне впізнавання-вдячність вказує на відношення таємниці тринітарного богоспілкування з людською дією: «Божественні Особи – це субсистентні відносини, і створений за Божественним зразком світ – це мережа взаємовідносин. Творіння прагнуть до Бога, і, в свою чергу, кожній істоті властиво прагнути до чогось ще, так що у всесвіті ми можемо виявити незліченні постійні відношення, які таємничим чином переплетені. Це не тільки закликає нас захоплюватися безліччю зв'язків, які існують між творіннями, але і веде нас до того, щоб набути ключ до нашої власної реалізації. Справді, людська особистість тим більше зростає, дорослішає і освячується, чим більше вона залишає саму себе, щоб жити в спілкуванні з Богом, з іншими та з усіма творіннями. Так вона набуває у власному існуванні той тринітарний динамізм, який Бог відобразив у ній з моменту її створення. Все пов'язано, і це закликає нас розвивати духовність

глобальної солідарності, яка виникає з таємниці Трійці» [317, с. 180–181]. Есхатологічний горизонт обробітку людиною творіння Папа Франциск описує так: «Врешті-решт, ми зустрінемося віч-на-віч з безмежною красою Бога (пор. 1 Кор 13, 12) і зможемо в радісному захопленні читати таємницю всесвіту, яка братиме участь разом із нами в нескінченній повноті. Так, ми здійснюємо подорож до суботи вічності, до нового Єрусалиму, до небесного спільного дому. Ісус каже нам: «Ось нове все творю!» (Одкр. 21, 5). Вічне життя буде загальним для всіх здивуванням, де кожне створіння, світлосяйно преображене, займе своє місце, і у кожного буде що запропонувати остаточно звільненим бідним» [317, с. 183]. Від початкової хвали щедрості й ніжності Бога, впізнаної в собі та в глобальній реальності, до дієвого обробітку світу як саду теперішній глава Католицької церкви Франциск провів дугу, яка окреслює шлях виховання людини-садівника, що охоплює і її покликання, і покликання світу. Цю дугу він висловив у заклику: «Тим часом ми об'єднуємося, щоб піклуватися про цей дім, який був нам довірений, знаючи, що все хороше в ньому буде прийнято на небесне свято. Разом з усіма створіннями ми йдемо по цій землі, шукаючи Бога, тому що, “якщо світ має початок і створений, то запитаємо себе: хто дав йому початок, і хто його Творець?” Будемо йти зі співом! Нехай наша боротьба і наша турбота про планету не позбавляє нас радості надії» [Там само]. Дузі Папи Франциска слід побачити відповідність в дузі О. О. Сєдакової, яку вона провела в останньому вірші «Китайської подорожі», який починається *похвалою землі*, а закінчується рядками: «как садовник у сада, – / у землі хвала» [243, с. 345]. У просторі, що відкривається цієї дугою, розвивається творчість Павла Макова, який шукає в візуальних мистецтвах мову для культури присутності. Якщо, як ми показували на початку нашої дисертаційної роботи, його технологічна метафора офорта дозволяє висловити досвід повернення реальності, котра ранить, і розгорнути його в візуальному представленні Утопії, задокументованому в «Utopia. Хроніки 1992–2005» [180], то в своїх подальших творах він виходить з утопічної мови для розбивки садів.

У своїх садівничих «практиках» митець створив такі художні простори як «Сад», «Килим, Сад, Вежа, Хрест, Доля», «Хрестики – нулики», «Кордон», «Скатертина», «Дотик», «Paradiso perduto», «Il fondamento», «Пейзажі 2017». У них він запропонував розвинену мову вираження візуально-тактильного досвіду розбивання садів серед пустель і руїн війни та утопії. Описуючи цю мову, дослідник творчості П. Макова Б. Філоненко так написав про ландшафти «Paradiso perduto» і наступні за ними ландшафти «Доли»: «В парі з “Paradiso perduto” “Доля” [...] звільняє саму формулу “втраченого раю” непереможної тотальності. Рішучість «дати чомусь статися і дати собі відчутти, як жах певних картинок і магія певних місць впливає на нас, особисто і часом несподівано, – можливо, це те, що нам потрібно» [100, с. 100]. Коли відбиток пальця буде залишений без страху, тоді цей слід стане знаком Творіння. Тоді “втрачати рай” також буде означати “обробляти сад” [302, с. 19]. На нашу думку, П. Маков не просто знаходить мову для візуального представлення тактильного досвіду катастрофічної зраненості- скарифікованості людини з утопічних просторів і ландшафтів з їхніми військовими іграми й руїнами, що залишаються після них, але і пропонує досліджувати шляхи розбиття садів після цього досвіду, ставлячи питання від відповідальності-відповіді людини, котра розрізняє серед викликів і заклики, а серед бур'яну – ліс. Вражаючий образ саду, який розбитий на руїнах і здобув форму людського відбитка пальця, коли сад, символізуючи все творіння, з'єднує Божу обіцянку покликання, вирізану на наших руках, і нашу вільну відповідальність обробітку себе і лісу, звертає до питання про те, як в євхаристійній антропології можна помислити перехід від екзистенціальних пустель і руїн до нового начала синтетичного діяння обробітку саду. Отож, питання про сади стає питанням про нову *культуру примирення* як причетності світу, світу, який, згідно Е. Левінаса, можливий як есхатологія і богоявлення у зустрічі з присутністю Іншого. Отже, на наше переконання, питання про подолання шляху від втраченого раю до обробітку саду вимагає дантівського героя в якості провідника [204, с. 18].

Необхідно, але недостатньо звернутися, наприклад, до класичного дослідження Д.С.Лихачова «Поезія садів. До семантики садово-паркових стилів», завдання якого визначається як спроба «підійти до садових стилів як до проявів художньої свідомості тієї чи іншої епохи, тієї чи іншої країни» в контексті теми «про співвідношення мистецтв» [168, с. 3].

Необхідно, але недостатньо культурно-філософського дослідження впливу садів, реальних і вигаданих, на становище людини в світі й культурі, чому присвятив свої наукові зусилля Р. П. Харрісон, який вивчив людський шлях від Едему через сади платонівського Академу й школи Епікура, земний рай Данте і сади оповідань Бокаччо, через різні культурні типи садів, наприклад, дзенські сади каменів та ісламські килимові сади до садів безпритульних Нью-Йорка для того, щоб відвести людський погляд від «голови Медузи історії з її пристрастю, смертю і нескінченним стражданням» [441, с. ix]. Антропологія саду Р. П. Харрісона, в якій сад розглядається як модель і місце самокультивування через працю, місце релігійних імпульсів, поетичного й утопічного натхнення, моральних ідеалів, метафізичних проєкцій, оповідання історій, естетичних перетворень реального, нашої пристрасті до ігор, нашої насолоди на природі [Там само], неповна без уваги до лісу в його глибокому метафізичному вимірі, оскільки руйнація світу війною не може бути останнім словом про світ і людину, а ліс є те первинне життя, яка зберігається потаємно і в пустелі для того, щоб преобразитися в сад.

Таку філософію лісу ми знаходимо у В. В. Бібіхіна, що прочитав в 1989 році курс лекцій «Світ», а в 1997–1998 роках курс «Ліс». Він закінчує курс «Світ» такими словами: «Берегти цілий світ, вже відсутній, через збереження себе, останнього в світі місця, що залишилося, де цілий світ ще має собі місце в пам'яті про відсутність його врятованого цілого – це, можливо, і шалена, але єдина справа, котра залишився гідною людини», але важливо, що «ціле цим ще, звісно, не повертається. [...] не потрібно думати, ніби варто нам зайняти ту чи іншу позицію, як станеться щось подібне до збереження світу. Ціле присутнє тільки в нашому надриві від того, що його немає» [61, с. 182–183].

Через десять років В. В. Бібіхін осмислював Ліс на місці цієї присутності як відповідне такому людському надриву. Більш того, його філософія світу і культури як примирення виявилася можливою тільки, як починання в лісі, в якому він пропонує озирнутися, подібно до героя Данте. Передусім, «досвід лісу як такого, що поглинається, спалюється для одержання різноманітної енергії, формованої речовини зумовили використання відповідного терміну (*гіле*) для позначення матерії» [63, с. 5]. Починаючи з повернення до античного іменування *матерії лісом* (гіле), В.В.Бібіхін відрізняє ліс від цивілізаційного порядку через розрізнення *топіки* і *метрики*. *Неметричний простір* лісу «через мрії про первісну, лісову, кошлату людину, через міфопоетики світового древа, через повернення в нашій сучасності людських мас, які відірвалися від природи до ерзаців лісу в тютюні, вині і наркотиках, належить до реалій сучасного людства набагато більшою мірою, ніж це прийнято визнавати. У філософських концепціях *гіле*, матерії, в релігії і богослов'ї (хрест як світове древо), в поезії (образи дерева, куща, саду) ліс виявляє недостатньо зрозумілу інтенсивність своєї присутності. Ми оточені лісом з усіх боків, впритул, і те, що здається інтимно нашим, наша думка, не в кращому становищі, ніж наші справжні тіла. Ліс завжди вже встиг зімкнутися навколо» [Там само]. Ліс виводить із *метрики* цивілізації, яка породжується здатністю свідомості до діяльної проективності, і дозволяє відкрити свою *топіку*, основу якої становлять життя на краю себе самого, що зростає одночасно вгору і вниз, вертикаль стояння перед Богом, що утворює з горизонталлю людського існування форму хреста, а також виховувана цієї топікою людина, «яка живе серцем і диханням», а останнім є «як думка, вдих і видих, як обережне обмацування світу» [63, с. 35], для якого «доречно тільки поєднання страху, уваги й обережності» [63, с. 34]. Завдання мислення в найближчій присутності лісу В. В. Бібіхін описує таким чином: «Тілом, серцем, їжею, просто снідаючи кожен день, ми належимо лісові, світовій речовині. Пред'являючи в безперервній молитві себе, якими ми є, ми пред'являємо себе лісових, наш ліс. Як ліс ми тварні. Але як ті, що пред'являють, як чиста увага, як феноменологи

ми окремі від лісу, божественні. Ми тоді тому *те ж* робимо з лісом, що хотів Бог. Звісно, аби дізнатися, що ми тоді робимо з лісом, треба спробувати подивитися, які ми тоді, в релігії, можемо бути» [63, с. 50]. Так відомий філолог і філософ розвиває дисципліну *уваги до найближчої присутності* життя, біля витоків якого релігійне служіння мислення. Охоплюючи цією дисципліною метафізику життя Аристотеля і принцип спостерігача в космології, молекулярну біологію та еволюційну теорію, філософську етологію і богослов'я Хреста і Слави, він протиставляє периферійну людини, охоплену лісом, новоєвропейському суб'єкту, який, «уявивши себе діючим серед оточення, з яким треба боротися і яке треба перемагати, припустив, що природа і життя діють без нас і взаємодія зводиться тільки до того, що ми себе утворюємо знанням» [63, с. 198]. Натомість, ліс же своєю топікою, вільною від метрики, що відсторонюється та освоює, породжує іншу суб'єктність: людини, яка *пізнає* освячуючий і радісний дар, *святкує* дар як світло – радість – святість, живе *славою* і гідністю, стиглістю, зрілістю, симпатією. В. В. Бібіхін вбачає в його увазі – прийнятті – учасності – свідочстві властивості Живого, яке «розташовується навколо юності. Святість і світло, колір, свято, гра (і сюди належить те, що юні істоти грають) і начало, і мета живого» [63, с. 210–211]. У *святomu*, що породжує своєю присутністю таку суб'єктність, важливі надмірність і небувалість [63, с. 221], через які формуються воля і розум, слідуючи за тим, що *провадить*, «а воно в нас все-таки не воля і розум, а ліс, в якому ми тонемо, і хрест, в який ліс перетворюється» [63, с. 222]. Фігура хреста, що визначає топіку лісу, пов'язана, згідно В.В.Бібіхіна, з самою істотою людини, перший рух якої «це хоч якось, з останніх сил, як можна швидше, щоб там не сталося додертися, доповзти, повернутися на своє місце, на хрест, від жаху залишитися в ситуації без місця, коли тебе підберуть, хто ти не хочеш, і використовують, як тобі не треба» [63, с. 226]. Стверджуючи, що не випадково «Древо життя те саме, з якого зроблений хрест», і описуючи «спокусу зійти з хреста» як антропологічний тупик, В.В.Бібіхін пропонує помислити людську приналежність живому як слідування його закону, який

полягає не в самозбереженні, а в тому, щоб збутися в святості й славі: «Не десь, а зараз відкрита участь у тій енергії, яка скріплює всю природу [...] Тією мірою, в якій вона причетна святості – цілості – радості – свята, всіляка людська дія, весільний обряд, спортивне змагання, поезія, філософія, танець – це участь, вгадування вселенської події, події світу» [63, с. 196]. Така увага до події світу і служіння їй становить серце лісової топіки, з якої розгортається обробіток саду як практика примирення людини з досвідом лісу як крайньою і першою формою периферії. Розбиття саду зберігає в собі подвійність лісу: «Ліс це *два*, платонівська *годувальниця*, безформна приємниця форм, та *ідея*, жорстка вічна форма» [63, с. 286]. Це і «похмурий ліс» Данте, і ліс хреста, який своєю топікою дозволяє «набути благо», це і досліджувана В. В. Бібіхіним у працях біологів «дуальна структура життя, поділ всякого організму на залізо і програму, hardware і software» [Там само]. У подвійності саду топіка лісу проявляє себе в тому розрізненні, для якого знайшла поетичне слово О. О. Сєдакова. Так, ще в 1973 році вона писала: «Неужели, Мария, только рамы скрипят, / только стекла болят и трепещут? / Если это не сад – / разреши мне назад, / в тишину, где задуманы вещи». Це подорож в тишу задумування речей не повертає в ліс, але виявляє інший сад: «я не знаю, Мария, болезни моей. / Это сад мой стоит надо мною» [243, с. 27]. Подвійність саду пронизує весь світ у вірші 1976: «Ты развернешься в расширенном сердце страданья, / дикий шиповник, / о, / ранящий сад мирозданья», а у самого цього вселенського сада есть садовник: «Дикий шиповник / идет, как садовник суровый, / не знающий страха, / с розой пунцовой, / со спрятанной раной участия под дикой рубахой» [243, с. 59]. У 1986 році стоїть *сад світобудови*, що стоїть над нами, в «Китайській подорожі» через щедрість і милість закликає до причетності: «О, человек простой – / как соль в воде морской: / не речь, не лицо, не слово, / только соль, и йод, и прибой – / не имея к кому обратиться, / причитает сам с собой: / может, ты перстень духа, / камень голубой воды, / голос, говорящий глухо / про небывалые сады» [243, с. 338]. Людину лісу впізнав у Л. М. Толстому В. В. Бібіхін, досліджуючи його щоденники, в яких виявляє себе

дометрична думка, уважна до топіки лісу, в фігурі Наглядача. Описуючи мету свого дослідження, він написав: «Ми вдивляємося в людину як у звістку, яка до нас зараз звернена і містить у собі ту таємницю, участь в якій нам зараз вкрай потрібна для нашого спасіння» [65, с. 196]. А О. О. Седакова, коментуючи ці слова, звертається до того аспекту мислення Л. М. Толстого, який В. В. Бібіхін називає *рідкісною думкою*: «*Рідкісна думка* мислить про *дивне*, не роблячи його звичайним, не перестаючи дивуватися йому. [...] наша сучасність втрачає контакт із *рідкісним*. Точніше кажучи, всякий її контакт із *рідкісним* закінчується погано. *Рідкісне* в її руках перетворюється на рядове, як вино в воду. [...] Рідкісне і дивне розташовуються десь на узбіччі, в маргінальних сферах і мало кого і коли стосуються. Такий світ «метрики». В. В. Бібіхін зберігає вірність давній філософській думці, для якої не найбільш неймовірне і частотне, а саме рідкісне, і в якомусь сенсі неймовірне і представляє істину. [...] Бачити речі як насіння – тобто в їх майбутньому, в їх зростанні, в їх житті. Найдрібнішу крупинку – як величезне дерево, в кроні якого поселяться птахи» [247, с. 17–18]. Так людина, відповідальна за звістку таємниці, в якій звістка природи і звістка культури – одне поза цивілізаційними метриками, впізнається як садівник, який розбиває сад через *щеплення* життя – лісу до саду, що стоїть над нами, примирення його до «есхатологічного світу», який приносить Христос. Відповідаючи культурі, яку ми описали як культуру присутності, О. О. Седакова опублікувала збірник «Сад світобудови» в 2013 році [248], в якому лейтмотив саду не просто пов'язує вірші від 1973 до 2012 року, але розгортається як мова хвали, яка біля землі – «як садівник у саду».

Виховання людини як садівника становить суть євхаристійної педагогічної антропології, шлях-метод якої в його неметричності *щеплення* описав митрополит Антоній. Для нього – виховання є *щеплення*, абсолютна метафора якого міститься в образі виноградної лози (Ів. 15:5) або оливкового дерева (Рим. 11:13–19) і прищеплених до них гілок. Придивімося до роботи Садівника як до розгорнутої антропологічної метафори, для чого дозволимо

собі доволі розлогу цитату задля відтворення автентичного образного мислення богослова у рефлексії смислбуттєвої проблеми: «У садівника є дерево, повне життя, повне життєвих соків, здатне ділитися життям і давати життя. І ось він шукає пагін, гілку, яка засихає, але яку ще можна оживити. Це перша дія садівника, повна любові й мудрості, – пошуки, ті пошуки, про які Христос говорить, наприклад, у притчі про загублену вівцю. [...] А потім – дія, яка здається настільки жорстокою і настільки насильницькою і в практиці садівника, і в досвіді людської особистості. Це акт Божественної любові, яким гілка відсікається від її коренів, обрізається ножем і тим самим відокремлюється від того життя, нехай недосконалого, нехай недовговічного, але яким вона все ж володіла, і наражається на ризик остаточної смерті. Це відбувається, коли садівник обрізає ножем ту гілку, яку він хоче прищепити. Але це ж саме відбувається, коли в людському суспільстві великий Садівник, Господь, відриває одного з нас від його коренів, відриває від його середовища, його країни, його віри, умов його життя – від усього, що було підтримкою його життя, його захищеністю, іноді від того, що було самим його життям, і тримає його в невизначеності, між смертю, що загрожує йому, і цим скороминущим, недовговічним життям, до якого він уже не може повернутися, адже був відірваний від нього божественним насильством. [...] Потім садівник звертається до оливкового дерева, того, яке він обрав, щоб воно дало життя, і знову ріже, розсікає своїм ножем, і так – рана до рани, біль до болю – відбувається зустріч життєдайного дерева і вмираючої гілки. Це також і закон духовного життя. Лише ціною рани життя одного передається іншому. Завжди ця зустріч і цей дар відбуваються ціною страждання, ціною вичерпання життя, втрати життя. І ось, маленька гілочка виявляється прищепленою до стовбура, котрий може дати життя. [...] І тут починається боротьба, яку ми можемо спостерігати в щеплених живцях, яку ми можемо спостерігати в досвіді людського життя. Повільно, наполегливо життєві соки лози або життєві соки оливкового дерева рухаються і шукають шляхи, щоб проникнути в тонкі судини живця; вони повільно піднімаються, просочуються в усі судини,

досягають їх крайньої межі, переливаються за ці межі, оточують кожную клітину; поступово їх натиск стає все сильнішим, все наполегливішим, вони проникають у саме життя кожної клітини прищепленої гілки, витісняючи з неї життя дичка, недовговічне життя, яка раніше вело до смерті, і поступово живець наповнюється новим життям. Поступово листя його піднімаються; він стає живим у більш глибокому розумінні, ніж раніше. Але водночас він стає самим собою більш інтенсивним, більш особистим чином, ніж раніше. Всі його можливості, які були не здатні проявитися, чахнули, оскільки йому бракувало життя, розкриваються, зростають, досягають досконалості, і ми бачимо, що справді мав рацію Господь, – якщо гілка перебуватиме на лозі, вона починає розвиватися, досягає повноти, стає самою собою в такому сенсі, якого ми не могли підозрювати раніше. Так, це повне, величезне життя, життя без меж, життя цього життєдайного дерева тріпоче і наповнює живець. Але живець став самим собою тільки тому, що він оживлений цієї повнотою життя» [27, с.249–250]. На нашу думку, дослівна цитата цього розгорнутого фрагменту необхідна, щоб продемонструвати шлях, яким розгортається євангельська метафора як педагогічна пропозиція, що становить серце євхаристійної антропології. Сама образна й метафорична мова, до якої вдається митрополит Антоній, з'єднує в собі і гімн-хвалу, і свідоцтво, і заклик, що породжує надію нової культури. У лоні цієї мови розгортається богословське мислення в ХХ столітті, від теодіцеї в листах «Стовпа й утвердження Істини» та антроподіцеї «Філософії культу» отця П. Флоренського до праць Радикальної ортодоксії.

Євхаристійна антропологія, яка продумує шляхи людського преображення і перевідкриття людяності як примирення в культурі присутності, може виходити лише з такої мови, яка відкриває місце зустрічі філософського і богословського мислення перед таємницею присутності, що кличе людину, здатну обробляти сад світу через культуру примирення.

Озираючись на пройдений шлях виявлення контурів євхаристійної антропології і віддаючи належне творчому імпульсу, що виходить від

масштабного богословського діяння Г. У. фон Бальтазара, яке визначає шляхи євхаристійної антропології в сучасній культурі, необхідно, на нашу думку, повернутися до його праці кінця тридцятих років – «Серце світу». У передмові, яку він написав за кілька днів до смерті, видатний богослов лаконічно висловив лейтмотив свого богословствування в декількох рядках: «Літній людині важко судити про те, чи говорить сьогодні що-небудь і кому-небудь ліричний стиль цієї роботи, але духовний зміст книги, який вирішив постати тут у юнацьких шатах, залишився з плином часу незмінним. Той, хто чуйно вслухається, здатний, як і тоді, розчути в гуркоті нашого світу рівномірне биття Серця – можливо, саме тому, що, чим сильніше ми намагаємося заглушити це биття, тим спокійніше, наполегливіше і вірніше воно нагадує про себе» [47, с. 6]. Немовби звертаючись до людини постмодерної фрагментованої культури, Г. У. фон Бальтазар пише: «Сяюче дзеркало розбито вщент, безмежний образ розпорошений по всьому світу, сам же світ – купа уламків», а ми «стоїмо один проти одного, окреме проти окремого, і про те, чим ми володіємо, ми можемо одне одному лише “по-відомити”. Жодна сила, жодні сльози не в змозі зруйнувати нашу в'язницю» [47, с. 9]. Саме завдання людини перед описаним викликом Г. У. фон Бальтазар формулює як завдання для культури присутності: «кожен з уламків наділений цінністю, від кожного фрагмента виходить сяйво, що нагадує про таємницю його походження, кожна кінцева річ нагадує про речі нескінченні: ця обіцянка чогось більшого, можливість якогось прориву; поклик цей настільки солодкий, що в мить, коли він на мить нагадує про себе, коли він проривається крізь оболонку і постає вільним від попільного одягу повсякденного, раптове бажання слідувати за ним змушує пульс битися сильніше: перед нами щось чудове і безмірно радісне» [47, с. 9–10]. Однак це завдання не вирішити людським активізмом. Запропоноване й оспіване ним рішення міститься в парадоксі зустрічі Бога і людини, яку не можна представляти лише як взаємний рух назустріч один одному, де людина прямує до Бога, а Слово спрямовується вниз до людини, оскільки «Бог і людина *не* доповнюють один одного» [47, с. 24]. Не

доповнюють один одного і шляхи теодіцеї й антроподіцеї, і шляхи етичної вимоги та естетичної пропозиції Іншого, як уявляється в попередньому описі симетрії зустрічі.

У такому зверненні і його розгортанні як культурної пропозиції, виходячи з практики подяки як шляху щеплення і дозрівання, вся суть євхаристійної антропології. Щоб розкрити педагогічний аспект свого богослов'я, Г. У. фон Бальтазар також, як і митрополит Антоній, вдається до розгортання абсолютної метафори Лози і щеплення до неї. Сама Лоза в його тексті-гімні звертається до людей: «Навіщо ви прагнете до дії, для чого вам потрібні вчинки? Я лоза, я – Той, Хто діє. Чим повинна стати Ваша дія, якщо не *дозріванням*? [...] Всі форми світу для Мене лише матерія, яку Я одухотворюю. Це не щеплення, ззовні привнесене в старе життя, в сади давнього Пана; ні, Я зраджую тканину світобудови зсередини – змінюю життя самого життя» [47, с. 50]. Не Божа лоза прищеплюється до світу, а через людську гілку прищеплюється світ так, що найбільш мертво в ньому, колоди, перетворені в будівельний матеріал, а потім використані для побудови машини смерті – Хреста, будучи щепленими до прицвяхованого до них Христа, звертаються до своєї суті *дерева і животворять*. Хрест животворний, в якому навіть смерть, будучи примиреною, животворить, вінчає і богослов'я Г. У. фон Бальтазара з його теоестетикою, теодрамою і теологією, і богослов'я спілкування з його впізнаванням присутності Іншого, свідченням про Нього і працею примирення з Ним світу, які й виявляють богословський контекст євхаристійної антропології.

Висновки до VI розділу

Дослідження культурних наслідків євхаристійної антропології, пов'язані з практиками узгодження свідчень у контексті формування спільноти та трансформації культури, дозволяє зробити наступні висновки.

Євхаристійна антропологія, що слідує за пропозицією

Г. У. фон Бальтазара, відповідає на виклик ХХ століття, який починався утопічними проектами «нової людини», що призвели до антропологічних катастроф, а закінчувався питанням про можливість нової людяності й людської гідності, які народжуються не з активістської позиції, а з прямування за закликом краси як істиннісної події. Показано, що Г. У. фон Бальтазар нову можливість мислення про людську гідність рефлексував в єдності теоестетики, теодрами й теології, в єдності не конструктивістській, а симфонічній. Цій єдності відповідає шлях людини, що починається з вдячності й веде до зібраності-логічності пам'ятаючого мислення (М. Гайдеггер), який долає практики розлюднення через чуйність серця Славі Божій. Антропологія примирення розкривається в богословському контексті Божої милості, а саме, щедрості Сина і ніжності Святого Духа. У ній людина спочатку стає співаком і свідком Божої епіфанії для того, щоб через спільноту святих і свідків з їх цивілізацією дружби подивитися на реальність у її цілісності, від викликів насильства до закликів піднесеного й прекрасного. Такий погляд призводить до зцілення ран ХХ століття і перевідкриття людяності й солідарності в есхатології миру і примирення. Досліджено шлях людини, протиставлений утопії «нової людини», через зближення шляху людини Данте і шляху мислення Г. У. фон Бальтазара й описана фігура *homo viator*, в якій шлях життя ототожнений із вихованням, а євхаристійна антропологія представлена як антропологія педагогічна. Таке ототожнення дозволило охарактеризувати суб'єкта культури присутності як людину периферійну, описувану в богослов'ї Папи Римського Франциска в якості того, хто здатний залишити свої обмеження для екзистенціальної периферії, на якій відбувається зустріч із милосердям і народжується надія.

Євхаристійна педагогіка людини периферійної, представляється у теології через послідовно розгорнуті фігури людини, яка просить, дякує, співає, свідчить, судить, співчуває, святкує та обробляє сад. Аналіз цього виховного шляху в євхаристійній антропології проводиться через зіставлення з педагогічною пропозицією отця Л. Джуссані, що слідувала за богослов'ям

Г. У. фон Бальтазара, з поетичної антропологією О. Седакової, педагогікою судження Г. Арендт, богослов'ям ніжності Папи Римського Франциска, а також педагогікою Ж. Ваньє, педагогікою раціональності С. Аверинцева, педагогікою батьківства Ф. Нембріні. Антропологічна і богословська абсолютна метафора саду, що дозволяє помислити людину культури присутності як садівника, досліджена в співвіднесенні євхаристійної антропології з богослов'ям хвали Папи Франциска і філософії миру В. Бібіхіна. Абсолютна метафора прищеплення до дерева як примирення проаналізовано у митрополита Суразького Антонія і Г. У. фон Бальтазара, і, завдяки цьому аналізу, євхаристійна антропологія представлена як опис людини, здатної у відповідь на заклик присутності Іншого обробляти світ як сад через культуру причетності- примирення. Показано, що такій антропології відповідає богослов'я спілкування як богослов'я Хреста животворного, в якому насильство долається через вдячну причетність присутності Іншого.

ВИСНОВКИ

У дисертаційній роботі здійснено філософсько-богословський аналіз євхаристійної антропології у контексті сучасної культури присутності, що є першим у вітчизняній науці комплексним дослідженням і обґрунтуванням євхаристійної антропології як напрямку богословської комунікативної антропології, в якому здійснюється концептуалізація антропологічної ситуації сучасної культури завдяки богословському опису події Іншого та вдячності як практики визнання цієї присутності й суб'єктивації в спілкуванні. Результати проведеного аналізу представлені в таких основних теоретичних положеннях:

1. Євхаристійна антропологія є починанням, що окреслює сучасний простір антропології, виходячи з інтуїції про те, що вдячність представляє собою практику, яка породжує саму *людяність*. Така інтуїція знаходить свою актуальність у культурі, орієнтованій не на суб'єкта, що визначає свою ідентичність через власну автономність, але на того, хто відкриває свою суб'єктність, відповідаючи на присутність Іншого і властивий йому заклик краси, яка ранить і породжує надію.

2. Євхаристійна антропологія робить перші кроки серед руїн ХХ століття, залишених тими, хто робив ставку на людський активізм і породив антропологічну катастрофу в результаті ідеологічних практик *розлюднення*. Незважаючи на те, що сучасна Європа і пострадянська Україна пройшли незрівнянно різний історичний шлях, сьогодні вони поділяють один антропологічний ландшафт, що породжується недостатністю для власної ідентифікації двох загальних великих відмов: від нацизму в 1945 році та від комунізму в 1989 році, – і нагальною потребою в перевідкритті позитивного начала. Відзначене начало пов'язане зі шляхом виходу з антропологічної катастрофи через пошуки *нової людяності* та людської *гідності*, котра відроджується. Тому ключем до багатьох соціальних, політичних і економічних проблем може слугувати *антропологічний* ключ, що пропонує

шляхи суб'єктивації посеред пустелі, залишеної практиками розлюднення. У посттоталітарній культурі неможливо задовольнятися сьогодні політикою безпеки і страхування від ризиків. Необхідний адекватний масштаб для постановки проблеми нової людяності. В контексті культури присутності, що долає конструктивістське запаморочення постмодерну, необхідно в пошуках шляхів суб'єктивації, що становлять предмет дослідження євхаристійної антропології, дійти до витоків християнської цивілізації і виразно розчутити імператив культури, яка формувалася свідченням мучеників, зокрема заклик з життя святої Перпетуї: «*Ite et ludite*» – «Ідіть і грайте». Цей заклик до прямування за Присутністю посеред катастрофи, який відкрив у ранньохристиянську епоху і відкриває сьогодні шлях нової людяності через слідування за свідками дарів Реальності. Євхаристійна антропологія розмічає і досліджує людський шлях, який відкривається у зустрічі з *Іншим*, а початок цього шляху – у *впізнаванні* самої присутності Іншого серед анонімних порядків війни, яке є першим і найважливішим плодом *вдячності*.

3. Показано, що богослов'я, чутливе до антропологічної проблематики культури присутності, повинно виходити з трьох передумов, що визначаються сучасними пошуками нової людяності. По-перше, воно повинно бути *реалістичним*, тобто уважним до Реальності та форм її присутності, серед яких зустріч з *Іншим* є епіфанічною подією, яка породжує саме богословське мислення. По-друге, *антропологічним*, тобто зверненим до продумування шляхів суб'єктивації через пошуки нової людяності, що виявляється у зустрічі зі Священним. По-третє, після вікового продумування «смерті Бога» воно покликане бути *пасхальним*, визначеним питанням про інше начало людяності, що воскресає, поза активістськими практиками модерну і постмодерну. Така *ана-теїстична* богословська думка, що приймає перелічені передумови, народжується в ХХ столітті з питання про нове начало після серії смертей і кінців. У діалозі з нею формується євхаристійна антропологія, що зв'язує питання про «нову людину» з суб'єктивацією у зустрічі з *Іншим*. Тому така антропологія неможлива без напруги її богослов'я спілкування, а описані в

роботі її контури є і контурами богословськими.

4. Продемонстровано, що нова культурна чутливість, яка виявила себе під кінець ХХ століття після вичерпаності постмодерністської ситуації, визначається трьома поверненнями: Реальності, Суб'єкта і Священного. Ці риси проявляються в різних аспектах культури присутності: від науки, гуманітаристики і мистецтва до нової релігійності та анатеїстичного академічного богослов'я. У певному сенсі саме дослідження представляє собою перформатив, який прагне не тільки дослідити антропологічний вимір культури присутності та його богословські імплікації, але й здійснити досвід такого академічного богословствування, яке відповідає на виклики сучасної культури, що утримує в своєму центрі питання про присутність Іншого. Воно починається з питання про Дар, відкритого в кінці ХХ століття в постмодерністській ситуації, і починається саме там, де дискусії про Дар були припинені, – з недооціненої проблеми вдячності. Парадоксальним чином, через побоювання з приводу редукції дару до обміну в разі продумування вдячності як симетричної відповіді на принципово асиметричний дар не була помічена можливість феноменологічного розуміння вдячності як роботи впізнавання – визнання присутності Іншого. Але саме ця можливість виявляється вирішальною в культурі присутності, для якої всі культурні практики породжуються респонсивністю, пов'язаною з визнанням присутності. Ця вкрай актуальна «сліпа пляма» виділена через простеження пригод теми Іншого в філософській думці ХХ століття. Сама її актуалізація в післявоєнній феноменології Е. Левінаса була викликана болючим питанням про людяність в епоху розлюднення і стала філософією Іншого, що породжується етичною вимогою його визнання. Другу можливість естетичної пропозиції визнання епіфанії Іншого як Дару розвинув Ж. - Л. Маріон і феноменологічно, і богословськи. Вона цілком відповідала умові асиметричного виключення вдячності, хоча і містила в собі можливість феноменології вдячності в запропонованій євхаристійній герменевтиці. Виходячи з цієї можливості, намічений шлях між етичною вимогою та

естетичною пропозицією для культури присутності, що дозволяє реалізувати третю, євхаристійну, можливість, яка народжується зусиллями вдячності.

5. Для розкриття цієї можливості виділені і описані *вразливість*, *вдячність* і *розділеність* як умови зустрічі з Іншим, яка породжує нову людяність. Важливо було виконати цю роботу і антропологічно, і богословськи для того, щоб виявити подвійну оптику вдячності в мисленні про присутність Іншого в зустрічі. Для того щоб виявити респонсивну природу такого мислення були представлені філософія зустрічі С. Франка та богослов'я зустрічі митрополита Антонія Сурозького в їхньому зв'язку з біографічними наративами в контексті православної думки ХХ століття. Розрізнення за філософськими системами, які мислять себе саморухомими, теологумен, що лежать у їхній основі, стало одним із найпотужніших інструментів Радикальної ортодоксії. На початку ХХ століття о. С. Булгаков в «Трагедії філософії (філософія і догмат)» виконав аналогічну роботу в дусі Радикальної ортодоксії у відношенні до німецької класичної філософії, продемонструвавши «релігійно-інтуїтивні причини всякого філософствування» і виділив богословські передумови ідеалістичних систем. Але сьогодні ми потребуємо цієї роботи у відношенні до самої православної думки ХХ століття: і у відношенні до софіології о. С. Булгакова, і у відношенні до авторів неопатристичного синтезу, – з огляду на нетривіальну взаємодію в них філософського і богословського начал. Починаючи розгортання євхаристійної антропології і виявляючи богословські контексти її основних проблемних вузлів, у дисертаційній роботі прагнули показати її продуктивне відношення з окремо виділеною традицією богослов'я спілкування. Ця традиція могла б послужити надалі для актуалізації розробок соціології й неопатристики в контексті культури присутності. В якості попереднього кроку до розгортання євхаристійної антропології проаналізовано доповненість філософії зустрічі С. Франка, яка зупиняється перед виявленням теологумен, і богослов'я зустрічі митрополита Антонія Сурозького, яке, не вступаючи на територію академічного богослов'я, визначає вирішальні з його інтуїцій у

гуманітарному просторі культури присутності.

6. Для євхаристійної антропології початком подолання наслідків практик розлюднення є *впізнавання епіфанії* Іншого. Якщо культура присутності є, передусім, культурою *уваги* до реальності Іншого, яка виховує споглядання, слухання і вразливість як способи визнання Інакшості, то першою мовою такої культури стає гімн як *мова хвали* з її *символічним реалізмом* і *перевідкриттям* фундаментальної евристичності *метафори*. У такій культурі шляху суб'єктивації співвідносяться з формами присутності Інакшості (наси́льство, піднесене, прекрасне) і породжують фігури Чужого, Гостя і Друга. Богослов'я спілкування в такому контексті визначається цими типами вразливої, гостинної та доброзичливої суб'єктності й розкривається як критика уявлення, як євхаристійна герменевтика та як богослов'я близькості. Не захист від Чужого, а *впізнавання в Чужому* продуктивної інакшості Іншого становить перший рух і євхаристійної антропології, і богослов'я спілкування. Його результатом стає нова апологія краси як у культурі присутності, так і в богослов'ї, причому в усій інтерконфесійній широті її заклику.

7. Показано, що парадигматичним для повороту до краси як присутності Іншого є богословське діяння Г. У. фон Бальтазара, значення якого для сучасного православного, католицького та протестантського богослов'я тільки починає розкриватися. Але євхаристійна антропологія, яка слідувала за його пропозицією і продумувала шляхи суб'єктивації в зв'язку з теоестетичним поворотом, наміченим і в о. П. Флоренського, і в С. Франка, і у митрополита Антонія Сурозького, відкриває нове поле досліджень, пов'язаних з оновленим розумінням ролі символу і метафори в мові й мисленні. Якщо хвала є мовленнєвим актом вдячності, що *впізнає в даності дар і дарувальника*, а гімн є її мовною формою, то респонсивне мислення відкривається темами візуальної метафорики *ідола – ікони – погляду*; аудіальної метафорики *мови – мовлення – голосу*; тактильної метафорики *схоплювання – торкання – рани*, а *погляд, голос та ім'я* стають трьома аспектами відроджуваної *особистісності*, що відповідає на виражений у них заклик. Краса як реальність, що ранить, як

заклик, що породжує людяність, описується як євхаристійне джерело нової культури. Отець П. Флоренський дослідив її як культуру *реалістичну*, витіснену культурою *ілюзійністичною*, у нашій же дисертаційній роботі пропонуємо розкрити її як пропозицію для сучасної культури присутності, в якій визнання краси, що ранить і закликає, стає початком преображеного гуманізму.

8. Краса відкриває своїм закликом *шлях* людяності, на початку якого – епіфанія Іншого, але продовження як *рух* по шляху – в *свідочстві* про неї, що шукає розділеності *події* Іншого серед інших свідків. Перехід від мови хвали до мови свідочства в породжуваній епіфанією *лікуючій спільноті* свідків є перехід від теоестетичного контексту до теодраматичного. У ньому хвала виявляється, передусім, *мовленневою дією*, що формує святкуюче співтовариство, яке веде свій *діалог*, або безупинну *розмову*. Мовою цієї розмови стає наратив *оповідання*, а народжуваний суб'єкт впізнається як *свідок*, який виступає в трьох іпостасях: гімнографа, проповідника й оповідача. Євхаристійна антропологія прагне простежити шлях від впізнавання Іншого до народження спільноти, що свідчить про нього, і її вирішальним інструментом стає *драматизація* мислення, що повертає будь-яке мовлення і думку до комунікативного джерела, що породжує їх. Питання про розділеність Краси, через мовленнєву дію і *дієвість* слова, привносить в євхаристійну антропологію і богослов'я спілкування *мову хореографії*, а з ним і пневматологічний розвиток теми *свята* і *скасування* як контексту осмислення постаті Третього в філософії Іншого. Це, в свою чергу, відкриває перспективу філософії драми, яку розвивав отець Ю. Тішнер, в якій здійснюється драматизація євхаристійної антропології, і богослов'я драми, або теодрами Г. У. фон Бальтазара, що драматизує весь простір християнського богослов'я як богослов'я спілкування.

9. Теодраматичний поворот від вдячності до свідочства відповідає прагненню П. Рікера простежити намічену в останні роки його життя можливість переходу від *філософії підозри* до *філософії визнання* й *свідочства*,

і серед наслідків цього переходу, що не піддаються огляду, у дисертації виділено два антропологічних аспекти: *повернення оповідача* як суб'єкта культури присутності та пов'язану з цим поверненням трансформацію *літературної прагматики*. Якщо В. Беньямін, пропонуючи теоретичний портрет фігури оповідача, прощався з ним напередодні Другої світової війни, то ми прагнули аргументувати його повернення в центр сучасної культури як суб'єкта, що свідчить про епіфанію Іншого, яку він впізнав, після домінування модерністського *автора* і постмодерністського *інтерпретатора*. Окреслюючи підхід єхаристійної антропології до фігури оповідача як *свідка*, що долає антропологічну катастрофу ХХ століття, у дисертаційній роботі було поставлено завдання простежити наслідки його повернення для різних сфер культури, особливо для філософії історії, і для цього було обрано нашим філософським провідником В. Беньяміна, а богословським – митрополита Антонія Сурозького. Дуальність філософії та богослов'я свідцтва є розвитком фундаментальної дуальності єхаристійної антропології та богослов'я спілкування, що експліцитно виявляється в парадоксі зустрічі з Іншим, описаному через дві асиметрії, етичну й естетичну, які скасовуються в спільноті свідків через драму спасіння.

10. Неможливо переоцінити значимість теодраматичної пропозиції Г. У. фон Бальтазара для розуміння ролі свідка-оповідача в культурі присутності. Щоб продемонструвати евристичну цінність цієї пропозиції, у дисертації використано його прочитання Данте як свідка, щоб простежити ті трансформації, які зазнає літературна прагматика в культурі присутності. Простір єхаристійної антропології літератури було досліджено з орієнтацією на міметичну літературну теорію Р. Жирара і богослов'я літератури К. Ванхузера, але в якості сучасного свідка можливості подолання насильства був обраний Данте як учитель надії посеред антропологічної катастрофи. Репрезентовано, що єхаристійна антропологія літератури споріднена дантівській прагматиці приведення людини до стану щастя через свідцтво про Присутність та його інтуїції «в-раювання розуму» (Рай, XXVIII, 3), які

можуть бути представлені як цілісна програма сучасного переосмислення шляхів людяності в культурі присутності.

11. Шлях від вдячного визнання присутності Іншого через розділене спільнотою свідочтво веде в світ, побудований відповідно до анонімних порядків війни, які можна подолати через слідування описаній в Е. Левінаса *есхатології миру* і практиці *примирення*. Євхаристійна антропологія, залишаючи позаду модерністські й постмодерністські практики суб'єктивації, простежує шлях людини від визнання краси до примирення через три пороги, які виділив Г. У. фон Бальтазар, зокрема: теоестетичний, теодраматичний і теологічний. Розкриваючи третій поріг *теології* в контексті євхаристійної антропології примирення, було намічено розуміння роботи *примирення* як роботи згоди через *винесення судження* про присутність Іншого. В цьому зусиллі ми виходили зі зближення драматизації мислення як шляху відкриття Божого милосердя у Г. У. фон Бальтазара і визнання нерозрізненої близькості мислення і вдячності у М. Гайдеггера, котрого він залишив. Це дозволило побачити, що справа мислення – не в фіксації фігур, ситуацій і сцен думки, але в простеженні шляху людини, на якому не тільки здійснюється доля світу, але й проявляється людяність, що розгортається.

12. Євхаристійна антропологія допомагає описати протагоніста культури присутності, і здійснює вона це не статично, але артикулюючи динаміку його *виховання* як досягнення зрілості у зустрічі з присутнім Іншим замість проекту «нової людини», яка передбачає для своєї реалізації підпорядкування реальності й насильство над Іншим. У євхаристійній антропології людина описується як захисник краси, котрий пізнає її дар через вдячність, слідує за нею як свідок на сцені світу і долає насильство через поєднання вдячності й миротворчості. Така культура примирення розкривається як *шлях* дозрівання і культивування дарів, для опису якого необхідна *педагогічна антропологія*, що розгортається з метафорики обробітку світу як *саду* на руїнах і в пустелях. Топографія такої миротворчості описує суб'єкта культури присутності на екзистенціальній та культурній

периферії, де він проходить свій шлях виховання – суб'єктивації через подяку, яка здійснюється як практика, що включає в себе прохання, хвалу, спів, оповідання, судження, діалог, емпатію, святкування і садівництво. Євхаристійна антропологія розкриває шлях людяності в культурі присутності як *культивування* світу і *виховання* преображеної людини в зустрічі з Іншим, де *ініціатива* належить присутнього Іншому, а зерна краси посіяв не суб'єкт, але закликають до обробітку.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелий. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского: пер. с лат. – Москва: Renaissance, 1991. – 488 с.
2. Аверинцев С. С. Собрание сочинений. София-Логос. Словарь. – – Киев: Дух і літера, 2006. – 912 с.
3. Аверинцев С. С. Собрание сочинений. Связь времен. – Киев: Дух і літера, 2005. – 448 с.
4. Аверинцев С. С. Стихи духовные. – Киев: Дух і літера, 2001. – 146 с.
5. Аверинцев С. С. Духовные слова. – Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2007. – 232 с.
6. Аверинцев С. С. Присутствие Вездесущего как парадигма христианской культуры // Личность и традиция: Аверинцевские чтения. – Киев: Дух і Літера, 2005. – с. 366–388.
7. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. – Москва: CODA, 1997. – 343 с.
8. Аверинцев С. С. К дефиниции человека. // Человек. История. Весть. – Киев: Дух і літера, 2006. – С. 399–402.
9. Аверинцев С. С. Похвальное слово филологии. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/pohvalnoe-slovo-filologii/>
10. Автономова Н. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. – Москва: Ad Marginem, 2000. – с. 7–107.
11. Агамбен Дж. Свидетель: пер. с ит. // Синий диван, 2004. – №4. – С. 177–204.
12. Агамбен Дж. Что современно? Пер. с ит. – Киев: Дух і літера, 2012. – 78 с.
13. Адо П. Что такое античная философия? пер. с фр. – Москва: Изд-

- во гуманит. лит., 1999. – 320 с.
14. Алигьери Данте. Новая жизнь. Божественная комедия: пер. с ит. – Москва: Худож. лит., 1961. – 784 с.
 15. Алигьери Данте. К Кан Гранде делла Скала: пер. с ит. // Алигьери Данте. Малые произведения. – Москва: «Наука», 1968. – С. 629–632.
 16. Анкерсмит Ф. Р. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков: пер. с англ. – Москва: Идея-Пресс, 2003. – 356 с.
 17. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры: пер. с англ. – Москва: «Канон+», 2009. – 400 с.
 18. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт: пер. с англ. – Москва: Издательство "Европа", 2007. – 612 с.
 19. Антоний, митрополит Сурожский. Труды. – Москва: «Практика», 2002. – 1080 с.
 20. Антоний, митрополит Сурожский. Труды. Книга вторая. – Москва: «Практика», 2007. – 968 с.
 21. Антоний, митрополит Сурожский. Встреча. – Москва: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2010. – 272 с.
 22. Антоний, митрополит Сурожский. Школа молитвы. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. – 494 с.
 23. Антоний, митрополит Сурожский. О жизни христианской // Антоний, митрополит Сурожский. Любовь всепобеждающая. – Москва – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2003. – С. 125–129.
 24. Антоний, митрополит Сурожский. Пути христианской жизни. – Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2001. – 272 с.
 25. Антоний, митрополит Сурожский. Во имя Отца и Сына и Святого Духа: Проповеди. – Киев: Дух і літера, 1997. – 328 с.
 26. Антоний, митрополит Сурожский. Воскресные проповеди. – Таганрог: Издатель Е. А. Сухова, 2003. – 232 с.

27. Антоний, митрополит Суражский. Беседы о вере и Церкви. – Москва: СП Интербук, 1991. – 320 с.
28. Антоний, митрополит Суражский. Проповеди, произнесенные в России. – Москва: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Суражского», 2014. – 416 с.
29. Антоний, митрополит Суражский. Красота и уродство: Беседы об искусстве и реальности. – Москва: Никея, 2017. – 192 с.
30. Антоний, митрополит Суражский. Молитва и жизнь. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.mitras.ru/mol_jizn/a_main.htm
31. Антоний, митрополит Суражский. Быть Русской Церковью богослужебно, богословски, эмоционально. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.mitras.ru/html/interview_301102.htm
32. Антоний, митрополит Суражский. Ответ Синдесмосу // «Русская мысль». – Москва – Париж: 1997. – № 4199. – 21 ноября – 3 декабря 1997. – С. 20.
33. Антонов К. М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. – № 6. – С. 73–82.
34. Арндт Х. Ответственность и суждение: пер. с англ. – Москва: Изд. Института Гайдара, 2013. – 352 с.
35. Арндт Х. Между прошлым и будущим: пер. с англ. – Москва: Изд. Института Гайдара, 2014. – 416 с.
36. Арндт Х. Лекции по политической философии Канта: пер. с англ. – Санкт-Петербург: Наука, 2011. – 303 с.
37. Аронсон Д. Способность суждения и ее связь с политической ответственностью // Арндт Х. Ответственность и суждение. – Москва: Изд. Института Гайдара, 2013. – С. 7– 24.

38. Афанасьев Н., протопресвитер. Служение мирян в Церкви. – Москва: Издание Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школы, 1995. – 104 с.
39. Ахутин А. В. Поворотные времена. – Санкт-Петербург: Наука, 2005. – 743 с.
40. Бадью А. Манифест философии: пер. с фр. – Санкт-Петербург: Machina, 2003. – 184 с.
41. Бадью А. Апостол Павел: обоснование универсализма: пер. с фр. – Москва – Санкт-Петербург: Московский философский фонд, Университетская книга, 1999. – 94 с.
42. Бадью А. Этика: Очерк о сознании зла: пер. с фр. – Санкт-Петербург: Machina, 2006. – 126 с.
43. Бадью А. Век: пер. с фр. – Москва: Издательство «Логос», 2016. – 224 с.
44. Бадью А. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью: пер. с фр. – Москва: Институт общегуманитарных исследований, 2013. – 192 с.
45. Бальтазар Х. У. фон. Достояна веры лишь любовь: пер. с нем. – Москва: Истина и жизнь, 1997. – 124 с.
46. Бальтазар Х. У. фон. Целое во фрагменте: некоторые аспекты теологии истории: пер. с нем. – Москва: Истина и жизнь, 2001. – 368 с.
47. Бальтазар Х. У. фон. Сердце мира: пер. с нем. – Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 152 с.
48. Бальтазар, Х. У. фон. Пасхальная тайна. Богословие трех дней: пер. с нем. – Москва: ББИ, 2006. – 288 с.
49. Бальтазар, Х. У. фон. Теологика. I. Истина мира: пер. с нем. – Москва: ББИ, 2013. – xxiv + 301 с.
50. Барт Р. Смерть Автора // Р. Барт. Избранные работы: семиотика, поэтика: пер. с фр. – Москва: Издательская группа «Прогресс»,

- «Универс», 1994. – С. 384–391.
51. Бауман З. Индивидуализированное общество: пер. с англ. – Москва: «Логос», 2002. – 326 с.
52. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – Москва: «Искусство», 1986. – 424 с.
53. Башляр Г. Новый рационализм: пер. с фр. – Москва: Прогресс, 1987. – 376 с.
54. Башляр Г. Поэтика пространства: пер. с фр. – Москва: Ад Маргинем пресс, 2014. – 352 с.
55. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну: пер. с англ. – Москва: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
56. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе: пер. с нем. – Москва: Медиум, 1996. – 240 с.
57. Беньямин В. Рассказчик // Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе: пер. с нем. – Санкт-Петербург: «Симпозиум», 2004. – С. 383–418.
58. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – Москва: Республика, 1994. – 480 с.
59. Бибихин В. В. Слово и событие. – Москва: Эдиториал УРСС, 2001. – 280 с.
60. Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. – Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 416 с.
61. Бибихин В. В. Мир. – Санкт-Петербург: Наука, 2007. – 431 с.
62. Бибихин В. В. Грамматика поэзии. Новое русское слово. – Санкт-Петербург: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009. – 592 с.
63. Бибихин В. В. Лес. – Санкт-Петербург: Наука, 2011. – 425 с.
64. Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер: материалы к семинару. – Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.

– 536 с.

65. Биbihин В. В. Дневники Льва Толстого. – Санкт-Петербург: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. – 480 с.
66. Бланшо М. Пространство литературы: пер. с фр. – Москва: «Логос», 2002. – 288 с.
67. Бобринский Б., протопресвитер. Сострадание Отчее: пер. с фр. – Киев: Дух і літера, 2010. – 144 с.
68. Бор Н. Избранные труды: пер. с англ. В 2 тт. – Том второй. – Москва: «Наука», 1971. – 674 с.
69. Бренер А. Конец оптики // Художественный журнал. – 2009. – № 34/35. – С. 45–46.
70. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры: пер. с нем. – Москва: Республика, 1995. – С. 15–92.
71. Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры: пер. с нем. – Москва: Республика, 1995. – С. 93–124.
72. Булгаков С. Н. Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Том 1. – Москва: Издательство «Наука», 1993. – С. 309–518.
73. Булгаков С. Евхаристия. – Москва: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2005. – 208 с.
74. Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. – Москва: Ладомир, 2007. – 743 с.
75. Валлиер П. Софиология как диалог Православия с современным миром: пер. с англ. // Дружба: ее формы, испытания и дары. – Киев: Дух і літера, 2008. – С. 284–302.
76. Вальверде К. Философская антропология: пер. с исп. – Seriate (Bergamo): «Христианская Россия», 2000. – 412 с.
77. Вальденфельс Б. Мотив чужого: пер. с нем. – Минск: «Пропилеи», 1999. – 176 с.

78. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: Студії до феноменології Чужого: пер. з нім. – Київ: ППС. 2002. – 206 с.
79. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології: пер. з нім. – Київ: «Альтерпрес», 2002. – 176 с.
80. Вальденфельс Б. Порядки видимого: пер. с нем. // Койнонія – 2. Філософія Іншого та богослов'я спілкування. – Харків – Київ: Дух і літера, 2011. – С. 61–92.
81. Ванхузер К. Дж. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания: пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2007. – 736 с.
82. Ванье Ж. Выступление на Парижской конференции 8 ноября 2013 года «Вместе для Европы»: пер. с фр. // Дорога вместе. – Москва: 2013–2014. – № 3–4. – С. 15–17.
83. Василий Великий, Святитель. О Святом Духе пер. с греч. // Святитель Василий Великий. Творения. Ч. III. – Москва: 1846 (репринт – 1993). – 408 с.
84. Вельш В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия: пер. с нем. // Путь. – Москва. – 1992. – № 1. – С. 126–140.
85. Вдовина М. С. Феноменология во Франции (историко-философские очерки). – Москва: «Канон +», РООИ «Реабилитация», 2009. – 400 с.
86. Визгин В. П. На пути к Другому: от школы подозрения к философии доверия. – Москва: Языки славянской культуры, 2004. – 800 с.
87. Вольнский А. Л. Книга ликований. Азбука классического танца. Ленинград: Издание хореографического техникума, 1925. – 184 с.
88. Витгенштейн Л. Философские работы: пер. с англ. – Москва: Гнозис, 1994. – Ч. 1. – 520 с.
89. Гадамер Х.- Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: пер. с нем. – Москва: Прогресс, 1988. – 704 с.

90. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного: пер. с нем. – Москва: Искусство, 1991. – 367 с.
91. Гвардини Р. Конец Нового времени: пер. с нем. // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 127–163.
92. Горкуша О. Теологія в освітньому ракурсі. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://theology.in.ua/ua/bp/discussions/theme/45694/>.
93. Грицишин В. П. Релігійність людської екзистенції за Антонієм Сурозьким // Схід. – 2015. – № 4 (136). – С. 21–25.
94. Гройс Б. Искусство утопии. – Москва: Издательство «Художественный журнал», 2003. – 320 с.
95. Гуерьеро Э. Ханс Урс фон Бальтазар: пер. с ит. – Москва: Культурный центр «Духовная библиотека», 2009. – 328 с.
96. Гумбрехт Х. У. В 1926 году: на острие времени: пер. с англ. – Москва: Новое литературное обозрение, 2005. – 568 с.
97. Гумбрехт Х. У. От эдиповой герменевтики – к философии присутствия: пер. с англ. // Новое литературное обозрение, 2005. – № 75. – С. 34–43.
98. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: Чего не может передать значение: пер. с англ. – Москва: Новое литературное обозрение, 2006. – 184 с.
99. Гумбрехт Х. У. Похвала красоте спорта: пер. с англ. – Москва: Новое литературное обозрение, 2009. – 176 с.
100. Гумбрехт Х. У. Как (если вообще) возможно обнаружить то, что остается латентным, в текстах? пер. с англ. // Койнонія – 1. Філософія Іншого та богослов'я спілкування. – Харків – Київ: Дух і літера, 2010. – С. 88–102.
101. Гуроян В. Наследие Рая. Размышления о садоводстве. Пер. с англ. – Киев: Дух і літера, 2011. – 120 с.
102. Гуссерль Э. Картезианские размышления: пер. с нем. –

- Санкт-Петербург: «Наука», 2006. – 316 с.
103. Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження з генеалогії логіки: пер. з нім. – Київ: ППС-2002, 2009. – 356 с.
104. Гутнер Г. Риск и ответственность субъекта коммуникативного действия. – Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2008. – 248 с.
105. Делль Аста А. В борьбе за реальность: пер. с ит. – Киев: Дух і Літера, 2012. – 184 с.
106. Деррида Ж. О грамматиологии: пер. с фр. – Москва: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
107. Деррида Ж. Письмо и различие: пер. с фр. – Москва: Академический проект, 2000. – 495 с.
108. Деррида Ж. Эссе об имени: пер. с фр. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. – 192 с.
109. Деррида Ж. Позитивизм: пер. с фр. – Киев: Дух і літера, 1996. – 192 с.
110. Деррида Ж. Голос и феномен: пер. с фр. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1999. – 208 с.
111. Деготь Е. Дважды девяностые: катастрофа и гедонизм // Художественный журнал. – Москва, 2000. № 5/6. – С. 5.
112. Джуссани Л. Рискованное дело воспитания: пер. с ит. – Москва: «Христианская Россия», 1997. – 135 с.
113. Джуссани Л. Путь к истине является опытом: пер. с ит. – Москва: «Христианская Россия», 2006. – 156 с.
114. Джуссани Л. В поисках человеческого лица: пер. с ит. – Москва: «Христианская Россия», 1997. – 208 с.
115. Джуссани Л. Религиозное чувство: пер. с ит. – Москва: «Христианская Россия», 2000. – 194 с.
116. Джуссани Л. У истоков христианского притязания: пер. с ит. – Москва: «Христианская Россия», 2010. – 152 с.

117. Джуссани Л. Зачем Церковь: пер. с ит. – Москва: «Христианская Россия», 2004. – 280 с.
118. Доброхотов А. Л. Данте Алигьери. – Москва: Мысль, 1990. – 207 с.
119. Доманска Э. Философия истории после постмодернизма: пер. с англ. – Москва: Канон +, 2010. – 400 с.
120. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. – Санкт-Петербург: Издательский дом «Азбука – классика», 2008. – 464 с.
121. Єленський В. Релігія після комунізму: релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. – Київ: Видавництво НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2002. – 420 с.
122. Жижек С. Возвышенный объект идеологии: пер. с англ. – Москва: Художественный журнал, 1999. – 236 с.
123. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реального: пер. с англ. – Москва: Фонд «Прагматика культуры», 2002. – 160 с.
124. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение: пер. с англ. – Москва: Европа, 2008. – 516 с.
125. Жильсон Э. Избранное. Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского: пер. с фр. – Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга, 1999. – 496 с.
126. Жирар Р. Насилие и священное: пер. с фр. – Москва: Новое лит. обозрение, 2000. – 400 с.
127. Жирар Р. Насилие и религия: причина или следствие? Пер. с англ. // Логос. – Москва: 2008. – № 4 (67). – С. 129–139.
128. Жирар Р. От «Божественной комедии» к социологии романа // Жирар Р. Критика из подполья: пер. с фр. – Москва: Новое литературное обозрение, 2012. – С. 171–179.
129. Жирар Р. Достоевский: от двойственности к единству: пер. с фр. – Москва: Издательство ББИ, 2013. – vi + 162 с.

130. Жирар Р. Козел отпущения: пер. с фр. – Санкт-Петербург: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. – 336 с.
131. Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира: пер. с фр. – Москва: Издательство ББИ, 2016. – xiv + 518 с.
132. Жирар Р. Театр зависти. Уильям Шекспир: пер. с англ. – Москва: Издательство ББИ, 2017. – 432 с.
133. За гранью понимания (богословы и философы о Холокосте): пер. с англ. / Под редакцией Джона К. Рота и Майкла Беренбаума. – Киев: Дух і літера, 2003. – 522 с.
134. Зизиулас, Иоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви: пер. с англ. – Москва: Издательство ББИ, 2012. 407 с.
135. Зизиулас, Иоанн. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви: пер. с англ. – Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.
136. Зизиулас, Иоанн, митрополит Пергамский. Православная Церковь и третье тысячелетие. Выступление в Баламандском монастыре (Ливан, Антиохийский Патриархат), 4 декабря 1999 года: пер. с англ. // *Континент*'82. – Москва – Париж: 1994. – № 4. – С. 43–60.
137. Зонтаг С. Мысль как страсть: пер. с англ. – Москва: Русское феноменологическое общество, 1997. – 208 с.
138. Зонтаг С. Тезис о красоте: пер. с англ. // *Неприкосновенный запас*. Дебаты о политике и культуре, 2011. – № 2. – С. 191–199.
139. Иванов В. И. Родное и вселенское. – Москва: Издательство «Республика», 1994. – 428 с.
140. Интервью с митрополитом Антонием Сурожским // *Континент*. – Париж: 1994. – № 4. – С. 235–242.

141. Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Святая Троица – парадигма человеческой личности: пер. с англ. // Альфа и омега. 2002. – № 2 (32). – С. 110–123.
142. Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Николай Зернов (1898 – 1980): пер. с англ. // Соборность. – Москва: Издательство ББИ, 1998. – С. 41–93.
143. Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Внутреннее царство. – Киев: Дух і літера, 2003. – 280 с.
144. Камю А. Изнанка и лицо: пер. с фр. // Камю А. Сочинения в 5 томах. – Т. 1. – Харьков: Фолио, 1998. – С. 67–114.
145. Камю А. Миф о Сизифе: пер. с фр. // Камю А. Сочинения в 5 томах. – Т. 2. – Харьков: Фолио, 1998. – С. 5–112.
146. Камю А. Человек бунтующий: пер. с фр. // Камю А. Сочинения в 5 томах. – Т. 3. – Харьков: Фолио, 1998. – С. 59–360.
147. Каррон Х. «Любовью вечною я возлюбил тебя, сжалившись над твоим ничтожеством»: пер. с ит. Римини: Братство Общения и освобождения, 2016. – 104 с.
148. Касаткина Т. А. Священное в повседневном: двусоставный образ в произведениях Ф. М. Достоевского. – Москва: ИМЛИ РАН, 2015. – 528 с.
149. Кебуладзе В. Феноменологія / Вахтанг Кебуладзе. – Киев: ППС-2002, 2005. – 118 с.
150. Клеман О. Беседы с Патриархом Афинагором: пер. с фр. – Брюссель: Издательство «Жизнь с Богом», 1993. – 693 с.
151. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви: пер. с фр. – Москва: Центр по изучению религий. Издательское предприятие «Путь», 1994. – 384 с.
152. Клеман О. Отблески света: православное богословие красоты: пер. с фр. – Москва: Библейско-богословский институт

- св. апостола Андрея, 2004. – 100 с.
153. Ключовський Я. А. Філософія діалогу: пер. с польського. – Киев: Дух і літера, 2013. – 224 с.
154. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля: пер. с фр. – Москва: Издательство «Логос», издательство «Прогресс-Традиция», 1998. – 208 с.
155. Компаньон А. Демон теории: пер. с фр. – Москва: Издательство им. Сабашниковых, 2001. – 336 с.
156. Корабльова Н. С. Багатомірність рольової реальності: ролі і маски – лик і личина. – Харків: ХНУ, 2000. – 288 с.
157. Кржижановский С. Д. Философема о театре // Кржижановский С. Д. Собрание сочинений в пяти томах. Том четвертый. – Санкт-Петербург: Symposium, 2006. – С. 43–89.
158. Кун Т. Структура научных революций: пер. с англ. – Москва: Издательство «Прогресс», 1977. – 300 с.
159. Кырлежев А. Власть Церкви. – Москва: 2003. – 192 с.
160. Лаку-Лабарт Ф. Musica ficta (Фигуры Вагнера): пер. с фр. – Санкт-Петербург: Аксиома, Азбука, 1999. – 224 с.
161. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека: пер. с фр. – Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 265 с.
162. Левинас Э. Философия, справедливость и любовь (Беседа с Эммануэлем Левинасом): пер. с фр. // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. – Москва, Санкт-Петербург: «Университетская книга», 2000. – С. 356–364.
163. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное: пер. с фр. – Москва; Санкт-Петербург: Университет. кн., 2000. – 416 с.
164. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода: пер. с фр. – Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН),

2004. – 752 с.
165. Левинас Е. Між нами: Дослідження думки-про-Іншого: пер. з фр. – Київ. : Дух і Літера: Задруга, 1999. – 312 с.
166. Левицкий С. А. С. Л. Франк // Франк С. Л. Реальность и человек. – Москва: Республика, 1997. – С. 447–456.
167. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна: пер. с фр. – Москва: «Институт экспериментальной социологии»; Санкт-Петербург: «Алетейя», 1998. – 160 с.
168. Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. – Ленинград: «Наука», 1998. – 343 с.
169. Лотман Ю. М. От редакции // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. – Вып. 15. – С. 3–7.
170. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – Москва: «Языки русской культуры», 1996. – 464 с.
171. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. – Москва: Гнозис, 1992. – 271 с.
172. Лоренц К. Так называемое зло. К естественной истории агрессии: пер. с нем. // Конрад Л. Обратная сторона зеркала. – Москва: Республика, 1998. – С. 62–243.
173. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие: пер. с фр. – Москва: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
174. Лосский Н. О. История русской философии. – Москва: «Советский писатель», 1991. – 480 с.
175. Льюис К. Л. Любовь: пер. с англ. // Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда. – Москва: «Республика», 1992. – С. 208–261.
176. Любак А. де. Парадокс и Тайна Церкви: пер. с фр. – Милан: «Христианская Россия», 1967. – 114 с.
177. Макар Н., протоиерей. Антропология В. Н. Лосского и

- митрополита Антония Сурожского // Пути просвещения и свидетели правды: Личность. Семья. Общество. Успенские чтения. – Киев, 2004. – С. 177–185.
178. Макиавелли Н. Письмо к Франческо Веттори: пер. с ит. // Макиавелли Н. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. – Москва: АСТ, 2009. – 832 с.
179. Макинтайр А. После добродетели: исследования теории морали. Пер. с англ. – Москва: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с.
180. Маков П. Utopia. Хроники 1992 – 2005. Харьков, Киев: Дух і літера, 2005. – 202 с.
181. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга: Становление человека печатающего: пер. с англ. – Москва: Акад. Проект : Фонд «Мир», 2005. – 496 с.
182. Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека: пер. с англ. – Москва: КАНОН-Пресс-Ц, Кучково поле, 2003. – 464 с.
183. Максим Исповедник. Мистагогия: пер. с греч. // Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты. – Москва: Мартис, 1993. – С. 154–184.
184. Малахов В. А. Етика спілкування. Київ: „Либідь”, 2006. – 400 с.
185. Малахов В. А. М. Бубер и М. Бахтин: акценты философии диалога // Малахов В. А. Уязвимость любви. – Киев: Дух и Литера, 2005. – С. 329–342.
186. Малахов В. А. Молчание в диалоге – диалог в молчании // Малахов В. А. Уязвимость любви. – Киев: Дух и Литера, 2005. – С. 191–197.

187. Малахов В.А. Проблема общения в постсекулярной философии (Э. Левинас и Г. С. Батищев) // Малахов В. А. Уязвимость любви. – Киев: Дух и Литера, 2005. – С. 343–352.
188. Малкей М. Наука и социология знания: пер. с англ. – Москва: Прогресс, 1983. – 253 с.
189. Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). – Москва: Ad Marginem, 1995. – 547 с.
190. Мануссакис Д. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика: пер. с англ. – Киев: Дух і літера, 2014. – 416 с.
191. Марион Ж.- Л. Идол и дистанция: пер. с фр. // Символ: Париж – Москва. – 2009. – № 56. – С. 5–288.
192. Марсель Г. Присутствие и бессмертие. Избранные работы: пер. с фр. – Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 328 с.
193. Махлин В. Л. Я и Другой (истоки философии «диалога» XX века). – Санкт-Петербург: Издательство РХГИ, 1995. – 148 с.
194. Маяковский В. В. Стихотворения. Поэмы. Пьесы. – Москва: Художественная литература, 1969. – 736 с.
195. Мень А. Православное богослужение. Таинство, Слово и образ. – Москва: СП «Слово», 1991. – 191 с.
196. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое: пер. с фр. – Минск: Логвинов, 2006. – 400 с.
197. Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 года глазами французских интеллектуалов: пер. с фр. – Москва: Фонд «Прагматика культуры», 2003. – 203 с.
198. Морозова Д. Упрязнати // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. – Київ: Дух і літера, 2011. – С. 542–545.

199. Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах: пер. с фр. // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. – Москва: Восточная литература, 1996. – С. 83–223.
200. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное: пер. с фр. – Минск: Логвинов, 2004. – 272 с.
201. Нанси Ж.-Л. Corpus: пер. с фр. – Москва: Ad Marginem, 1999. – 256 с.
202. Наше положение: Образ настоящего / О. А. Седакова, В. В. Бибихин, А. И. Шмаина-Великанова, А. В. Ахутин и др. – Москва: Издательство гуманитарной литературы, 2000. – 304 с.
203. Нембрини Ф. От отца к сыну: пер. с ит. – Киев: Дух і літера, 2015. – 264 с.
204. Нембрини Ф. Данте, поэт желания. Комментарии к «Божественной комедии». Ад: пер. с ит. – Киев: Дух і літера, 2014. – 264 с.
205. Нембрини Ф. Данте, поэт желания. Комментарии к «Божественной комедии». Чистилище: пер. с ит. – Киев: Дух і літера, 2016. – 216 с.
206. Нембрини Ф. Данте, поэт желания. Комментарии к «Божественной комедии». Рай: пер. с ит. – Киев: Дух і літера, 2017. – 256 с.
207. От Я к Другому: сб. пер. по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога / Науч. Ред. А. А. Михайлов, составл. Т. В. Щитцова. – Минск: «Менск», 1997. – 276 с.
208. Ортега-и-Гассет Х. “Дегуманизация искусства” и другие работы. Эссе о литературе и искусстве: пер. с исп. – Москва: Радуга, 1991. – 639 с.
209. Остин Д. Три способа пролить чернила. Философские

- работы: пер. с англ. – Санкт-Петербург: Изд-во «Алетейя»; Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. – 335 с.
210. Пастернак Б. Л. Избранные произведения. – Москва: Панорама, 1991. – 656 с.
211. Пастернак Б.Л. Письмо Стивену Спендеру от 22 августа 1959 года // Седакова О. А. Четыре тома. – Том IV. *Moralia*. – Москва: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. – С. 624.
212. Пелікан Я. Ідея університету. Переосмислення: пер. с англ. – Київ: Дух і літера, 2009. – 392 с.
213. Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. // Под редакцией Н. С. Плотникова и А. Хаардта при участии В. И. Молчанова. – Москва: Модест Колеров, 2007. – 480 с.
214. Петренко Д. В. Воспроизводить и трансверсировать. Философская антропология медиа. – Харьков: ХНУ имени В. Н. Каразина, 2016. – 372 с.
215. Подольський А. Українське суспільство і пам'ять про Голокост: спроба аналізу деяких аспектів // Голокост і сучасність. – 2009. – № 1 (5). – С. 47–59.
216. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии: пер. с англ. – Москва: «Прогресс», 1985. – 344 с.
217. Поль Рикер – философ диалога / Рос. Акад. Наук, Ин-т философии; отв. Ред. И. И. Блауберг. – Москва: ИФРАН, 2008. – 143 с.
218. Померанц Г. С. Встречи с Бубером // Бубер М. Два образа веры: пер. с нем. – Москва: Республика, 1995. – С. 3–14.
219. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: пер. с фр. – Москва: Прогресс, 1986. – 432 с.
220. Пригожин И. Переоткрытие времени: пер. с фр. // Вопросы философии. – 1989. – № 8. – С. 3–19.

221. Пятигорский А. М. Непрерываемый разговор. – Санкт-Петербург: Азбука – классика, 2004. – 432 с.
222. Пятигорский А. М. Что такое политическая философия: размышления и соображения. – Москва: Издательство «Европа», 2007. – 152 с.
223. Пятигорский А. М. Мышление и наблюдение. Четыре лекции по обсервационной философии. – Riga: Liepnieks & Ritups, 2002. – 172 с.
224. Пятигорский А. М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. – Москва: «Языки русской культуры», 1996. – 280 с.
225. Рамачандран В. Мозг рассказывает: пер. с англ. – Москва: Карьера-Пресс, 2012. – 422 с.
226. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие: пер. с нем. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 662 с.
227. Ранер Х. Играющий человек: пер. с нем. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. xvii – 95 с.
228. Ратцингер Й. Введение в христианство: пер. с нем. – Москва: Культурный центр «Духовная библиотека», 2006. – 303 с.
229. Риккарди А. Удивляющий папа Франциск. Кризис и будущее Церкви: пер. с ит. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2015. – xv + 275 с.
230. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике: пер. с фр. – Москва: Издательство «Медиум», 1995. – 416 с.
231. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика: пер. с фр. – Москва: АО «КАМІ», Издательский центр «Академия», 1995. – 160 с.

232. Рикер П. Время и рассказ. – Т. 1. – Интрига и исторический рассказ: пер. с фр. – Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 1998. – 313 с.
233. Рикер П. Время и рассказ. – Т. 2. – Конфигурации в вымышленном рассказе: пер. с фр. – Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. – 224 с.
234. Рикер П. Память, история, забвение: пер. с фр. – Москва: Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.
235. Рикер П. Путь признания: три очерка: пер. с фр. – Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 268 с.
236. Рильке Р. М. Стихотворения (1906–1926): пер. с нем. – Харьков: Фолио; Москва: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 592 с.
237. Рильке Р. М. Записки Мальте Лауридса Бригге: пер. с нем. // Наоборот: три символистских романа. – Москва: «Республика», 1995. – С. 143–252.
238. Рильке Р. М. Элегия (Марине Цветаевой-Эфрон): пер. с нем. А. Карельского // Бродский о Цветаевой: интервью, эссе. – Москва: «Независимая газета», 1998. – 208 с.
239. Риццолатти Д., Синигалья К. Зеркала в мозге: о механизмах совместного действия и сопереживания: пер. с англ. – Москва: Языки славянских культур, 2012. – 208 с.
240. Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить: пер. с англ. – Москва: Канон+, 1997. – 288 с.
241. Сартр Ж. П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии: пер. с фр. – Москва: Республика, 2000. – 639 с.
242. Седакова О. А. Апология разума. – Москва: МГИУ, 2009. – 138 с.
243. Седакова О. А. Четыре тома. Том I. Стихи. – Москва:

- Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. – 432 с.
244. Седакова О. А. Четыре тома. Том II. Переводы. – Москва: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. – 576 с.
245. Седакова О. А. Четыре тома. Том III. Poetica. – Москва: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. – 584 с.
246. Седакова О. А. Четыре тома. Том IV. Moralia. – Москва: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. – 864 с.
247. Седакова О. А. Весть Льва Толстого // Бибихин В. В. Дневники Льва Толстого. – Санкт-Петербург: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. – С. 5–20.
248. Седакова О. А. Сад мироздания. – Москва: Арт-Волхонка, 2014. – 72 с.
249. Седакова О. А. Перевести Данте. Чистилище. Песнь первая // Знамя. – 2017. – № 2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://znamlit.ru/publication.php?id=6521>
250. Седакова О. А. Церковнославяно-русские паронимы: материалы к словарю. – Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. – 432 с.
251. Седакова О. А. О книге Андреа Риккарди «Удивляющий папа Франциск. Кризис и будущее Европы». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: olgasedakova.com/Events/1840.
252. Седакова О. А. Язык проповеди, язык проповедника // Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. – Москва: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», Библиотека-фонд «Русское Зарубежье», 2008. – С. 330–341.
253. Сеннет Р. Падение публичного человека: пер. с англ. – Москва: «Логос», 2002. – 424 с.
254. Сигов К. Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке. // Альфа и омега. – Москва:

2002. – № 2 (32). – С. 204–219.
255. Сигов К. Б. Свидетели правды и проблема традиции. // Православное учение о Церкви. – Москва: Синодальная богословская комиссия, 2004. – С. 218–227.
256. Скобцова, мать Мария. Вторая евангельская заповедь // Мария (Скобцова). Воспоминания, статьи, очерки. – Т. 1. – Paris: YMCA-Press, 1992. – С. 211–230.
257. Скобцова, мать Мария. Под знаком нашего времени // Мария (Скобцова). Воспоминания, статьи, очерки. – Т. 2. – Paris: YMCA-Press, 1992. – С. 250–260.
258. Снайдер Т. Кровавые земли: Европа между Гитлером и Сталиным. – Пер. с англ. – Киев: Дух і літера, 2015. – 584 с.
259. Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. – Москва: Прогресс-Традиция, 2008. – 312 с.
260. Степанова Г. А. Идея «соборного театра» в поэтической философии Вячеслава Иванова. – Москва: Изд-во «ГИТИС», 2005. – 141 с.
261. Тиллих П. Избранное. Теология культуры: пер. с нем. – Москва: Юрист, 1995. – 479 с.
262. Тишнер Ю. Избранное: Философия драмы: пер. с польского. – Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – 488 с.
263. Уайбру Х. Православная литургия: Развитие евхаристического богослужения византийского обряда: пер. с англ. – Москва: ББИ, 2000. – 212 с.
264. Уайт Х. Метаистория: историческое воображение в Европе XIX века: пер. с англ. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002. – 584 с.
265. Уильямс Р., архиепископ Кентерберийский. О христианском богословии: пер. с англ. – Москва: ББИ, 2004. – 334 с.

266. Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика: пер. с англ. – Киев: Дух і літера, 2009. – 336 с.
267. Учение Церкви о человеке. Материалы Богословской конференции Русской православной Церкви. – Москва: Синодальная богословская комиссия, 2002. – 504 с.
268. Фаликман М. Когнитивная наука: основоположения и перспективы // ЛОГОС. – Москва: 2014. – № 1 (97). – С. 1–18.
269. Фейерабенд П. Против методологического принуждения: пер. с англ. // П. Фейерабенд. Избранные труды по методологии науки. – Москва: «Прогресс», 1986. – С. 125–466.
270. Филоненко А. С. Конкретная метафизика Павла Флоренского: возвращение к подлинности // П. Флоренский. Имена. – Москва: ЭКСМО, 1998. – С. 5–24.
271. Филоненко А.С., в соавторстве с Ахієзером А. І., Белозоровым Д. В. Исаак Ньютон: величие научного подвига // Наука та наукознавство. 1998. – № 3. – С. 58–72.
272. Филоненко А. С. Метафизика сходства // В. В. Набоков: Pro et Contra. – Т. 2. – Санкт-Петербург: РХГИ, 2001. – С. 766–781.
273. Філоненко О. С. Родина і богослов'я уразливості // Людина і Світ. – Київ, 2002. – № 78. – С. 15–25.
274. Филоненко А. С. Русская Православная Церковь в Великобритании XX века: миряне и открытость миру // Альфа и Омега. – Москва, 2002. – № 4 (34). – С. 349–363.
275. Филоненко А. С. Афанасьев, Николай Николаевич // Католическая энциклопедия. – Том 1. – Москва: Издательство францисканцев, 2002. – С. 407.
276. Филоненко А. С. Богословие в университете // Образование и семья в постатеистических обществах. – Киев: Дух і Літера, 2003. – С. 245–252.
277. Филоненко А. С. Георгий Петрович Федотов и богословие

- культуры // Г. П. Федотов. Святые Древней Руси. – Москва: АСТ, 2003. – С. 5–15.
278. Филоненко А. С. Неканонический Франк: философ перед богословием // С. Л. Франк. С нами Бог. – Москва: АСТ, 2003. – С. 5–16.
279. Филоненко А. С. Утопия Макова // Павел Маков. Utopia. Хроники 1992 – 2005. – Харьков, Киев: Дух і літера, 2005. – С. 170–171.
280. Филоненко А. С. Собирающий зов Другого: сотериология и философия благодарения // Человеческая целостность и встреча культур. – Киев: Дух і літера, 2007. – С. 180–196.
281. Филоненко А. С. «Минимальная религия»: постмодернистская апофатика или утопический реализм? // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – Харків: ХНУ, 2006. – № 714. – С. 8–14.
282. Филоненко А. С. Холокост в Украине и педагогика благоговения: вызов насилия и истоки доверия // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – Харків: ХНУ, 2009. – № 860. – С. 180–187.
283. Филоненко А. С. Возвращение рассказчика: последствия для гуманитаристики и богословия // Sententiae. – Вінниця: ВНТУ, 2009. – № 2 [XXI]. – С. 114–135.
284. Филоненко А. С. Человеческая целостность и благодарение: философия Другого и евхаристическая антропология // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – Харків: ХНУ, 2010. – № 888. – С. 63–68.
285. Филоненко А. С. Абсурд и бунт: негативная антропология Альбера Камю // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – Харків: ХНУ, 2010. – № 894. – С. 154–160.

286. Филоненко А. С. Икона, дар и благодарение в евхаристической герменевтике Жана-Люка Мариона // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. Харків: ХНУ, 2010. № 900 - II. С. 49 – 55.
287. Филоненко А. С. «Производство присутствия» и новая культурная чувствительность: «нескромное предложение» Гумбрехта и его академические расширения // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – Харків: ХНУ, 2010. – № 904. – С. 49–74.
288. Філоненко А. С. Олександр Пятигорський, оповідач // Філософська думка. – Київ: ХНУ, 2011. – № 4. – С. 133–150.
289. Филоненко А. С. Александр Пятигорский – рассказчик // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. – Москва: НЛЮ, 2011. – № 2 [76]. – С. 153 – 177.
290. Филоненко А. С. Разделить любовь: праздник в евхаристической антропологии // Праздник: благодарение, освобождение, единение. – Київ: Дух і літера, 2011. – С. 311–318.
291. Филоненко А. С. Детский язык веры. Три фрагмента о евхаристическом истоке богословия // Детство в христианской традиции и современной культуре. – Киев: Дух і літера, 2012. – С. 422–439.
292. Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология митрополита Сурожского Антония: предложение для современного богословия // Человек в богословии митрополита Антония Сурожского. – Москва: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», Дом Русского Зарубежья им. А. И. Солженицына, 2013. – С. 259–278.
293. Филоненко А. С. «Жизнь для меня – Христос». Митрополит Антоний Сурожский. – Киев: Дух і літера, 2015. – 80 с.
294. Филоненко А. С. Человек на периферии мира и

- существования: преодоление одиночества // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – Харків: ХНУ, 2016. – № 55. – С. 85–98.
295. Филоненко А. С. Богословие и университет: украинский контекст // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. Київ: «Видавництво «Гілея», 2017. – Вип. 127 (12). – С. 272–276.
296. Филоненко А. С. Теология встречи со святостью в книге митрополита Антония Сурожского «Любовь всепобеждающая» // Науковий Часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. – Серія 7. *Релігієзнавство. Культурологія. Філософія.* – Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. – Вип. 38 (51). – С. 10–18.
297. Филоненко А. С. Нейронаука и современное богословие: возможности диалога // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Дніпро: 2017. – Вип. 5 (20). – С. 80 – 87.
298. Филоненко А. С. Контуры евхаристической антропологии // Актуальні проблеми філософії та соціології. – Одеса: 2017. – Вип. 20. – С. 144–147.
299. Филоненко А. С. Перспективы развития теологической эстетики // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Дніпро: 2017. – Вип. 6 (21). – С. 108 – 116.
300. Филоненко А. С. Творчество митрополита Антония Сурожского в контексте современного богословия // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – Київ: «Видавництво «Гілея», 2018. – Вип. 128 (1). – С. 162–167.
301. Философия и литература: проблемы взаимных отношений. Материалы «Круглого стола». // Вопросы философии. 2009. – № 9. – С. 56–97.
302. Філоненко Б. О. *Paradiso Perduto* // Маков П. *Paradiso Perduto*. – Харків: 2014. – С. 27–31.

303. Фишер Н. Философское вопрошание о Боге: пер. с нем. – Москва: «Христианская Россия», 2004. – 414 с.
304. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. – В 2 т. – Москва: Правда, 1990. – 840 с.
305. Флоренский П. А. У водоразделов мысли. – Москва: Правда, 1990. – 448 с.
306. Флоренский П. А. Иконостас. – Москва: «Искусство», 1994. – 256 с.
307. Флоренский П. А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. – Москва: Мысль, 2000. – 446 с.
308. Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). – Москва: Мысль, 2004. – 685 с.
309. Фюрер Д. С. Полная иллюминация. – Москва: Изд-во Эксмо, 2006. – 352 с.
310. Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. С нами Бог. – Москва: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 19–132.
311. Франк С. Л. С нами Бог // Франк С. Л. С нами Бог. – Москва: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 439–744.
312. Франк С. Л. Духовные основы общества. – Москва: Республика, 1992. – 511 с.
313. Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. – Москва: Издательство «Правда», 1990. – С. 113–182.
314. Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. – Москва: Издательство «Правда», 1990. – С. 183–559.
315. Франк С. Л. Реальность и человек. – Москва: Республика, 1997. – 478 с.
316. Франк С. Л. О невозможности философии. Письмо другу. 13. VIII. 44 г. // Весник РХД. – Париж: 1977. – № 121. – С. 161–164.

317. Франциск, папа Римский. Энциклика «LAUDATO SI'. О заботе об общем доме»: пер. с ит. – Москва: ИНО Издательство Францисканцев, 2015. – 192 с.
318. Франциск, папа Римский. Выступление TED: «Почему усилий достойно только будущее, включающее всех»: пер. с ит. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.ted.com/talks/pope_francis_why_the_only_future_worth_building_includes_everyone?language=ru
319. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук: пер. с фр. – Санкт-Петербург: А-сad, 1994. – 406 с.
320. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет: пер. с фр. – Москва: Касталь, 1996. – 448 с.
321. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: пер. с нем. – Москва: Издательство «Весь Мир», 2003. – 416 с.
322. Хайдеггер М. Бытие и время: пер с нем. – Москва: Ad marginem, 1997. – 452 с.
323. Хайдеггер М. Слово: пер. с нем. // Хайдеггер М. Время и бытие. – Москва: Республика, 1993. – С. 302–312.
324. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: пер. с нем. – Москва: Республика, 1993. – 445 с.
325. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: пер. с нем. – Москва: Высш. шк, 1991. – 192 с.
326. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? пер. с нем. – Москва: Академический проект, 2007. – 351 с.
327. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет: пер. с нем. – Москва: Гнозис, 1993. – 464 с.
328. Харт Д. Красота Бесконечного. Эстетика христианской истины: пер. с англ. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 673 с.

329. Хейзинга И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня: пер. с голланд. – Москва: Прогресс, 1992. – 464 с.
330. Хорган Джон. Конец науки: Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки: пер. с англ. – Санкт-Петербург: Амфора, 2001. – 479 с.
331. Хоружий С. С. Обретение конкретности // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. – Москва: Правда, 1990. – 448 с.
332. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. – Санкт-Петербург: «Алетейя», 1994. – 446 с.
333. Хоружий С. С. Аналитический Словарь Исихастской Антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / Научный сборник под ред. С. С. Хоружего. – Москва, 1996. – С. 42–150.
334. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. – Москва: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
335. Хромец В. Теологічне знання та теологічна освіта в Україні: короткий нарис. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/7841-teologichneznannya-ta-teologichna-osvita-v-ukrayini-korotkij-naris.html>
336. Хюбнер К. Истина мифа: пер. с нем. – Москва: Республика, 1996. – 448 с.
337. Черноморец Ю. Антоний Сурожский: христианское свидетельство в эпоху перемен. [Электронный ресурс] – Режим доступу: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/26128-antonij-surozhskij-xristianskoe-svidetelstvo-v-epokhu-peremen.html>
338. Чорноморець Ю. Богослов'я в університеті: чи існує готовність до системних зусиль? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://theology.in.ua/ua/bp/about_project/editor_column/39335/

339. Честертон Г. К. Лавка призраков (Радостный сон): пер. с англ. // Честертон Г. К. Писатель в газете. – Москва: «Прогресс», 1984. – С. 101–103.
340. Чистяков Г. Путь, что ведет нас к Богу. – Москва: Центр книги ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2010. – 336 с.
341. Швагер Р. Чи потребуємо козла відпущення? Насильство та відкуплення у біблійних Писаннях: пер. з нім. – Львів: Свічадо, 2005. – 232 с.
342. Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. – Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1991. – 216 с.
343. Шкода В. В. Оправдание многообразия (Принцип полиморфизма в методологии науки). – Харьков: «Основа», 1990. – 174 с.
344. Шкода В. В. Философия in action. – Харьков: Консум, 2004. – 432 с.
345. Шмаина-Великанова А.И. Поэзия как выход из богословского тупика: «Доктор Живаго» и его последствия // Наше положение: Образ настоящего / О. А. Седакова, В. В. Биbihин, А. И. Шмаина-Великанова, А. В. Ахутин и др. – Москва: Издательство гуманитарной литературы, 2000. – С. 280 – 291.
346. Шмеман А., протоиерей. Евхаристия: таинство Царства. – М.: Паломник, 2001. – 310 с.
347. Шмеман А., протопресвитер. Святая Святым. Размышление об Исповеди и причащении Святых Таин. – Киев: Центр православной книги, 2004. – 124 с.
348. Шмеман А. Собрание статей. 1947 – 1983. – Москва: Русский путь, 2009. – 896 с.
349. Шпайр А. фон. Раба Господня. Книга о Марии: пер. с нем. – Москва: Издательство ББИ, 2017. – х +186 с.

350. Шуфрин А. Богословие и университет: американский опыт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://polit.ru/article/2012/12/11/theology_usa/
351. Эбнер Ф. Слово и духовные реальности: пер. с нем. // От Я к Другому: Сб. пер. по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. – Минск: Менск, 1997. – С. 28–44.
352. Элиаде М. Священное и мирское / Пер с фр. – Москва: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
353. Элиот Т. С. Избранное: религия, культура, литература. – Том I – II. – Москва: РОССПЭН, 2004. – 752 с.
354. Эммануэль Левинас: путь к Другому. Сб. статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный университет, 2006. – 239 с.
355. Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена: пер. с фр. – Санкт-Петербург: ИЦ «Гуманитарная академия», 2005. – 448 с.
356. Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология: пер. с фр. – Санкт-Петербург: ИЦ «Гуманитарная академия», 2010. – 560 с.
357. Энафф М. Дар философов: пер. с фр. – Москва: Издательство гуманитарной литературы, 2015. – 320 с.
358. Ямпольский М. О близком (Очерки немиметического зрения). – Москва: Новое литературное обозрение, 2001. – 240 с.
359. Ямпольский М. Язык – тело – случай: Кинематограф и поиски смысла. – Москва: Новое литературное обозрение, 2004. – 367 с.
360. Ямпольская А. В. Эмманюэль Левинас. Философия и биография. – Киев: Дух і Літера, 2011. – 376 с.
361. Яннарас Х. Истина и единство Церкви: пер. с греч. – Москва:

- Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
– 184 с.
362. Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос: пер. с греч. – Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – 480 с.
363. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие: перев. с греч. – Москва: Центр по изучению религий, 1992. – 232 с.
364. Янарас Х. Нерозривна філософія: пер. з грец. – Київ: Основи, 2000. – 317 с.
365. Яусс Х. Р. К проблеме диалогического понимания: пер. с нем. // Вопросы философии, 1994. – № 12. – С. 97–106.
366. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – Київ: Лібра, 1999. – 488 с.
367. Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії. – Київ: Либідь, 1996. – 176 с.
368. *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy / Ed. by Manoussakis John Panteleimon.* – New York: Fordham University Press, 2006. – 439 p.
369. Anthony, Metropolitan of Sourozh. *School for Prayer.* – London: Darton, Longman and Todd Ltd, 1989. – 70 p.
370. Badiou A. *Theoretical Writings: transl. from the French.* – London, New York: Continuum, 2004. – 256 p.
371. Badiou A. *Being and Event: transl. from the French.* – London, New York: Continuum, 2007. – 526 p.
372. Badiou A. *Handbook of inaeconomics: transl. from the French.* – Stanford : Stanford University Press, 2005. – 148 p.
373. Badiou A. *Infinite thought. Truth and the return to philosophy: transl. from the French.* – London, New York : Continuum, 2004. – 196 p.

374. Badiou A. Ethics. An Essay on the Understanding of Evil: transl. from the French. – London, New York : Verso, 2001. – 166 p.
375. Balthasar, H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol. I. Seeng the form: transl. from the German. – San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1982. – 692 p.
376. Balthasar, H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol. II. Studies in theological style: clerical styles: transl. from the German. – San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1984. – 366 p.
377. Balthasar, H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol. III. Studies in theological style: lay styles: transl. from the German. – San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1986. – 524 p.
378. Balthasar, H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol. IV. The realm of metaphysics in antiquity: transl. from the German. – San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1989. – 420 p.
379. Balthasar, H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol. V. The realm of metaphysics in the modern age: transl. from the German. – San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1991. – 666 p.
380. Balthasar, H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol. VI. Theology: The Old Covenant: transl. from the German. – San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1991. – 444 p.
381. Balthasar, H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol. VII. Theology: The New Covenant: transl. from the German. – San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1989. – 572 p.

382. Balthasar H. U. von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. vol. I. *Prolegomena*: transl. from the German. – San Francisco, USA: Ignatius Press, 1988. – 664 p.
383. Balthasar H. U. von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. vol. II. *The Dramatis Personae: Man in God*: transl. from the German. – San Francisco, USA: Ignatius Press, 1988. – 664 p.
384. Balthasar H. U. von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. vol. III. *The Dramatis Personae: The Person in Christ*: transl. from the German. – San Francisco, USA: Ignatius Press, 1992. – 546 p.
385. Balthasar H. U. von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. vol. IV. *The Action*: transl. from the German. – San Francisco, USA: Ignatius Press, 1994. – 512 p.
386. Balthasar H. U. von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. vol. V. *The Last Act*: transl. from the German. San Francisco, USA: Ignatius Press, 1998. – 530 p.
387. Balthasar H. U. von. *Theo-Logic: Theological Logical Theory*. vol. I. *The Truth of the World*: transl. from the German. – San Francisco, USA: Ignatius Press, 2000. – 272 p.
388. Balthasar H. U. von. *Theo-Logic: Theological Logical Theory*. vol. II. *Truth of God*: transl. from the German. – San Francisco, USA: Ignatius Press, 2004. – 371 p.
389. Balthasar H. U. von. *Theo-Logic: Theological Logical Theory*. vol. III. *The Spirit of Truth*: transl. from the German. – San Francisco, USA: Ignatius Press, 2005. – 457 p.
390. Begbie J. S. *Theology, Music and Time*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 318 p.
391. Blumenberg H. *Paradigmen zu einer Mataphorologie // Archiv für Begriffsgeschichte*. – 1960. – № 6. – S. 7 – 142.
392. Broadbent D. E. *Perception and communication*. – London: Pergamon, 1958. – 338 p.

393. Caputo J. D. *Heidegger and theology // The Cambridge Companion to Heidegger*. – Cambridge : Cambridge University Press, 1993. – P. 270 – 289.
394. Caputo J. D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: religion without religion*. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997. – 379 p.
395. Caputo J. D. *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1987. – 318 p.
396. Caputo J. D. *For Love of the Things Themselves: Derrida's Hyper-Realism // Journal for Cultural and Religious Theory*. – 2000. – Vol. 1, n. 3. – P. 37 – 61.
397. Caputo J. D. *On religion*. – London, New York: Routledge, 2001. – 147 p.
398. Caputo J. D. *The weakness of God: a theology of the event*. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2006. – 357 p.
399. Carlson T. A. *Postmetaphysical theology // The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Edited by Kevin J. Vanhoozer. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – 295 p.
400. Carron J. *La bellezza disarmata*. – Milano: Rizzoli, 2015. – 369 p.
401. Carron J. *Dov'è Dio?* – Milano: Piemme, 2017. – 211 p.
402. Chomsky N. *Language and Problems of Knowledge*. – Cambridge, MA: MIT Press, 1988. – 205 p.
403. Coates R. *Christianity in Bakhtin: God and exiled author*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – 206 p.
404. Cohen R. A. *Elevations: the height of the good in Rosenzweig and Levinas*. – Chicago, London: The University of Chicago Press, 1994. – 342 p.
405. Crick F., Koch C. *Consciousness and Neuroscience // Cerebral*

- Cortex. – Vol. 8. – 1998. – P. 97 – 107.
406. Cupitt D. Last philosophy. – London: Trinity Pr Intl, 1995. – 158 p.
407. Davis C. Levinas. An Introduction. – Cambridge: Polity Press, 1996. – 171 p.
408. Desbois P. The Holocaust by bullets: a priest's journey to uncover the truth behind the murder of 1.5 million Jews. New York: Palgrave MacMillan, 2008. – 272 p.
409. Derrida J. On cosmopolitanism and forgiveness: transl. from the Franch. – London: Routledge, 1997. – 60 p.
410. Derrida J. Circumfession // Bennington G. Derridabase; Derrida J. Circumfession. – Chicago: The University of Chicago Press, 1993. – 315 p.
411. Derrida J. Given time. I. Counterfeit money: transl. from the Franch. – Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992. – 171 p.
412. Derrida J. The Gift of Death: transl. from the Franch. – Chicago & London: The University of Chicago Press, 1995. – 115 p.
413. Derrida J. The Work of Mourning: transl. from the Franch. – Chicago, London: The University of Chicago Press, 2003. – 262 p.
414. Derrida and Religion. Other Testaments // Edited by Sherwood Yvonne, Hart Kevin. – London, New York: Routledge, 2005. – 424 p.
415. Emmanuel Levinas: basic philosophical writings: transl. from the Franch. Edited by Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, Robert Bernasconi. – Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1996. – 202 p.
416. Epstein M., Genis A., Vladiv-Glover S. Russian postmodernism: new perspectives on post-Soviet culture. – Berghahn Books, 1999. – 527 p.
417. Filonenko A. The Russian Orthodox Church in Twentieth-

- Century Britain: Laity and 'Openness to the World' // Religion, State and Society. – Oxford: The Keston Journal, 1999. – Vol. 27, n. 1. – P. 59 – 72.
418. Filonenko A. Incontro, vulnerabilita, letizia: la teologia di Antonij Bloom // La Nuova Europa. Rivista Internazionale di Cultura. – 2004. – № 4 (316). – P. 65 – 76.
419. Filonenko A. Ortodossia in Occidente. L'esperienza inglese // La Nuova Europa. Rivista Internazionale di Cultura. – 2005. – № 1 (319). – P. 50 – 58.
420. Filonenko A. Jean-Luc Marion's Philosophy of the Gift and Postmodern Culture // Logos. 2006. – Vol. 47, 1 – 2. – P. 219 – 228.
421. Filonenko A. La teologia dell incontro in Russia nel XX secolo // La Nuova Europa. – Milano, 2010. – № 6 (354). – P. 7 – 18.
422. Filonenko A. Impatto storico e sociale della santita oggi // La Nuova Europa. – Milano: 2012. – № 6 (366). – P. 57 – 66.
423. Filonenko A. The theology of communion and Eucharistic anthropology // Philosophical Theology and the Christian Tradition: Russian and Western Perspectives. Russian Philosophical Studies, V; Christian Philosophical Studies, III. Edited by David Bradshaw. – Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2012. – P. 177 – 186.
424. Filonenko A. La bellezza e il ritorno della realta: nuove possibilita di una teoestetica // Il destino della Bellezza. La Bellezza nella prospettiva delle scienze umanistiche. A cura di Alessandro Rovetta e Marija Desjatova. – Bari: Edizioni di Pagina, 2013. – P. 181 – 192.
425. Filonenko A. Noi siamo i collaboratori della vostra gioia // Ridare identita all uomo. A cura di Emanuela Belloni e Alberto Savorana. – Milano: BUR Saggi, 2013. – P. 169 – 182.

426. Filonenko A. Verso le periferie del mondo e dell'esistenza. Il destino non ha lasciato solo l'uomo // Le periferie dell'uomo. A cura di Emanuela Belloni e Alberto Savorana. – Milano: BUR Saggi, 2014. – P. 13 – 37.
427. Filonenko A., Mazzola E. L'Oceano del Mistero. – Firenze: SEF, 2014. – 245 p.
428. Filonenko A. Neuroscienze e teologia. Un sguardo ortodosso // Gesù Cristo e il nuovo umanesimo. A cura di Marco Vergottini. Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Istituto Superiore di Scienze Religiose. – Milano: Centro Ambrosiano, 2015. – P. 276 – 285.
429. Filonenko A. Per me vivere e Cristo – Metropolita Antonij di Suroz. – Firenze: Società Editrice Fiorentina, 2015. – 77 p.
430. Fodor J. A. The Modularity of Mind. – Cambridge, MA: MIT Press; Bradford Books, 1983. – 145 p.
431. Ford D. Self and Salvation: being transformed. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – 298 p.
432. Ford D. The Shape of Living. – London: Fount, An Imprint of Harper Collins Publishers, 1997. – 194 p.
433. Ford D. Theology. A very Short Introduction. – Oxford: Oxford University Press, 1999. – 199 p.
434. Francis, pope. Letter of pope Francis to the H. E. Mr. Vladimir Putin, president of the Russian Federation, on the occasion of the G20 St. Peterburg summit. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://w2.vatican.va/content/francesco/en/letters/2013/documents/papa-francesco_20130904_putin-g20.pdf.
435. Girard R. Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976. – 328 p.
436. Giussani L., Alberto S., Prades J. Generare tracce nella storia del mondo. – Milano: Rizzoli, 1998. – 233 p.

437. Giussani L. È il mendicante il vero protagonista della storia. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.avvenire.it/Chiesa/Pagine/davantia GPII.aspx.
438. Gottschall J. The storytelling animal: how stories make us human. – Boston, New York: Mariner books: Houghton Mifflin Harcourt, 2013. – 248 p.
439. Hallward P. Badiou: a subject to truth. Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2003. – 469 p.
440. Hardy D. W., Ford D. F. Praising and Knowing God. – Philadelphia: The Westminster Press, 1985. – 218 p.
441. Harrison R. P. Gardens: an essay on the human condition. – Chicago, London: The Chicago University Press, 2008. – 248 p.
442. Hart D. B. The Beauty of the Infinite. – Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. – 462 p.
443. Henaff M. The price of truth: gift, money and philosophy: transl. from the Franch. – Stanford, California: Stanford University Press, 2010. – 466 p.
444. Henaff M. Violence dans la raison? Conflit et cruauté. – Paris: L'Herne, 2014. – 238 p.
445. Henry M. The Critique of the Subject: transl. from the French. // *Topoi*. 1988. 7. – P. 147 – 153.
446. Janicaud D., Courtine J.-F., Chretien J.-L., Henry M., Marion J.-L., and Ricœur P. Phenomenology and the Theological Turn. The French debate: transl. from the Franch. – New York: Fordham University Press, 2000. – 245 p.
447. Jungel E. God as the Mystery of the World. One the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism: transl. from the German. – Edinburgh: T&T Clark, Ltd,

1983. – 414 p.
448. Kearney R. *Anatheism: returning to God after God*. – New York: Columbia University Press, 2011. – 247 p.
449. Kotiranta M. *Persoona Perikoreesina*. – Helsinki: 1995. – 446 p.
450. Levinas E. *Otherwise than Being: transl. from the Franch.* – Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1991. – 200 p.
451. Levinas E. *Beyond the Verse: Talmudic readings and lectures: transl. from the Franch.* – London: The Athlone Press, 1994. – 221 p.
452. Levinas E. *God, Death and Time: transl. from the Franch.* – Stanford, California: Stanford University Press, 2000. – 296 p.
453. Levinas E. *Collected Philosophical Papers: transl. from the Franch.* – The Hague: MARTINUS NIJHOFF, 1987. – 187 p.
454. Logstrup K. E. *The Ethical Demand*. – Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1997. – 300 p.
455. Manoussakis J. P. *God after Metaphysics: a theological aesthetics*. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007. – 213 p.
456. Marion, J.-L. *Being Given: toward a phenomenology of givenness: transl. from the Franch.* – Stanford, California: Stanford University Press, 2002. – 385 p.
457. Marion, J.-L. *God without Being: transl. from the Franch.* – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991. – 258 p.
458. Marion, J.-L. *The Crossing of the Visible: transl. from the Franch.* – Stanford, California: Stanford University Press, 2004. – 99 p.
459. Marion, J.-L. *In the Name. How to Avoid Speaking of «Negative Theology» // God, the Gift and Postmodernism*. Edited by Caputo J. D., Scanlon M. J. – Bloomington: Indiana University Press, 1999. – P. 20 – 53.
460. McFadyen A. *The Call to Personhood*. – Cambridge, New York,

- Melbourne: Cambridge University Press, 1990. – 323 p.
461. Milbank J. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason.* – Oxford: Blackwell Publishing, 2006. – 448 p.
462. Montemaggi V. *Reading Dante's Commedia as theology: divinity realized in human encounter.* – Oxford: Oxford University Press, 2016. – 307 p.
463. Moore A. *Realism and Christian faith: God, Grammar, and meaning.* – Cambridge University Press, 2003. – 269 p.
464. Needleman J. *Lost Christianity: A Journey of Rediscovery to the Centre of Christian Experience.* – Shaftsbury, Dorset: Element books, 1993. – 240 p.
465. Nichols A. *The Word Has Been Abroad. A Guide Through Baltasar's Aesthetics.* – Edinburgh, Scotland: T&T Clark Ltd, 1998. – 268 p.
466. Nichols A. *No Bloodless Myth. A Guide Through Baltasar's Dramatics.* – Edinburgh, Scotland: T&T Clark Ltd, 2000. – 268 p.
467. Nichols A. *Say It Is Pentecost. A Guide Through Baltasar's Logic.* – Edinburgh, Scotland: T&T Clark Ltd, 2001. – 227 p.
468. *On the Gift. A Discussion between Jaques Derrida and Jean-Luc Marion. Moderated by Richard Kearney. // God, the Gift and Postmodernism.* Edited by Caputo J. D., Scanlon M. J. – Bloomington: Indiana University Press, 1999. – P. 54 – 78.
469. *Parallel distributed processing: Explorations in microstructure of human cognition/D. E. Rumelhart, J. L. McClelland (eds).* – Cambridge, MA: MIT Press, 1986. – Vol. 1. Foundations. – 567 p.
470. *Post-Secular Philosophy. Between philosophy and theology / Edited by Blond Phillip.* – London, New York: Routledge, 1998. – 376 p.
471. Pyman A. *Metropolitan Anthony of Sourozh. A Life.* –

- Cambridge: The Lutterworth Press, 2016. – 276 p.
472. Radical Orthodoxy. A New Theology. // Edited by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward. – London, New York: Routledge, 1999. – 285 p.
473. Ricoeur P. Time and Narrative. Vol. 3: transl. from the Franch. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990. – 355 p.
474. Ricoeur P. Critique & Conviction: conversations with Francois Azouvi and Marc de Launay. – Cambridge: Polity Press, 1998. – 194 p.
475. Ricoeur P. Figuring the sacred: religion, narrative, and imagination. – Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995. – 343 p.
476. Sartwell C. Six names of beauty. – New York and London; Routledge, 2006. – 167 p.
477. Savorana A. Vita di don Giussani. – Milano: Rizzoli, 2013. – 1351 p.
478. Shanks A. 'What is Truth?' Towards a theological poetics. – Routledge, 2001. – 195 p.
479. Steiner G. Real presences. – Chicago: University of Chicago Press, 1991. – 236 p.
480. Stewart Jacqui A. Reconstructing science and theology in postmodernity: Pannenberg, ethics and the human sciences. – Aldershot, Burlington USA, Singapore, Sydney: Ashgate, 2000. – 177 p.
481. Stiver Dan R. The Philosophy of Religious Language: sign, symbol and story. – Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers Inc., 1996. – 258 p.
482. Taylor M. C. Erring: A postmodern A/theology. – Chicago: University of Chicago Press, 1987. – 234 p.
483. Think again: Alain Badiou and the Future of Philosophy. Edited by Peter Hallward. – London, New York: Continuum, 2004. – 270 p.

484. Torrance, Alan J. *Persons in Communion: An Essay on Trinitarian Description and Human Participation*. – Edinburgh: T&T Clark, 1996. – 388 p.
485. Vanhoozer K. J. *The Drama of Doctrine. A Canonical – Linguistic Approach to Christian Philosophy*. – Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005. – 488 p.
486. Vries H. de. *Philosophy and the Turn to Religion*. – Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1999. – 476 p.
487. Waal F. B. M. de. *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*. – New York: Harmony, 2009. – 304 p.
488. Ward G. *Theology and contemporary critical theory*. – London: Macmillan Press ltd, New York: St. Martin's Press, inc., 2000. – 203 p.
489. Ware K. "In the Image and Likeness": The Uniqueness of the Human Person. // *Personhood: Orthodox Christianity and the connection between body, mind and soul* / edited by John T. Chirban. – London: Bergin & Garvey, 1996. – P. 1 – 13.
490. Ware K. *The Nearness yet Otherness of the Eternal in Meister Eckhart and St Gregory Palamas* // *Eckhart Review*. – Oxford: The Eckhart Society, 2000. – № 9. – P. 41 – 53.
491. Zizek S. *The Puppet and The Dwarf. The Perverse Core of Christianity*. – Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2003. – 188 p.