Національний медичний університет імені О. О. Богомольця
Міністерство охорони здоров'я України
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ІЩУК НАТАЛІЯ ВАСИЛІВНА

УДК 261.5 : 261.4

ДИСЕРТАЦІЯ

СУЧАСНА ПРАВОСЛАВНА ТЕОЛОГІЯ ДІАЛОГУ: ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ

09.00.11 – релігієзнавство

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 _____ Іщук Н. В.

Науковий консультант: ЧОРНОМОРЕЦЬ Юрій Павлович, доктор філософських наук, професор

Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Іщук Н. В. Сучасна православна теологія діалогу: філософсько-релігієзнавчий аналіз. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2019.

У дисертаційному дослідженні здійснено комплексний аналіз системи православної теології діалогу, визначено її базові принципи та конкретні форми вияву в контексті антропологічного та соціально-етичного вчення православних церков. З урахуванням ідей комунікативної філософії, соціальної філософії, теорії складних систем, теорії розв'язання конфліктів проведено комплексне релігієзнавчо-філософське дослідження особливостей сутності й специфіки теології діалогу як дискурсу сучасної теології, що дозволило визначити чинники та механізми його самовиявлення у сучасному суспільстві. Запропоновано авторську концепцію прояснення змісту поняття «діалог», подану не тільки в річищі комунікативних, а й діяльнісних відносин – відносини (взаємини, стосунки) універсалій; з позицій модусу тривання та модусу праксису. Обґрунтовано авторське бачення феномену «койнонії» як найбільш повного втілення досвіду християнського діалогізму і доведено методологічну доцільність розрізнення койнонії-теорії (теології діалогу) та койнонії-праксису (спільності у спілкуванні або спілкування у спільності) з Творцем. Пріоритетним напрямом дослідження обрано койнонію-громаду, тобто спільність вірян у спілкуванні, яка в культурно-історичному ключі пройшла низку суспільно й політично обумовлених трансформацій – від спільноти духу (громади-койнонії) у бік його топологічного (громади-парафії) та організаційного (громади-еклезії). Згідно із текстами представників сучасної православної теології, обґрунтовані такі принципи теології діалогу: принцип «іпостась-у-відношеннях», принцип

підтвердженого діалогу, принцип асиметрії спілкування, принцип євхаристійно-літургійного центризму, принцип емпіризму, принцип пізнання через спілкування. В контексті критично переосмислених тенденцій розвитку сучасного суспільства запропонована трирівнева модель діалогізації сучасного православ'я. На рівні православної громади (громади-неокойнонії) – на засадах громади-неотрайбу, що представляє собою інтерсуб'єктивну екзистенційну спільноту, згуртовану не тільки на основі спільної віри, а й спільних інтересів та переживань. На рівні підсилення діалогу православ'я зі світом – за посередництвом адаптивно-адаптативного потенціалу систематизованих нами принципів сучасної православної теології діалогу. На рівні налагодження екуменічного діалогу та будь-якого діалогу, що містить конфронтаційну складову, – на засадах не доктринального діалогу, (перспективно – ризоморфного діалогу), відбудованого на засадах політики визнання (діалогічного мультикультуралізму). Запропоновано концепт «теодіалогіка», який може стати не тільки ідеальним типом, а й програмою діалогізації православ'я та досягнення консенсусу між представниками різних християнських конфесій, насамперед в Україні. В основі концепту «Теодіалогіка» покладена ідея Православної громади та Православної церкви як «діалогу діалогів», коли основним осередком (вузлом) діалогізму виступає православна громада. Обґрунтовано що формування теоретичного ядра програми «Теодіалогіка» повинно відбуватися з залученням принципів філософської та наукової діалогіки, закладених В. Біблером і Е. Мореном, що дозволить визнати важливість діалогічної дійсності та сумісних зусиль у спільній справі навіть за наявності суперечностей чи антагонізмів, а також із залученням етики як мови теодіалогіки, плідної як з позиції універсального протоколу смислу, так і суспільних запитів щодо Церкви, наявних у сучасному суспільстві.

Мета дослідження полягає в комплексному філософсько-релігієзнавчому аналізі теології діалогу, визначенні її принципів та форм

самовиявлення у контексті комунікативних та соціальних стратегій сучасного православ'я.

Об'єкт дослідження – сучасна православна теологія діалогу.

Предметом дослідження є койнонія як парадигма діалогічної соціальності.

Наукова новизна одержаних результатів дисертаційного дослідження полягає в тому, що в ньому вперше здійснений цілісний комплексний міждисциплінарний аналіз сучасної православної теології діалогу, який інтегрує філософсько-методологічний, релігієзнавчий, етичний, лінгвістичний, психологічний, соціологічний та культурно-історичний аспекти. Це дозволило обґрунтувати низку положень, що мають наукову новизну та виносяться на захист:

Уперше:

- визначено основні теоретичні підходи до вивчення православної теології діалогу і доведено суттєву єдність традиції діалогічного мислення в релігійно-філософському дискурсі. Уникаючи гранично широких та, навпаки, редукціоністських підходів, під теологією діалогу розуміємо сукупність богословських концепцій, концептів, ідей, поєднаних схожими аксіологічними та методологічними підходами; не тільки в дискурсі богослов'я спілкування як теологічного утворення XX-XXI століття, а й теоантропології та соціально-етичного вчення православ'я;

- запропоновано авторську концепцію прояснення змісту поняття «діалог», що доводить некоректність дослідження цього феномену виключно в контексті комунікативних універсалій; акцентується на дискурсі «відносини» (взаємини, стосунки), що обумовлено фактом експліцитної чи імпліцитної його наявності в усіх теологічних працях, присвячених богоспілкуванню. Це доводиться тим, що, по-перше, відносини розгортаються з позицій тривання у часі, що надає їм онтологічного статусу, що дозволяє мислити їх як щось протилежне модульним короткотривалим

комунікативним актам; не тільки в сенсі «слова» промовленого в ім'я Бога, а постійно триваючою розмовою (модус тривання). Не тільки в ключі розмови з Богом, але діяльності в Його ім'я (модус праксису). Обґрунтовано, що діалогічний (койнонійний) досвід взаємодії з Богом виступає не тільки інтеракційним спільнотним активним типом богоспілкування, але й досвідом взаємин з Творцем;

- доведено, що у філософії та теології XX – початку XXI століття, окрім теодіалогічного підходу до спілкування, представленого Й. Зізіуласом, Патріархом Варфоломієм, К. Уером, Г. Завершинським та їх філософськими предтечами – М. Бубером та Е. Левінасом, актуалізовані теоестетичний підхід Д.Б. Гарта та теофеноменологічний підхід Дж. П. Манусакісса. Кожний із цих підходів має власні переваги, що дозволяють нам відчути, сприйняти, осмислити горизонти нашої можливості спілкування з Творцем. Недоліки вказують на їхню обмеженість загрози породження комунікативних симулякрів – спотворених, хибних спроб богоспілкування;

- обґрунтовано, що найбільш повно досвід християнського діалогізму самовиявляється у феномені койнонії як колективної форми релігійного досвіду, що передбачав дистанцію між Богом та людиною, спрямовану не на злиття з Богом, а на спілкування в інтенції до єдності з Ним. Доводиться необхідність виокремлення койнонії-теорії (теології діалогу) та койнонії-праксису (спільності у спілкуванні або спілкування у спільності) із безумовним збереженням чинника імпліцитної мети – єдності з Творцем. Щодо пріоритетних акцентів, обраних нами у відношенні до койнонії-праксису, то у нашому дослідженні надано перевагу койнонії-громаді, тобто спільності вірян у спілкуванні;

- в результаті культурно-історичного аналізу койнонійного типу соціальності виявлено низку суспільно-політично обумовлених трансформацій – від спільноти духу (громади-койнонії) у бік його топологічного (громади-парафії) та організаційного (громади-еклезії)

функціонування; від «внутрішнього» діалогу до підсилення «зовнішнього» діалогу – діалогу еклезії з державою та суспільством, що дозволяє прояснити ймовірні адаптивні зміни з боку еклезії у майбутньому;

- акцентуючи увагу на спільнотному дискурсі койнонійної парадигми, систематизовано, що головними ідейними джерелами православної теології діалогу виступили ідеї святителя Афанасія та отців із Каппадокії – Василя Великого, Григорія Богослова (Назіанзіна) та Григорія Ниського. В православній теології XX–XXI століть найбільш помітний вплив на койнонійне вчення мали концепт кіноніі М. Афанасьєва та вчення про «communion» Й. Зізіуласа;

- виявлено, що основними смисловими аспектами феномену «койнонія», згідно із текстами представників сучасної православної теології, є принцип «іпостась-у-відношеннях», принцип підтвердженого діалогу, принцип асиметрії спілкування, принцип євхаристійно-літургійного центризму, принцип емпіризму, принцип пізнання через спілкування;

- узагальнено та критично переосмислено тенденції сучасності, значущості для койнонійного типу діалогізму серед яких такі: панування цінностей споживацького суспільства, індивідуалізація та атомізація, розмиванням статусу Чужого в сучасному суспільстві, системна криза соціальності, суттєві трансформації комунікативної культури сучасної людини. Показано, що ці тенденції, за окремими виключеннями, мають переважно антикойнонійний потенціал, що потребує залучення адаптативних механізмів православ'я;

- обґрунтовується трирівнева модель діалогізації сучасного православ'я. На рівні православної громадськості (діалогу навколо поділених цінностей) – за посередництвом трайбалізації громади. Під православною громадою-неотрайбом (громадою-неокойнонією) маємо на увазі інтерсуб'єктивну екзистенційну спільноту в суголосному переживанні буття Бога, згуртовану не тільки на основі спільної віри, а й спільних інтересів та

переживань. На рівні підсилення діалогу православ'я зі світом – за посередництвом адаптативного потенціалу систематизованих принципів сучасної православної теології діалогу, коли кожен із них, тією чи іншою мірою, містить локуси конвергенції ціннісної парадигми православ'я та реалій сучасного суспільства. На рівні налагодження екуменічного діалогу та будь-якого діалогу, що містить конфронтаційну складову (діалогу на тлі наявних цінностей, що розділяють) – головним локусом конвергенції інтересів комунікуючих сторін має стати не доктринальний діалог – прототип ризоморфного діалогу, відбудований на засадах політики визнання, так би мовити, діалогічного мультикультуралізму;

- запропонований концепт «теодіалогіка» представляє собою теоретичну модель, в основі якої покладена ідея православної громади та церкви як «діалогу діалогів», коли основним осередком (вузлом) діалогізму виступає православна громада. Діалогічна громада породжує діалогічну церкву. Діалогічна церква – діалогічну позицію до інших конфесій та сучасного світу в цілому, що, звісно, є ідеальним типом. Теоретичне ядро теодіалогіки має формуватися із залученням принципів філософської та наукової діалогіки, закладених В. Біблером і Е. Мореном, що дозволить визнати важливість діалогічної дійсності та сумісних зусиль у спільній справі навіть за наявності суперечностей чи антагонізмів. Переважаючою мовою теодіалогіки має стати етика, яка може запропонувати універсальний протокол смислу найбільш адекватний, з одного боку, потребам не доктринального діалогу, а, з іншого боку, запиту на Церкву як на морального арбітра суспільства, існуючого у переважній більшості країн православної традиції.

Уточнено:

- дефініцію поняття «богоспілкування» в його індивідуальному та койнонійному дискурсах. У його індивідуальному (сам на сам з Богом) нами воно визначається як спілкування з Богом та у Бозі, маючи на увазі інтенцію

до Нього, духовну, словесну та навіть тілесну. В його койнонійному дискурсі – взаємна, екзистенційно та семантично насичена чітко виражена суб'єкт-суб'єктна взаємодія, яка в спільноті християн-однодумців відбувається за вектором «поділу цінностей», суть інтерсуб'єктивне спілкування; або ж, спілкування людини з Богом, згідно із свідченням свідків;

- способи рецепції діалогізму як дискурсу релігійного досвіду, що пояснюється за такими критеріями: інтеракціонізм / акціонізм; залучення / перебування поза межами еклезіального спілкування; а також активність / пасивність як допоміжні критерії.

Набуло подальшого розвитку:

- рецепція утопічного та такого, що може бути реалізованим актуально потенціалу православної теорії спільнотності;
- розгляд взаємозв'язку філософізації теології з її антропологізацією та відповідними тенденціями актуалізації інтерсуб'єктивних форм стосунків у православній громаді;
- дослідження специфіки християнської наратології за принципами гіпертекстульної текстуальності;
- дослідження філософських джерел сучасної християнської теології.

Ключові слова: теологія діалогу, теодіалогіка, діалог, спілкування, відносини, койнонія, неокойнонія, неотрайб, еклезія, спільнота, соціальність, етика.

ABSTRACT

Ishchuk N. V. Modern Orthodox Theology of Dialogue: philosophical and religious studies analysis. – The qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

Thesis for doctor of philosophy degree in specialization 09.00.11 – Religious Studies. – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2019.

The complex analysis of the system of Orthodox theology of dialogue was carried out, its basic principles and certain forms of expression in the context of the anthropological and socio-ethical doctrines of the Orthodox churches were determined. Taking into account the ideas of communicative philosophy, social philosophy, the theory of complex systems, the theory of conflict resolution, a complex religious-philosophical study of the peculiarities of the essence and specificity of dialogue theology as a discourse of modern theology was conducted, which allowed determining the adaptive factors and mechanisms of its self-expression in modern society. The author's concept of clarification of the concept of "dialogue", presented not only in the sense of communicative, but also activity relations – intercommunication (interaction, intercourse) of universals – is proposed from the standpoint of the modus of duration and the praxis modus. The author's vision of the phenomenon of "koinonia" as the most complete embodiment of the Christian experience in dialogism with the Creator, the methodological expediency of distinguishing between the koinonia-theory (the theology of dialogue) and the koinonia-praxis (communion in communication or communion in commonality) are grounded. The Koinonian community has been chosen as the priority direction of the study, which is the communion of the faithful in communication, and in relation to culture and history it has undergone a number of socio-political transformations – from the community of spirit (the community-koinonia) to its topological (community-parish) and organizational (community-ecclesia) transformations. According to the texts of the representatives of modern Orthodox theology, there were substantiated the following principles of dialogue theology: the principle of "hypostasis-in-attitudes", the principle of a confirmed dialogue, the principle of asymmetry of communication, the principle of Eucharistic-liturgical centrism, the principle of empiricism, the principle of cognition through communication. In the context of the critically revised tendencies in the development of modern society, the author proposed a three-level model of a dialogue of modern Orthodoxy. First is at the level of the Orthodox

community (community-neo-koinonia) – on the basis of the community-neo-tribe, representing an intersubjective existential community, and united not only on the basis of common faith, but also common interests and experiences. Second is at the level of strengthening the dialogue of Orthodoxy with the world – through the adaptive potential and systematized by us the principles of modern Orthodox theology of dialogue. Third is at the level of establishing an ecumenical dialogue and any dialogue containing a confrontational component – on the basis of non-doctrinal dialogue, (in perspective – a rhizomorphic dialogue), rebuilt on the principles of a recognition policy (dialogical multiculturalism). The author has proposed the concept of "theodialogic", which may not only be an ideal type, but also a program for the dialogue of Orthodoxy and the achievement of consensus among representatives of different Christian denominations, especially in Ukraine. At the heart of the "theodialogic" concept there is an idea of the Orthodox community and the Orthodox Church as the "Dialogue of Dialogues", when the Orthodox community stands as the main centre of the Orthodox community. It is substantiated that the formation of the theoretical core of the programme on theodialogic should take place with the involvement of philosophical and scientific dialogues laid down by V. Bibler and E. Morin, which will recognize the importance of the dialogical reality and joint efforts in the common cause, even in the presence of contradictions or antagonisms. It will be also important to involve ethics as a language of theology, which is fruitful both from the standpoint of the universal protocol of meaning and the public requests concerning the Church, available in the modern society.

The purpose of the research is to develop a complex philosophical and religious analysis of theology of dialogue, to define its principles and forms of self-expression in the context of communicative and social strategies of modern Orthodoxy.

The object of the research is modern Orthodox theology of dialogue.

The subject of the research is koinonia as a paradigm of dialogue sociality.

The scientific novelty of the obtained results of the dissertation research is that in it for the first time there has been made a holistic complex interdisciplinary analysis of the modern Orthodox theology of dialogue, which integrates philosophical and methodological, religious, ethical, linguistic, psychological, sociological, and cultural-historical aspects. This allowed substantiating a number of provisions that have a scientific novelty and are put to the defense:

For the first time:

- The basic theoretical approaches to the study of the Orthodox theology of dialogue are determined and the essential unity of the tradition of dialogical thinking in the religious-philosophical discourse is proved. By avoiding extremely broad and, conversely, reductionist approaches, the theology of dialogue is understood as a collection of theological conceptions, concepts, ideas, combined with similar axiological and methodological approaches; not only in the discourse of theology of communication as a theological formation of the 20^{th}-21^{st} centuries, but also Theo-anthropology and socio-ethical doctrine of Orthodoxy;

- the author's concept of clarifying the meaning of the concept of "dialogue" is proposed, which proves the incorrectness of the study of this phenomenon exclusively in the context of communicative universals; it focuses on the discourse of "relations" (intercommunication, relationships), which is conditioned by the fact of its explicit or implicit presence in all theological works devoted to divine communication. This is proved by the fact that firstly, relations are developed from the standpoint of continuation in time, which gives them an ontological status, which allows to understand them as something opposite to modular short-term communicative acts; not only in the sense of "the word" pronounced in the name of God, but a constantly ongoing conversation (modus prolongation). Not only in the vein of conversations with God, but activities in His name (modus praxis). It is substantiated that the dialogic (koinonial) experience of interaction with God acts

not only as an interactive community active type of communion, but also as the experience of relationships with the Creator;

- it has been proved that in the philosophy and theology of the 20th - the beginning of the 21st centuries, except the theological approach to communication presented by Zizioulas J., Patriarch Bartholomew, K. Ware, G. Zaworszynsky and their philosophical predecessors such as M. Buber and E. Levinas, the Theo-aesthetical approach of D. Garth and the Theo-phenomenological approach of G. P. Manoussakis are actualized. Each of these approaches has its own advantages that allow us to feel, perceive, and comprehend the horizons of our ability to communicate with the Creator. The disadvantages point to their limited nature of the threat of generating communicative simulations – distorted, false attempts at the Communion;

- it is substantiated that the experience of Christian dialogism most fully manifests itself in the phenomenon of koinonia as a collective form of religious experience, which foresaw a distance between God and man, aimed not at merging with God, but at communion in the intention to unite with Him. The need to distinguish a koinonia-theory (theology of dialogue) and a koinonia-praxis (communion in communication or communication in communion) is proved with the unconditional preservation of the implicit goal of unity with the Creator. Concerning the priority accents we chose in relation to koinonia-praxis, our study has given preference to koinonia-community, that is the community of believers in communication;

- as a result of the cultural-historical analysis of the koinonial type of sociality, a number of socio-political transformations have been discovered – from the community of spirit (community-koinonia) towards its topological (community-parish) and organizational (community-ecclesia) functioning; from the "internal" dialogue to strengthening the "external" dialogue – the dialogue of ecclesia with the state and society, which helps to clarify the probable adaptive changes from the side of ecclesia in the future;

- emphasizing systematically the common discourse of the koinonian paradigm, we came to the conclusion that the main ideological sources of Orthodox theology of dialogue were the ideas of St. Athanasius and the fathers of Cappadocia – Basil the Great, Gregory the Theologian (Nazianzin) and Gregory of Nyssa. In the Orthodox theology of the 20th and 21st centuries the most notable influence on the koinonial doctrine was the koinonia concept of M. Afanasyev and the doctrine of "communion" by J. Ziziulas;

- it is found that the basic semantic aspects of the phenomenon of "koinonia," according to the texts of the representatives of modern Orthodox theology is the principle of "hypostasis-in-relations", the principle of a confirmed dialogue, the principle of asymmetry of communication, the principle of Eucharistic-liturgical centrism, the principle of empiricism, the principle of cognition through communication;

- some important trends and critical reflection of modernity relevant to the koinonial type of dialogism are generalized including the following: the dominance of consumer society values, individualization and atomization, the dilution of a stranger's status in modern society, the systemic crisis of sociality, and the significant transformations of communicative culture of a modern man. It is shown that these tendencies, with some exceptions, have predominantly an anti-koinonial potential that requires adoption of some adaptive mechanisms of Orthodoxy;

- the three-level model of a dialogic nature of modern Orthodoxy is substantiated. At the level of the Orthodox community (the dialogue about shared values) it is done through tribelisation of the community. Under the Orthodox community-neo-tribe (community-neo-koinonia) we mean the intersubjective existential community in the coexisting experience of God's being, united not only on the basis of the common faith, but also the common interests and emotional experience. At the level of strengthening the dialogue of Orthodoxy with the world – through the adaptive potential of the systematized principles of the modern Orthodox theology of dialogue, when each of them, in this or that extent, contains

the loci of convergence of the value paradigm of Orthodoxy and the realities of modern society. At the level of establishing of an ecumenical dialogue and any dialogue that includes a confrontational component (the dialogue about current and shared values) – the main locus of interests convergence of communicating sides should not be any doctrinal dialogue – the prototype of a rhizomorphic dialogue, rebuilt on the basis of a recognition policy, so to say, dialogical multiculturalism;

- the concept of "theodialogic" is proposed, which is a theoretical model and is based on the idea of the Orthodox community and the Church as a "dialog of dialogues", when the Orthodox community acts as the main centre (unit) of dialogism. A dialogic community generates a dialogical church. The Dialogical Church creates a dialogical position to other religions and the modern world in general, which, of course, is an ideal type. The theoretical core of theodialogic should be formed with the involvement of the philosophical and scientific dialogic laid down by V. Bibler and E. Morin, which will allow recognizing the importance of the dialogical reality and joint efforts in a common cause, even in the presence of contradictions or antagonisms. The predominant language of theodialogic should be the ethics that can offer a universal and the most appropriate sense protocol, on the one hand, to meet the needs of no doctrinal dialogue, and on the other hand, the request of the Church as the moral arbiter of society existing in most countries of the Orthodox tradition.

Specified:

- the definition of the concept of "divine communion" in its individual and koinonial discourses. In its individual (privately with God), it is defined as communion with God and in God, bearing in mind the intention to Him: spiritual, verbal, and even corporeal. It its koinonial discourse – mutual, existential, semantically rich, and a clear subject-subject interaction, which is in a community of Christians-adherents occurs with the vector of "separation of values". The essence is the inter-subjective nature of communication or communication of man with God according to the testimony of witnesses;

- the methods of reception of dialogism as a discourse of religious experience, which is explained by the following criteria: interactionism / actionism; involvement / staying outside eclectic communication; activity / passivity as auxiliary criteria.

Have been further developed:

- the reception of utopian and the one that can be realized by the actual potential of the Orthodox community theory;

- the consideration of the interaction of the philosophizing of theology with its anthropologization and corresponding tendencies of actualization of intersubjective forms of relations in the Orthodox community;

- the research of the specificity of Christian naratology according to the principles of hypertextual textuality;

- the research of philosophical sources of modern Christian theology.

Key words: theology of dialogue, theodialogic, dialogue, communication, relations, koinonia, neo-koinonia, neo-tribe, ecclesia, community, sociality, ethics.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Монографія:

1. Іщук Н.В. Сучасна православна теологія діалогу / Н.В.Іщук. – К. : ПФ «ПП «Фоліант», 2018. – 304 с.

Статті в українських фахових виданнях:

2. Іщук Н. В. Ліберальна ідеологія: обриси православної критики / Н.В. Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Зб. наук. праць. – К. : НАУ, 2009. – № 2 (10). – С. 46–49.

3.Іщук Н.В. Соціальне вчення християнства як теоетика та теоантропологія/ Н.В. Іщук // Гілея (науковий вісник): Зб. наук. праць. – К. : ВІР УАН, 2010. – Вип. 30. – С. 225–231.

4. Іщук Н.В. Соціальні мотиви ісихазму / Н.В. Іщук// Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : зб. наук. праць – К. : Вид-во Нац. авіац. ун-ту «НАУ-друк», 2012. – № 2 (16). – С. 40–44.

5. Іщук Н.В. Етатизм як релігійне вчення та політична ідеологія / Н.В. Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : зб. наук. праць – К. : Вид-во Нац. авіац. ун-ту «НАУ-друк», 2013. – № 2 (18). – С. 35–39.

6. Іщук Н.В. Етичний аспект соціальної доктрини християнства / Н.В. Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : зб. наук. праць – К. : Вид-во Нац. авіац. ун-ту «НАУ-друк», 2014. – № 1 (19). – С. 103–106.

7. Іщук Н.В. Соборність та етатистські інтенції візантійської ідеології / Н.В. Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : зб. наук. праць – К. : Вид-во Нац. авіац. ун-ту «НАУ-друк», 2014. – № 2 (20). – С. 94–98.

8. Іщук Н.В. Обриси християнського розуміння спілкування / Н.В. Іщук // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. Серія «Філософські науки». – Маріуполь : Український культурологічний центр. – 2015. – № 6 (138). – С. 16–20.

9. Іщук Н.В. Сучасний російський етатизм: концепти та наративи / Н.В. Іщук // Практична філософія. – 2015. – № 4. – С. 23–28.

10. Іщук Н.В. Обриси системного розуміння психіки / Н.В. Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : зб. наук. праць. – К. : Вид-во Нац. авіац. ун-ту «НАУ-друк», 2015. – № 1 (21). – С. 46–50.

11. Іщук Н.В. Діалогічні парадигми колективності в православній традиції / Н.В.Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія :

Філософія. Культурологія : зб. наук. праць. – К.: Вид-во Нац. авіац. ун-ту «НАУ-друк», 2015. – № 2 (22). – с. 119–122.

12. Іщук Н.В. Феномен спілкування в релігійно-філософській традиції / Н.В. Іщук // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2016. – Вип. 7–8 (155–156). – К., 2016. – С. 139–149.

13. Іщук Н.В. Принцип підтвердженого діалогу як методологічний принцип теології спілкування / Н.В. Іщук // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2017. – Вип. 3–4 (161–162). – К., 2017. – С. 182–193.

14. Іщук Н.В. Проблема формування людської особистості в сучасній науковій та релігійній антропології / Н.В. Іщук // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. – Вип. 15. – 2017. – С. 56–59.

15. Іщук Н.В. Теологічний статус богослов'я спілкування / Н.В. Іщук // Гілея: науковий вісник. – 2017. – Вип. 120. – С. 152–155.

16. Іщук Н.В. Осмислення феномену спілкування в релігійній філософії / Н.В.Іщук // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. – 2017. – Вип. 17. – С. 44–47.

17. Іщук Н.В. Літургія як здійснена койнонії / Н.В. Іщук // Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. Збірник наукових праць. – Вип. 12. – 2017. – С. 67–73.

18. Іщук Н.В. Літургія як зустріч / Н.В. Іщук // Гілея: науковий вісник. –Вип. 123. – 2017. – С. 231–235.

19. Іщук Н.В. Діалогічні та естетичні мотиви у богословських системах Г.У. фон Бальтазара та Д.Б. Гарта / Н. В. Іщук // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. – 2017. – Вип. 18. – С. 44–47.

20. Іщук Н.В. Поняття койнонії у Й.Зізіуласа / Н.В. Іщук // Гілея (науковий вісник): Зб. наук. праць. – 2017. – № 125. – С. 195–198.

21. Іщук Н.В. Феноменологічна аналітика богоспілкування у Джона Пантелеймона Мануссакіса / Н.В. Іщук // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Дніпро. – 2017. – Випуск 5 (20). – С. 25–32.

22. Іщук Н.В. Богоспілкування як дар / Н.В. Іщук // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Дніпро. – 2017. – Випуск 6 (21). – С. 23–29.

23. Іщук Н.В. Полісемія терміну «койнонія» в контексті сучасних тенденцій розвитку богослов'я спілкування / Н. В. Іщук // Практична філософія. – Київ. – 2017. – № 4 (66). – С. 69–76.

24. Іщук Н. В. Християнська онтологія особистості в контексті богослов'я спілкування / Н.В. Іщук // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. Серія «Філософські науки». – Маріуполь : Український культурологічний центр. – 2016.– № 5 (145). – С. 85–89.

Статті у зарубіжних фахових виданнях:

25. Ishchuk Nataliia. Russian Orthodox Church: From Orthodox Patriotism to Etatism / Ishchuk Nataliia // American Journal of Social Science Research. – Vol. 1. – № 4, 2015. – P. 458–464.

26. Ищук Н. РПЦ: от риторики симфонии до практики русского мира / Наталия Ищук // Modern Science –Moderní věda. – Praha. – Česká republika, Nemoros. – 2015. – № 6. – С. 97–104.

27. Ищук Н. Богословие общения: определить – значит ограничить / Наталия Ищук // Modern Science – Moderní věda. – Praha. – Česká republika, Nemoros. – 2017. – № 4. – С. 119–126.

28. Ищук Н. Субстанциалистко-реляционная концепция койнонии у Иоанна Зизиуласа / Наталия Ищук // Modern Science – Moderní věda. – Praha. – Česká republika, Nemoros. – 2017. – № 5. – С. 96–103.

Статті і тези в інших виданнях:

29. Іщук Н.В. Сучасні виміри православної легітимації підприємницької діяльності / Н.В. Іщук // Людина. Світ. Суспільство: Матеріали Міжнародної науко-вої конференції. –К.: Київський університет, 2009. – Ч. Х. – С. 71–73.

30. Іщук Н.В. Рим і Константинополь як форми ціннісного вибору / Н.В. Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Зб. наук. праць. – К.: НАУ, 2008. – № 1 (7). – С. 81–85.

31. Іщук Н.В. Правова держава та держава правди: конфлікт цінностей? / Н.В. Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія:Філософія. Культурологія: Зб. наук. праць. – К.: НАУ, 2008. – № 2 (8). – С. 35–39.

32. Іщук Н. В. Адаптаційний потенціал візантизму / Н. В. Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія Філософія. Культурологія: Зб. наук. праць. – К.: НАУ, 2009. – № 1 (9). – С. 50-54.

33. Іщук Н.В. Екзистенційний дискурс розуміння особистості в сучасній християнській антропології / Н.В. Іщук // Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: філософські науки. - К.: КУТЕП, 2015. – Вип. 21. – С. 65–75.

34. Іщук Н.В. Етатистський дискурс візантійської ідеології / Н.В. Іщук// Дні науки філософського факультету – 2015», міжнародна наукова конференція 21–22 квітня 2015 р.: тези доп. – К., 2015. – Ч.7. – С. 25–28.

35. Іщук Н.В. Метаантропологія ісихазму / Н.В. Іщук // Перші танчерівські читання: «Методологічні проблеми сучасного релігієзнавства» міжнародна наукова конференція 21–26 жовтня 2015 р.: тези доп. – К., 2015. – С.42–44.

36. Іщук Н.В. С.Б. Кримський про цивілізаційні моделі сучасності і їхні історичні корені / Н.В. Іщук // До дня народження Сергія Борисовича

Кримського: між університетські філософські читання, присвячені 85-річчю з дня народження С.Б. Кримського: тези доп. – К., 2015. – С. 22–24.

37. Іщук Н.В. Обриси християнської антропології спілкування / Н.В. Іщук// Дні науки філософського факультету – 2016: міжнародна наукова конференція 20-21 квіт. 2016 р.: тези доп. – К., 2016. – Ч.7. – С.101–103.

38. Іщук Н.В. Антропний принцип в концепції Гордона Д. Кауфмана / Н.В. Іщук // Антропний принцип в контексті актуальних проблем філософії науки: Матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції. – Львів, 2016. – С. 110–111.

39. Іщук Н.В. Онтологічні конотації спілкування у Іоанна Зізіуласа / Н.В. Іщук // Дні науки філософського факультету – 2017. Міжнародна наукова конференція (м. Київ, 25–26 квітня 2017 року). – К., 2017. – С. 110–112.

40. Іщук Н.В. Богослов'я спілкування: тенденції розвитку / Н.В. Іщук // Другі академічні читання пам'яті Г.І. Волинки: «Філософія, наука і освіта». Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, 25-26 квітня 2017 року). – К., 2017. – С. 226–230.

41. Іщук Н.В. Принцип підтвердженого діалогу в теоретичній системі богослов'я спілкування / Н.В. Іщук // Суспільні науки сьогодні: постулати минулого і сучасні теорії: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Дніпро, 3-4 листопада 2017 року). – Дніпро, 2017. – С. 58–63.

42. Іщук Н.В. Поняття койнонії у Йоанна Зізіуласа та Миколи Афанасьєва / Н.В. Іщук // International research and practice conference "Modern methods, innovations and operational experience in the field of social sciences": Conference proceedings (Lublin, October 20-21,2017 року). – p. 210–212.

43. Іщук Н.В. «Субстанція-у-відношенні» як пояснювальний принцип богослов'я спілкування / Н. В. Іщук // Молодий вчений — К., 2017. –№ 8. (48). – С. 86–90.

44. Іщук Н.В. Системний підхід до розуміння психіки:ретроспектива та актуальний стан / Н.В. Іщук// Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції« Свідомість, мозок, мова: актуальні проблеми та міждисциплінарні досягнення» (Львів, 19-20 квітня 2018 року). – С. 107-110.

45. Іщук Н.В. Діалогічна взаємодія як компонента медичної практики / Н.В. Іщук // Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції (м. Київ, 17-18 травня 2018 року). – К., 2018. – С.66-67.

46. Іщук Н.В. Феноменологія богоспілкування у Джона Пантелеймона Мануссакіса / Н.В. Іщук // Дні науки філософського факультету – 2018, Міжн. наук. конф. 26-27 квіт. 2018 р.: тези доп. – К., 2018. – Ч.3. – С. 71-73.

47. Іщук Н.В. Християнські наративи щодо спілкування як гіпертекст / Н.В. Іщук // Актуальні питання суспільних наук: соціологія, політологія, філософія, історія: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, 12-13 жовтня 2018 року). – К., 2018. – С. 37-43.

48. Іщук Н.В. Громада-неотрайб та майбутнє православної еклезії / Н. В. Іщук // Молодий вчений. – К., 2018. – № 9. (61). – С. 86–90.

ЗМІСТ

ВСТУП……... 24
РОЗДІЛ 1 ДІАЛОГ ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО АНАЛІЗУ……... 37
1.1 Діалог як предмет теологічної та філософської рецепції…… 37
1.2 Теологія діалогу в системі сучасної православної теології……. 82
1.3 Методологічні засади та термінологічно-понятійний апарат дослідження теології діалогу……..... 109
Висновки до розділу 1……. 123
РОЗДІЛ 2 ОСНОВНІ КОНЦЕПТИ СУЧАСНОЇ ТЕОЛОГІЇ ДІАЛОГУ…….. 125
2.1 Універсальні християнські концепти щодо спілкування……..... 125
2.2 Філософсько-релігієзнавча аналітика основних концептів теології діалогу…….. 133
2.3 Діалогізм релігійного досвіду……. 146
2.4 Поняття діалогу в сучасній християнській теології……..... 156
Висновки до розділу 2……. 165
РОЗДІЛ 3 ОСНОВНІ ПІДХОДИ ДО БОГОСПІЛКУВАННЯ В ТЕОЛОГІЇ ТА РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ…… 168
3.1 Теоестетичний підхід Д. Б. Гарта……..... 168
3.2 Теофеноменологічний підхід Дж. П. Мануссакіса……..... 177
3.3 Діалогічні парадигми М. Бубера та Е. Левінаса……..... 183
Висновки до розділу 3……. 195
РОЗДІЛ 4 КОЙНОНІЯ ЯК ДІАЛОГІЧНА ФОРМА СОЦІАЛЬНОСТІ…….. 197
4.1 Концепт койнонії в сучасній теології…… 197
4.2 Культурно-історичні контексти розвитку койнонійної соціальності……..... 202

4.3 Ідейні джерела койнонійної парадигми……. 210
4.4 Концепція кіноніі Миколи Афанасьєва……. 216
4.5 Вчення про «communion» Йоанна Зізіуласа…….. 220
4.6 Особистість та спілкування у теології Х. Яннараса……. 228
4.7 Емансипація спільнотності в теології К. Говоруна……... 237
Висновки до розділу 4……. 265
РОЗДІЛ 5 ПРИНЦИПИ СУЧАСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОЛОГІЇ ДІАЛОГУ…….. 272
5.1 Принцип «іпостась-у-відношеннях»…….. 272
5.2 Принцип підтвердженого діалогу……... 277
5.3 Принцип асиметрії спілкування…….. 285
5.4 Принцип євхаристійно-літургійного центризму……... 291
5.5 Принцип емпіризму в богослов'ї діалогу ……. 298
5.6 Принцип пізнання через спілкування……. 305
Висновки до розділу 5……. 312
РОЗДІЛ 6 ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОДІАЛОГІКИ ТА НЕОКОЙНОНІЇ-ГРОМАДИ……..…… 316
6.1 Духовні тенденції сучасної доби, значущі для трансформації теології діалогу……... 316
6.2 Громада-неотрайб і майбутнє православної еклезії як екзистенційної спільноти……... 336
6.3 Теодіалогіка як парадигма полілогічної соціальності……..... 360
6.4 Етика як мова теодіалогіки…….. 380
Висновки до розділу 6……. 393
ВИСНОВКИ…… 403
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ…… 411

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сьогодні богослов'я діалогу все частіше стає предметом не тільки теологічних, а й філософсько-релігієзнавчих досліджень. Це закономірно, адже для сучасних християн воно пов'язане з переживанням та осмисленням вічних істин, традиційно трансльованих Церквою, зокрема Православною, світові. Сакраментальний «зміст» цієї релігії – релігії Трійці в передвічному й невпинному спілкуванні Іпостасей та відкритості до кожної людини й усього людства – повинен кореспондуватися з діалогічною формою донесення істин віри. Діалогічні зміст та форма православ'я на сьогодні потребують філософсько-релігієзнавчого осмислення у загальному контексті сучасного теологічного дискурсу.

Теологія діалогу не є усталеною традицією, а функціонує як динамічний процес, що активно наповнюється все новими концепціями. Закономірно, що різноманіття, яке створює ідейну поліфонію, є складним для наукового осмислення та його аналіз супроводжується певними методологічними складнощами. Звісно, теологію діалогу можна досліджувати «локально», як богослов'я «communion» Йоанна Зізіуласа чи авторську концепцію під назвою «теологія діалогу» Георгія Завершинського, або ж, навпаки, «глобально», як сукупність ідей і концепцій діалогічного спілкування, наявних у християнській теології та релігійній філософії XX–XXI століття.

Якщо підходитимемо до цієї проблеми «локально», то маємо вдатися до аналітики теології діалогу Г. Завершинського, досліджуючи її ґенезу, теоретичну систему, значення для християнської теології та майбуття Православної Церкви загалом. Це вимагатиме від нас врахування численних догматичних, історичних і навіть суб'єктивних конотацій. Текстуально потребуватиме аналізу ідей, які він запропонував. Контекстуально – виявлення їхніх імпліцитних характеристик: окреслених, але не

репрезентованих в узгоджені системи; систематизованих, але не розвинених; конституйованих суб'єктивними рефлексіями й біографічними референціями.

Намагання спрямувати наше дослідження «глобальним» шляхом зробить амплітуду дисертаційної роботи, без перебільшення, необмеженою. Такий підхід потребуватиме не лише огляду ретроспективи проблеми діалогу в християнському богослов'ї, а й представлення багатовікової християнської догматичної традиції. Це означатиме залучення праць Отців і Вчителів Церкви східної і західної християнських традицій, що закономірно, адже діалогічне спілкування є автентичним конструктом для християнської теології. Такий універсальний богословський діапазон обмежимо окремими покликаннями на відповідні теологічні концепції, що розкривали християнський діалогізм.

Крім звернення до неосяжної християнської традиції, щоб систематизувати інноваційні компоненти теології діалогу, ми повинні осмислити її філософські джерела. Логіка дисертаційного дослідження потребує з'ясування аксіологічних парадигм, інституційних і культурно-історичних контекстів виникнення й розвитку богослов'я діалогу та його сучасного стану – з апеляцією до ідей Йоанна Зізіуласа, Патріарха Вселенського Варфоломія, Калліста (Уера), Антонія Сурозького, Георгія Завершинського, Георгія Коваленка та інших.

Дискусійність щодо розуміння предмету дослідження детермінує наукові завдання системного представлення теоретичного виміру православної теології діалогу в нашій науковій роботі. Навіть за умови узгодження концептуальної позиції у нашій дисертаційній роботі слід звертати увагу на думки авторитетних богословів і філософів, котрі принципово відстоюють й обґрунтовують власне розуміння діалогізму в сучасному православ'ї, наприклад, відданих адептів та невблаганних критиків означеної ідейної парадигми, скажімо, щодо богослов'я діалогу в

сенсі дискурсу теологічного вчення Й. Зізіуласа. З одного боку, відомі думки тих теологів, які пов'язують із ним надії на «осучаснення» православ'я, посилення комунікації Церкви й суспільства та налагодження екуменічного діалогу, а з другого боку, чуємо критиків, які вбачають у теології діалогу вияв релігійного модернізму, обновленства, майже єресь. Це виявляється або в схвальних, але бездоказових твердженнях щодо популярності ідей богослов'я спілкування серед молоді [140], або в таких самих безапеляційних та поза всілякою доказовою базою дефініцій його як напряму модернізму, що виник під безпосереднім впливом екзистенціалізму, основним сучасним представником якого є митр. Йоанн Пергамський [336].

Ситуація невизначеності посилюється ще й неусталеністю позицій щодо феномену християнського діалогізму, який, на наше переконання, не редукується суто до комунікативних практик, але є діалогічним взаємообміном у міжособистісних відносинах, що й актуалізує провідний для нашого дослідження концепт «койнонія». Такий підхід фокусує, але й водночас робить більш розлогим поле дисертаційного дослідження, проблематизуючи інші – соціальні (соціально-етичні, соціально-психологічні та навіть соціально-політичні) дискурси самовиявлення феномену християнського діалогізму в сучасному світі, актуалізовані не тільки в теології діалогу (койнонії-теорії), а й койнонії-праксисі (християнській спільності у спілкуванні).

Отже, в сучасному релігієзнавстві та богослов'ї немає комплексних аналітичних наукових досліджень з означеної проблематики, в чому і полягає теоретико-практична актуальність нашої дисертаційної роботи. Своєчасність цього завдання актуалізується ще й гостротою сучасної ситуації в українському православ'ї конструктивний спосіб вирішення якої, на нашу думку, міститься саме в контексті діалогічної теології та філософії.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснене у межах комплексної науково-дослідної

роботи кафедри філософії, біоетики та історії медицини Національного медичного університету ім. О.О. Богомольця за наукової темою: «Сучасні соціальні концепти: соціально-філософський та релігієзнавчий аспекти (реєстраційний номер 0117U002265).

Мета дослідження полягає в комплексному філософсько-релігієзнавчому аналізі теології діалогу, визначенні її принципів та форм самовиявлення у контексті комунікативних та соціальних стратегій сучасного православ'я.

Реалізація поставленої мети передбачає розв'язання наступних **дослідницьких завдань**:

- визначити основні теоретичні підходи до вивчення теології діалогу та її місця в системі сучасної християнської теології;

- прояснити зміст поняття «діалог» у контексті інших комунікативних універсалій, якими послуговується сучасна християнська теологія;

- систематизувати основні підходи до розуміння богоспілкування в теології та релігійній філософії XX - початку XXI століття;

- осмислити евристичний потенціал концепту «койнонія» як такого, що використовується як позначення не лише спілкування та співпричастя, а й інтерсуб'єктивної спільноти;

- простежити культурно-історичні контексти становлення койнонійного типу соціальності;

- проаналізувати ідейні джерела формування койнонійної парадигми як моделі діалогічної соціальності;

- дослідити основні змістовні й смислові аспекти феномену «койнонія», згідно сучасної православної теології;

- систематизувати духовні тенденції сучасності, що особливо актуалізують койнонійний типу діалогізму;

- виявити адаптативні механізми актуалізації койнонійної соціальної парадигми в умовах сучасного суспільства;

- запропонувати релігієзнавчо-філософську модель діалогізації православ'я.

Об'єкт дослідження – сучасна православна теологія діалогу.

Предметом дослідження є койнонія як парадигма діалогічної соціальності.

Теоретико-методологічні основи дослідження ґрунтуються на низці загальнонаукових методів, екстрапольованих на філософсько-релігієзнавчу площину. Культурно-історичний і системний підходи уможливили осмислення теодіалогічних ідей – від зародження до їхнього перетворення на складну, багатовимірну систему, що й надалі перебуває в стані змін. Структурно-функціональний підхід дозволив нам дослідити компоненти та принципи теології діалогу як теоретичної системи і парадигми койнонійної соціальності. Дисертаційне дослідження здійснено з дотриманням фундаментальних методологічних принципів: об'єктивності, історизму, єдності теорії і практики, історичного та логічного тощо.

Міждисциплінарність нашого дослідження обумовила відповідну методологію, яка поєднала здобутки філософії діалогу, комунікативної філософії, герменевтики, феноменології й постфеноменології, екзистенціалізму та теології. Також послуговувалися основними процедурами герменевтики, зокрема герменевтичним колом. Використано метод ключових слів А. Вежбицької та метод «слів-ключів» Я. Клочовського, завдяки яким термін «койнонія», вважаємо визначальним для православної теології діалогу.

Поділяючи думку, що дослідження складної системи, якою є теологія діалогу, має відбуватися із залученням теорії систем і принципів пізнання складного, для обґрунтування провідного для нашої роботи концепту «теодіалогіка», використано концепцію діалогіки В. Біблера та теорію складних систем і принципів розробки складного Е. Морена.

Наукова новизна одержаних результатів дисертаційного дослідження полягає в тому, що в ньому вперше здійснений цілісний комплексний міждисциплінарний аналіз сучасної православної теології діалогу, який інтегрує філософсько-методологічний, релігієзнавчий, етичний, лінгвістичний, психологічний, соціологічний та культурно-історичний аспекти. Це дозволило обґрунтувати низку положень, що мають наукову новизну та виносяться на захист:

Уперше:

- визначено основні теоретичні підходи до вивчення православної теології діалогу і доведено суттєву єдність традиції діалогічного мислення в релігійно-філософському дискурсі. Уникаючи гранично широких та, навпаки, редукціоністських підходів, під теологією діалогу розуміємо сукупність богословських концепцій, концептів, ідей, поєднаних схожими аксіологічними та методологічними підходами; не тільки в дискурсі богослов'я спілкування як теологічного утворення XX-XXI століття, а й теоантропології та соціально-етичного вчення православ'я;

- запропоновано авторську концепцію прояснення змісту поняття «діалог», що доводить некоректність дослідження цього феномену виключно в контексті комунікативних універсалій; акцентується на дискурсі «відносини» (взаємини, стосунки), що обумовлено фактом експліцитної чи імпліцитної його наявності в усіх теологічних працях, присвячених богоспілкуванню. Це доводиться тим, що, по-перше, відносини розгортаються з позицій тривання у часі, що надає їм онтологічного статусу, що дозволяє мислити їх як щось протилежне модульним короткотривалим комунікативним актам; не тільки в сенсі «слова» промовленого в ім'я Бога, а постійно триваючою розмовою (модус тривання). Не тільки в ключі розмови з Богом, але діяльності в Його ім'я (модус праксису). Обґрунтовано, що діалогічний (койнонійний) досвід взаємодії з Богом виступає не тільки

інтеракційним спільнотним активним типом богоспілкування, але й досвідом взаємин з Творцем;

- доведено, що у філософії та теології XX – початку XXI століття, окрім теодіалогічного підходу до спілкування, представленого Й. Зізіуласом, Патріархом Варфоломієм, К. Уером, Г. Завершинським та їх філософськими предтечами – М. Бубером та Е. Левінасом, актуалізовані теоестетичний підхід Д.Б. Гарта та теофеноменологічний підхід Дж. П. Манусакісса. Кожний із цих підходів має власні переваги, що дозволяють нам відчути, сприйняти, осмислити горизонти нашої можливості спілкування з Творцем. Недоліки вказують на їхню обмеженість загрози породження комунікативних симулякрів – спотворених, хибних спроб богоспілкування;

- обґрунтовано, що найбільш повно досвід християнського діалогізму самовиявляється у феномені койнонії як колективної форми релігійного досвіду, що передбачав дистанцію між Богом та людиною, спрямовану не на злиття з Богом, а на спілкування в інтенції до єдності з Ним. Доводиться необхідність виокремлення койнонії-теорії (теології діалогу) та койнонії-праксису (спільності у спілкуванні або спілкування у спільності) із безумовним збереженням чинника імпліцитної мети – єдності з Творцем. Щодо пріоритетних акцентів, обраних нами у відношенні до койнонії-праксису, то у нашому дослідженні надано перевагу койнонії-громаді, тобто спільності вірян у спілкуванні;

- результаті культурно-історичного аналізу койнонійного типу соціальності виявлено низку суспільно-політично обумовлених трансформацій – від спільноти духу (громади-койнонії) у бік його топологічного (громади-парафії) та організаційного (громади-еклезії) функціонування; від «внутрішнього» діалогу до підсилення «зовнішнього» діалогу – діалогу еклезії з державою та суспільством, що дозволяє прояснити ймовірні адаптивні зміни з боку еклезії у майбутньому;

- акцентуючи увагу на спільнотному дискурсі койнонійної парадигми, систематизовано, що головними ідейними джерелами православної теології діалогу виступили ідеї святителя Афанасія та отців із Каппадокії – Василя Великого, Григорія Богослова (Назіанзіна) та Григорія Ниського. В православній теології XX–XXI століть найбільш помітний вплив на койнонійне вчення мали концепт кіноніі М. Афанасьєва та вчення про «communion» Й. Зізіуласа;

- виявлено, що основними смисловими аспектами феномену «койнонія», згідно із текстами представників сучасної православної теології, є принцип «іпостась-у-відношеннях», принцип підтвердженого діалогу, принцип асиметрії спілкування, принцип євхаристійно-літургійного центризму, принцип емпіризму, принцип пізнання через спілкування;

- узагальнено та критично переосмислено тенденції сучасності, значущості для койнонійного типу діалогізму серед яких такі: панування цінностей споживацького суспільства, індивідуалізація та атомізація, розмиванням статусу Чужого в сучасному суспільстві, системна криза соціальності, суттєві трансформації комунікативної культури сучасної людини. Показано, що ці тенденції, за окремими виключеннями, мають переважно антикойнонійний потенціал, що потребує залучення адаптативних механізмів православ'я;

- обґрунтовується трирівнева модель діалогізації сучасного православ'я. На рівні православної громадськості (діалогу навколо поділених цінностей) – за посередництвом трайбалізації громади. Під православною громадою-неотрайбом (громадою-неокойнонією) маємо на увазі інтерсуб'єктивну екзистенційну спільноту в суголосному переживанні буття Бога, згуртовану не тільки на основі спільної віри, а й спільних інтересів та переживань. На рівні підсилення діалогу православ'я зі світом – за посередництвом адаптативного потенціалу систематизованих принципів сучасної православної теології діалогу, коли кожен із них, тією чи іншою

мірою, містить локуси конвергенції ціннісної парадигми православ'я та реалій сучасного суспільства. На рівні налагодження екуменічного діалогу та будь-якого діалогу, що містить конфронтаційну складову (діалогу на тлі наявних цінностей, що розділяють) – головним локусом конвергенції інтересів комунікуючих сторін має стати не доктринальний діалог – прототип ризоморфного діалогу, відбудований на засадах політики визнання, так би мовити, діалогічного мультикультуралізму;

- запропонований концепт «теодіалогіка» представляє собою теоретичну модель, в основі якої покладена ідея православної громади та церкви як «діалогу діалогів», коли основним осередком (вузлом) діалогізму виступає православна громада. Діалогічна громада породжує діалогічну церкву. Діалогічна церква – діалогічну позицію до інших конфесій та сучасного світу в цілому, що, звісно, є ідеальним типом. Теоретичне ядро теодіалогіки має формуватися із залученням принципів філософської та наукової діалогіки, закладених В. Біблером і Е. Мореном, що дозволить визнати важливість діалогічної дійсності та сумісних зусиль у спільній справі навіть за наявності суперечностей чи антагонізмів. Переважаючою мовою теодіалогіки має стати етика, яка може запропонувати універсальний протокол смислу найбільш адекватний, з одного боку, потребам не доктринального діалогу, а, з іншого боку, запиту на Церкву як на морального арбітра суспільства, існуючого у переважній більшості країн православної традиції.

Уточнено:

- дефініцію поняття «богоспілкування» в його індивідуальному та койнонійному дискурсах. У його індивідуальному (сам на сам з Богом) нами воно визначається як спілкування з Богом та у Бозі, маючи на увазі інтенцію до Нього, духовну, словесну та навіть тілесну. В його койнонійному дискурсі

- взаємна, екзистенційно та семантично насичена чітко виражена суб'єкт-суб'єктна взаємодія, яка в спільноті християн-однодумців

відбувається за вектором «поділу цінностей», суть інтерсуб'єктивне спілкування; або ж, спілкування людини з Богом, згідно із свідченням свідків;

- способи рецепції діалогізму як дискурсу релігійного досвіду, що пояснюється за такими критеріями: інтеракціонізм / акціонізм; залучення / перебування поза межами еклезіального спілкування; а також активність / пасивність як допоміжні критерії.

Набуло подальшого розвитку:

- рецепція утопічного та такого, що може бути реалізованим актуально потенціалу православної теорії спільнотності;

- розгляд взаємозв'язку філософізації теології з її антропологізацією та відповідними тенденціями актуалізації інтерсуб'єктивних форм стосунків у православній громаді;

- дослідження специфіки християнської наратології за принципами гіпертекстульної текстуальності;

- дослідження філософських джерел сучасної християнської теології.

Теоретичне значення дисертації полягає в розширенні поля міждисциплінарності релігієзнавства через комплексне дослідження проблеми, належної не тільки філософському знанню – етиці, філософській антропології, соціальній філософії, естетиці, культурології, але й іншим галузям знання – соціології, теорії складних систем, теорії міжособистісної та соціальної комунікації, теорії розв'язання конфліктів тощо.

Концептуальні положення цього дослідження можуть сприяти формуванню низки конструктивних ідей, вагомих для осмислення складних процесів трансформації суспільної свідомості з метою уникнення деструктивних проявів міжконфесійного протистояння.

Практичне значення дисертації полягає в тому, що запропонована парадигма «Теодіалогіка» є не тільки ідеальним типом, а й програмою діалогізації православ'я та досягнення консенсусу між представниками

різних християнських конфесій, насамперед, в Україні. Ця програма може стати плідною не лише для формування гуманітарної політики держави у відношенні до Церкви, а й корисною для громадських організацій, зацікавлених у конструктивному діалозі між християнськими церквами в Україні.

Результати дисертаційної роботи можуть бути використані в освітньому процесі: у викладанні дисциплін та спецкурсів гуманітарного та соціального характеру.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним науковим дослідженням, яке представляє ідеї та напрацювання, сформульовані здобувачем самостійно для забезпечення досягнення поставленої мети та виконання встановлених завдань. Використані у дисертації ідеї, гіпотези та положення інших авторів мають відповідні посилання і використані лише для підкріплення ідей здобувача. Кандидатську дисертацію на тему «Соціальна адаптація православ'я: філософський аналіз» було захищено 2007 р. у спеціалізованій вченій раді Д 26.001.17 Київського національного університету імені Тараса Шевченка за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії, її матеріали у тексті докторської дисертації не використовуються.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри культурології факультету філософської освіти та науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

Основні ідеї та положення дисертації були викладені в доповідях на 23 наукових та науково-практичних конференціях різних рівнів, з них 18 міжнародних, зокрема: Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених «Дні науки філософського факультету – 2013» (м. Київ, 16-17 квітня 2013 р.); Всеукраїнський круглий стіл «Соціокультурний та аксіологічний виміри глобалізованого світу» (м. Київ,

27 березня 2013 р.); Філософські читання, присвячені міжнародному Дню філософії «Глобалізаційний контекст комунікації в умовах інформаційного суспільства» (м. Київ, 19 листопада 2014 р.); Всеукраїнський круглий стіл «Антропологічний та соціокультурний виміри глобалізованого світу» (м. Київ, 26 березня 2014 р.); Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених «Дні науки філософського факультету – 2015» (м. Київ, 21-22 квітня 2015 р.); Міжнародна наукова конференція «Перші танчерівські читання: методологічні проблеми сучасного релігієзнавства» (м. Київ, 21-26 жовтня 2015 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Імперативи поступу України в умовах цивілізаційних викликів сучасного світу» (м. Київ, 27 січня 2015 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Європейський союз і Візантія – культурна спадщина, історія та ретроспективи: світ Юстиніана Великого та Європейська цивілізація (565–2015)» (м. Вільнюс,23–25 жовтня 2015 р.); Международная научно-практическая конференция «Проблемы морального развития человека» (м. Брест, 19 листопада 2015 р.); Науково-практична конференція з міжнародною участю «Актуальні проблеми та перспективи розвитку сучасного соціально-гуманітарного знання» (м. Дніпро, 2 квітня 2015 р.); Міжуніверситетські філософські читання, присвячені 85-річчю з дня народження С.Б. Кримського «До дня народження Сергія Борисовича Кримського» (м. Київ, 17 листопада 2015 р.); Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів та молодих вчених «Дні науки філософського факультету – 2016» (м. Київ, 20-21 квітня 2016 р.); Міжнародна конференція «Філософія діалогу й порозуміння в побудові європейської й світової спільноти» (м. Львів, 22-24 червня 2016 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Антропний принцип в контексті актуальних проблем філософії науки» (м. Львів, 15-16 грудня 2016 р.); Всеукраїнський круглий стіл «Інформаційне суспільство: його проблеми та перспективи у XXI столітті» (м. Київ, 29 березня 2016 р.);Міжнародна наукова конференція студентів, аспірантів, молодих вчених

«Дні науки філософського факультету – 2017» (м. Київ, 25-26 квітня 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Суспільні науки сьогодні: постулати минулого і сучасні теорії» (м. Дніпро, 3-4 листопада 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Другі академічні читання пам'яті Г.І. Волинки: «Філософія, наука і освіта» (м. Київ, 25-26 квітня 2017 р.); XVII Міжнародна наукова конференція «Новітні чинники впливу на формування особистості студента – майбутнього лікаря» (м. Київ, 22 березня 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Сучасні методи, інновації та досвід роботи в області соціальних наук» («Modern methods**,** innovations and operational experience in the field of social sciences») (м. Люблін, 20-21 жовтня 2017 р.); Міжнародна наукова конференція «Четверті танчерівські читання: роль релігії в розвитку соціального підприємництва» (м. Київ, 30 жовтня 2018 р.); Міжнародна наукова конференція «Музика і філософія: до 150-ліття знайомства Ріхарда Вагнера і Фрідріха Ніцше» (м. Львів, 07.11.2018 р.); VIII Міжнародна наукова конференція «Православ'я в Україні»: Українська Церква в історії українського державотворення». До 100-ліття Української революції, державного органу в справах релігій та боротьби за автокефалію (м. Київ, 20 листопада 2018 р.).

Публікації. Основні положення роботи подаються в 48 наукових публікаціях, серед яких: 1 – індивідуальна монографія, 23 статті у наукових фахових виданнях України, 4 – статті у зарубіжних фахових виданнях та 20 наукових праць, що додатково відображають результати дисертації.

Структура й обсяг дисертації, послідовність викладу матеріалу обумовлені логікою дослідження проблеми, яку, своєю чергою, визначають мета і завдання дисертаційної роботи. Дослідження складається зі вступу, шести розділів, висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертаційної роботи – 465 сторінок (основний зміст роботи викладено на 410 сторінках). Список використаних джерел налічує 546 найменувань, з них – 74 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1
ДІАЛОГ ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО АНАЛІЗУ

1.1 Діалог як предмет теологічної та філософської рецепції

Теологія діалогу в окреслених широкому та вузькому контекстах не була предметом системного філософсько-релігієзнавчого дослідження. Відсутність такої системності закономірно поєднується з необхідністю системності щодо розуміння ґенези, історії та перспектив цього теоретичного напряму. Це й не дивно, адже на сьогодні в релігієзнавчій літературі панівним дискурсом дослідження теодіалогічної проблематики є аналіз екуменічного, міжрелігійного та діалогу Церкви з державою й суспільством, тобто *зовнішньо орієнтованого діалогу*. В теологічній сфері діалогічна проблематика проявляється *через апеляцію до тринітарного догмату* в аспекті спілкування трьох іпостасей, а також таїни спілкування людини з Богом. Хоча в нашій державі «на слуху» є й інша тематика – парафіяльної комунікації та комунікації Церкви з соціальними інституціями, тобто обговорення стратегії взаємодії православної громадськості з секулярним світом. Нині як у науковому, так і в теологічному середовищі предметом особливої зацікавленості виступає феномен *екуменічного діалогу*, що часто «затіняє» інші, не менш важливі дискурси діалогічної проблематики. Це, звісно, неправильно й науково некоректно. Навіть із позицій здорового глузду не може бути «відкритим» до світу те, що не має досвіду *внутрішньої діалогічності*. Віра в іншого випливає з віри в себе. Але віра в себе – родом із дитинства – подарунок долі чи, навпаки, тавро на все життя. Послуговуючись термінологією психології, вона – базова довіра. Те, що подаровано рідними, які насправді були рідними або ж лише формально виконували роль рідні. Звідси й «формат» довіри до іншого – повторення «уроків» базової довіри. Ще більш точно та в християнському річищі – набутий і пережитий досвід

довіри й любові до ближнього як запорука відкритості та любові до дальнього і передумова діалогічності власного життя. У руслі теології діалогу: ближній – той, хто поруч, співпричетний брат. Дальній теж може стати братом, якщо людині відомий *позитивний досвід братерства*, або ж не може, якщо людина змушена переносити назовні *досвід негативного братерства – розбрату.*

Безвідносно до згаданих нами вище дискурсів внутрішньої та зовнішньої діалогічності, означена проблематика ґрунтовно представлена в працях католицьких теологів Р. Паннікара, Ж. Даніелу, А. де Любака, К. Ранера; у середовищі протестантських мислителів – у П. Тілліха, Е. Бруннера, Ю.Мольтмана, Д. Зелле, Х. Кокса, Г. Кюнга та інших; у працях православних богословів – Патріарха Вселенського Варфоломія, Каллісте (Уера), Й. Зізіуласа, А. Аржаковського та інших. З огляду на актуальну важливість і життєсвітну близькість, окремо хотілося б згадати про діалогічні ідеї, висловлені лідерами християнських церков в Україні: митрополитом Епіфанієм, патріархом Філаретом, митрополитом Онуфрієм, митрополитом Мефодієм, прот. Г. Коваленком, М. Черенковим та ін.

Серед наукових робіт, присвячених різним аспектам релігійного діалогізму, відзначимо розвідки вітчизняних науковців І. Богачевської, В. Бондаренка, О. Бродецького, І. Васильєвої, В. Докаша, В. Єленського, Р. Завійського, С. Здіорука, А. Колодного, І. Кондратьєвої, Л. Конотоп, Г. Панкова, О. Сагана, П. Сауха, Р. Соловія, С. Таранова, Л. Филипович, Ю.Чорноморця, З. Швед, Л. Шугаєвої, В. Шевченка та інших.

Належність більшості представників теології діалогу до тринітарно акцентованої теології спонукає нас звернутися до праць її «східних» та «західних» фундаторів. Ними на Сході в IV столітті стали св. Афанасій Великий та отці із Каппадокії Василій Великий, Григорій Богослов та Григорій Ниський, які виступили з апологією тринітарного догмату, захищаючи його від аріанської єресі; на Заході – святий Августин, автор

досить складної теоретичної системи аналогій, завдяки якому тринітарний догмат дещо антропологізувався.

Щодо релігійно-філософської рецепції діалогу, то глибоке осмислення цього явища знайшло своє втілення в класичних працях М. Бубера, Ф. Розенцвейга, Ф. Ебнера, Е. Левінаса, Ю. Мольтмана, М. Бахтіна, С. Булгакова, О. Лосєва, Ю. Лотмана та інших. Особливого значення для нас набуває творча спадщина М. Бубера та Е. Левінаса, яка мала помітний вплив на діалогічні ідеї представників сучасної православної теології діалогу.

Плідною для дисертаційного дослідження стала методологічна пропозиція, свого часу обґрунтована Ф.Тьонісом, щодо поділу наявних спільностей людей на спільноти та суспільства. За умов, коли спільнотою вважають утворення, яке ґрунтується на спільній сутнісній волі, а суспільством – таке утворення, яке ґрунтується на спільній волі вибору. За Ф. Тьонісом, їхня відмінність унаочнюється через низку дихотомічних понять: «сутнісна і виборча воля», «самість і особа», «володіння і майно», «земля і гроші», «сімейне і зобов'язальне право» [379, с. 185]. Відповідно до означених позицій, у попередньому наближенні, християнську громаду доречно було б охарактеризувати як спільноту духу (дружби), адже саме поділювані цінності, а не кровна чи просторова спорідненість є тим, що центрує таку громаду. До речі, саме в цьому контексті здобутки Ф. Тьоніса залучаються сучасною католицькою теологією, наприклад знаним католицьким автором кардиналом Й. Гьофнером [205, с. 46-48].

Більш чітко артикулюємо наші позиції щодо термінології. Під спільнотністю (спільнота) будемо розуміти коло взаємообраних один одним людей, які перебувають у безпосередньому або опосередкованому родинному, дружньому, ціннісно когерентному спілкуванні, тобто у стосунках. Під суспільністю (суспільство) – об'єктивовану, інституційно організовану та формалізовану парадигму міжлюдської взаємодії, перебування людей у відносинах.

Аналітика сучасного стану та перспектив теології діалогу потребує звернення до праць філософів, які досліджували специфіку соціальності та самовиявлення духовної й моральної традиції в сучасних умовах. З-посеред них цінними для нас є ідеї, висловлені в працях З. Баумана, В. Гьосле, Є. Шацького, М. Маффесолі, Е. Фромма, Ж. Бодрійяра, М. Фуко, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі та інших. Окремо згадаємо ідеї Д.Б. Гарта – сучасного православного теолога, який вражає своєю філософською ерудицією та, якщо можна так висловитися, культурною й суспільно-психологічною інтуїцією.

Спираючись на релігієзнавчий фактологічний матеріал, а також на аналітику тенденцій розвитку *православної діалогічної соціальності* й відповідні ідеї М. Маффесолі, нами запропонована *адаптивно-адаптативну*, тобто таку що містить можливості як пристосування православної громадськості до сучасності, так і пристосування православною громадськістю сучасного світу до себе, *парадигму громади-неотрайбу.*

У контексті реалій інформаційного суспільства та намагання теології діалогу конституювати «буття як спілкування» постає необхідність аналітики концепцій К.-О. Апеля та Ю. Габермаса, а саме таких їхніх ідей: «ідеальне комунікативне співтовариство» / «реальне комунікативне суспільство», «інтерсуб'єктивність», консенсус тощо. Як слушно зауважує А. Єрмоленко, на прикладі ідей названих філософів, «комунікативна етика містить у собі не «конкретну» утопію, емпіричну реалізацію якої можна передати та описати, а ціннісно-нормативні умови ідеальної комунікації, емпірична реалізація якої в конкретному суспільстві повинна передбачати вже достатні історичні умови» [145, с. 92].

Зокрема, важливість апелівського концепту «ідеальне комунікативне суспільство» полягає в тому, що воно є чимось на зразок ідеалу християнського співтовариства або ж Граду Небесного, який протиставляється Граду Земному («реальному комунікативному співтовариству»). Якщо перше є цариною необмеженого інтерсуб'єктивного

довільного спілкування, то в другому відображена вся недосконаліть комунікацій, які відбуваються «тут» і «зараз». Інтенція до інтеграції з ідеальним комунікативним суспільством закладена в основі будь-якого доброго вчинку; віддалення від нього – у спрямованості до злого; зв'язок комунікації та моралі.

Серед інших ознак цього співтовариства назвемо такі: конституююча роль для нього акту взаємного визнання, який має обопільний характер; неможливість обмеження кола комунікації, коли будь-яка межа або ж форма договірної комунікації суперечить принципу ідеальної комунікації; взаємозв’язок та інтерсуб’єктивна взаємодія всіх учасників комунікації, коли всезагальне визнання досягається через звернення до всіх учасників комунікативної спільнотності тощо [17].

В нашому дослідженні християнська спільнотність – це парадигмальна Церква як Тіло Христове, яка і є тієї ідеальною спільнотою, що функціонує на засадах ідеальної комунікативної взаємодії. Частково ця ідеальність актуалізується під час соборних зібрань. Поза їхніми межами Церква більше віддаляється від локусу ідеальності, перебуваючи на засадах реального комунікативного співтовариства.

Зі схожих позицій досліджує сутність комунікації Ю. Габермас, який у комунікації вбачає передумову збереження та поновлення консенсусу в суспільстві. За ним, саме в цьому дискурсі «ми намагаємося шляхом обґрунтувань знову відновити згоду, що стала проблематичною в комунікативній дії; у цьому сенсі я говорю про (дискурсивне) взаєморозуміння» [409, с. 87]. Власне, він доводить, що порозуміння і є основою не тільки спільності, але й спільнотності. Гармонія ж спільнотності рівноцінна гармонії спілкування.

На думку Ю. Габермаса, суспільство ж є водночас системою та життєвим світом. Сутність цього поділу полягає в тому, що будь-яке суспільство функціонує як система взаємодій, що керуються за допомогою

засобів управління, скажімо, таких, як медіа, що супроводжується універсалізацією соціальних кодів. Консенсус робить суспільство саме суспільством. Це потребує врівноваження системності несистемністю, поєднання функціоналізму з життєвістю, точніше, «життєвим світом». Останній же визначає «таке підґрунтя комунікації, яке актори спільно поділяють, і межі горизонту комунікації, у якому актори один з одним спілкуються», залучаючи попередній досвід інтерпретативних практик та культур [301, с. 87]. Сам же життєвий світ наповнюється через сукупність знань, соціальних норм, цінностей, традицій, що створюють підґрунтя для порозуміння між людьми в актах інтерсуб'єктивної комунікації. Комунікативна дія і є тим основоположним механізмом пов'язування життєвих світів, що усуває диктат окремих самостей або надособистісних структур, створюючи домінанту на людських солідарних відносинах. Загроза спотворення життєвих світів і практик актуалізується внаслідок їхньої колонізації функціональними системами, що трансформується в колонізацію спільнотності суспільністю, що й «консервує» живу систему.

У світлі дисертаційної проблематики таким життєсвітом є Церква як братерство в спілкуванні на противагу Церкві як інституції. Консенсусом є церковне Передання, що стало результатом конвенції отців Церкви. З-посеред основних, таких, що не підлягають перегляду, «стовпів» цього консенсусу назвемо такі: Бог є Любов, Христос – Син Божий, який Своєю жертвою спокутував гріхи людства та підносить людину до статусу бога-за-благодаттю, Церква – Тіло Христа тощо. Звісно, філософія діалогу є намаганням не стільки створення «нового консенсусу», скільки спробою його підтвердження через додавання нової (поряд із Любов'ю, Красою, Добром) трансценденталії Спілкування, завдяки якій нам, у метафоричний спосіб, «прояснюється» божественне буття та водночас вказується спосіб екзистенціального наближення до Бога.

З огляду на те, що теорія й історія спілкування з Богом утворюють континуум, а початок теології діалогу збігається з виникненням християнського богослов'я, нам слід звернутися до християнської догматичної традиції, того незмінного в змінному, що існуватиме за будь-яких історичних змін. З-поміж вітчизняних і зарубіжних досліджень, присвячених ґрунтовному вивченню ґенези та специфіки християнської традиції загалом і православної традиції зокрема, назвемо передусім праці Ч. Тейлора, Я. Пелікана, Й. Мейєндорфа, Софронія (Сахарова), А. Аржаковського, К. Шайо, Ю. Чорноморця.

Важливою в руслі дисертаційного дослідження вважаємо проблему різноманітних форм релігійного досвіду, передусім, богоспоглядання й богопізнання; еклезіальних та індивідуальних форм наближення до трансцендентного начала; ноуменального та феноменального дискурсів спілкування з Творцем, що частково передаємо через досить широкий понятійний апарат, який містить не тільки комунікативну терміногрупу, а й поняття-посередники для висвітлення різних граней проблеми, а саме: дар, причетність, краса, зустріч, поклик тощо.

Схиляємося до розуміння спілкування як Божого дару – у взаємності, нерівноцінності, несиметричності сторін. Вагомими для нашого дослідження є й праці, присвячені онтології дару. З-посеред них на особливу увагу заслуговують роботи Дж. Мілбанка, М. Мосса, К. Леві-Стросса, Б.Малиновського, Д. Федорики та інших; вивчення феномена дару Ж.-Л. Маріоном. Відзначимо також системні наукові розвідки з цієї проблематики: працю українського науковця К. Пашкова «Дар та благодаріння в контексті християнської постмодерністської антропології» [323] і наукову розвідку О. Щипкова, присвячену рухові «Радикальна ортодоксія» [458], у якій він характеризує атрибутивну для цього руху «концепцію буття-дару».

Внесемо важливе уточнення: навіть за умов, коли б предметом нашого дослідження стали діалогічні компоненти концепції якоїсь окремої персоналії, тезаурус ідей, який потребував би осмислення, був би неосяжним. Пояснимо, що ж маємо на увазі, на прикладі концепції Й. Зізіуласа. Для її дослідження, крім очевидної необхідності звернення до філософських «джерел» не тільки православної, але й загалом християнської традиції, спадщини отців та вчителів Церкви, ми мали б здійснити аналітику досить широкого кола філософських джерел: від Платона й Аристотеля до сучасної феноменології.

Послуговуючись, зокрема, контекстуальним методом з опертям на біографічні дані, знаємо, що вчителем Й. Зізіуласа був прот. Г. Флоровський, митрополит Пергамський відвідував курси П. Тілліха під час свого навчання в докторантурі Гарвардського університету. З-поміж інших фактів – дружба з схиархім. Софронієм (Сахаровим), що свідчить про взаємовпливи цих двох персоналій. Серед чітко артикульованих самим Й. Зізіуласом впливів – ідеї євхаристичної еклезіології прот. М. Афанасьєва. Заслуговує на увагу неодноразове звернення митрополита Пергамського до праць В. Лоського, прот. Н. Ніссіотиса, Хр. Яннараса, протопр. Й. Мейєндорфа тощо. Також помітною є його увага до праць представників західної теології К. Барта, І. Конгара, К. Ранера. Щодо філософії ХХ століття, то доведеним є вплив на його вчення ідей М. Бубера, Е. Левінаса, Ж.-П. Сартра, М. Гайдеггера тощо. Як не парадоксально це звучить, потужний пояснювальний потенціал щодо теології діалогу мають матеріалістичні ідеї Л. Фейєрбаха.

Щодо пояснювального значення «Нової філософії» Л. Фейєрбаха, то її основну ідею транслює такий вислів: «Бог є людина, а людина є Бог. Не я, а сама релігія відкидає та заперечує такого Бога, який не є людиною, а тільки раціональною сутністю; вона примушує Бога зробитися людиною»... «принижуючи Бога до людини, тим самим підносить людину до Бога» [382, с. 23- 26]. Правий Ю. Мольтман, стверджуючи, що справді Л. Фейєрбах

«змінює місцями суб’єкт та предикат й тим самим зводить всі божественні атрибути до людського суб’єкта». Відтак «таїною богослов'я виявляється антропологія. Не людина є образ Бога, а боги суть образ людини» [298, с. 218-219]. Важливо, що образом людини стає не монологічний, відчужений від власної природи Бог, а Бог-Трійця, який й виявляє основне у природі людини. Намагаючись у свій спосіб інтерпретувати не тільки Халкідон, але й вчення про Трійцю, батько «Нової філософії» наполягає на можливості усвідомлення людиною власної цілісності суто через парадигму троїчності [382, с. 97]. Для цього він і з’єднує «Я» і «Ти» в онтологічну пару людського співтовариства, а саму сутність людської особистості розуміє в ключі її спроможності встановлювати відносини з іншими людьми. Найдосконалішим же виявом цих відносин проголошується любов, без якої немає ні Бога, ні людини.

У троїчних відносинах взаємної любові Л. Фейербах вбачає проекцію відповідних людських бажань, коли Бог-Отець – це «Я», а Бог-Син – Ти. Бог є спільне буття, «життя та сутність любові та дружби». Третє Лице в Трійці слугує «вираженню обопільної любові двох перших Лиць Божества» [382, с. 261]. Суголосно вони утворюють ідеальну, жадану з позицій людського мислення спільність: в єдності та любові. Отже, хоча антропологічна парадигма Л. Фейербаха є атеїстичною, вона пропонує досить послідовне обґрунтування системи аналогій між божественним та людськими буттям.

Методологічне значення для теології діалогу має ідейна парадигма Ж.-П. Сартра, який у праці «Буття та ніщо» охарактеризував людину як буття, яке проектує себе «бути Богом», вбачаючи в Ньому свою мету та межу. Стверджуючи, що в релігії не відіграє значення догматична основа, конфесійна приналежність чи обряд, він наголошував на тому, що Бог з самого початку виявляється в серці людини: у якості вищої онтологічної цінності, спонуки людини конституювати власне буття та за умов, «коли

першопочатковий проект «бути Богом» визначає людину й виступає досить близьким до людської «природи» або «сутності» [351, с. 570]. Виникає запитання, як активувати механізм цього здійснення? Хоча окремі бажання людини ніколи не визначаються цим трансцендентним сенсом, а тільки емпіричною ситуацією, послідовність бажань створює наше буття. А їхня усвідомленість через прагматику конкретних вчинків конституює «бажання бути загалом», котре, в свою чергу, успільнотнює індивідуальне буття, спонукаючи особистість виходити за власні межі – у простір спів-буття. Отже, лише спілкування-спів-буття з іншою людиною дозволяє людині відчути зв'язок із собою; визначаючи інших, визнати самого себе.

Методологічно важливою для дисертаційного дослідження є аналітика специфіки міжрелігійного спілкування, здійснена Людмилою Филипович, зокрема в її монографії «Культура релігійного життя. Вибрані праці» (2016 р.). Окрім рецепції різноманітних видів і форм міжрелігійного спілкування, Л. Филипович обґрунтовує новизну самого феномену міжрелігійного діалогу, вбачаючи в ньому «ознаку нового часу» та наголошуючи, що потреба в ньому була завжди, утім, раніше міжрелігійна взаємодія набувала нетолерантних форм зіткнення, мовчання, непомічання, ворожого протистояння тощо. Прецедентом же, який започаткував цей феномен, став Міланський едикт 313 року, який визнавав права християн на сповідання своєї віри в Бога [388, с. 227]. Початком сучасного міжрелігійного діалогу слід вважати організований у 1893 р. Всесвітній Парламент релігій у Чикаго, коли була запропонована нова платформа діалогу: усі релігії однаково ціннісні на шляху до Реального [388, с. 228]. Серед важливих для нашого дослідження висновків Л. Филипович назвемо такі: рівність сторін як передумова виникнення діалогу, коли він не може тривати за умов диктату домінуючої Церкви. Це й зрозуміло, адже сильній «стороні» діалог не потрібний. Як зауважує науковець, це й становить принципову відмінність міжрелігійного діалогу останнього сторіччя від аналогічних форм

спілкування попередніх століть, коли відсутня примусовість, а початок діалогу детермінується не зовнішніми обставинами, а розумінням його необхідності з боку його учасників; його ж метою стає не стільки навертання іновірців у свою віру, скільки власна адаптація до інорелігійної свідомості [388, с. 228].

Відзначимо осмислення проблем теорії та праксису християнського діалогу Романом Соловієм, який цій проблемі присвячує один із підрозділів монографії «Виникаюча Церква. Євангелічне християнство перед викликом постмодернізму» (2014 р.). Зокрема, тут він розглядає феномен проповіді у сучасному євангелічному християнстві з позицій відповідності її форми, змісту й динаміки потребам християнської громади та викликам часу. На його думку, традиційний стиль комунікації, сформований під впливом модерністських цінностей раціоналізму та індивідуалізму, є застарілою практикою, що тяжіє до стратегій монологізму, намагаючись «пояснити істину» й обмежити можливість для питань та непевності. Проповідь та загалом спілкування всередині християнської громади, а також Церкви зі світом повинні відбудовуватися на засадах «прогресивного діалогу» на чому наполягають представники сучасного євангелічного християнства: С. Берк, Б. Макларен, Д. Паджитт та інші. В чому ж специфіка такого діалогу? У впровадженні низки адаптивно-адаптативних комунікативних стратегій, заснованих на оновленні парадигми відносин всередині громади. Цитуючи Р. Соловія, «традиційна методологія проповіді «страждає від проблеми відносин», викликаної тим фактом, що ласий до влади пастор стає чужаком у своїй громаді» [358, с. 279]. В умовах спотворених відносин, цитуючи Д. Паджитта, проповідь перетворюється на «тонку форму маніпуляції», «акт насильства в сфері відносин», механічний рутинний процес, що ранить та дегуманізує громаду, позбавляє її особистісної складової [358, с. 279] тощо. Вихід із цього становища полягає у відновленні відкритості й «живих» стосунків між членами громади; пожвавленні спілкування за допомогою

діалогічних тактик: дискусії, інтелектуального співробітництва пастиря та вірян, коли на заміну догматичному монологу повинен прийти діалог, в якому є місце відвертій відповіді та запереченням, питанням, сумніву аудиторії [358, с. 279]. В зв'язку з цим Р. Соловій акцентує увагу на необхідності «дослухатися до віруючих у всьому – починаючи з того, як ми витрачаємо наші кошти, і закінчуючи тим, як турбуватися про своє тіло та як взаємодіємо з оточуючим середовищем», а також висловлюється з приводу неприпустимості практики «мовчання невіруючих», що укріплює думка, що проповідь покликана підтримувати безпеку Церкви, а не допомагати встановлювати зв'язок її зі всіма сферами життя [358, с. 281].

Найбільш близькою до тематики нашого дослідження є кандидатська дисертація О. Возняк «Діалогізм у православному богослов'ї XX століття», захищена 2013 року. Структурно і змістовно, дисертація справляє позитивне враження, хоча має певні теоретичні прогалини, що частково пояснюються складністю самого предмету дослідження. Перш за все привертає увагу методологічне розрізнення авторкою цієї роботи спілкування та комунікації, коли під спілкуванням розуміється «можливість схопити сутнісну потребу перебувати у таких глибинних зв'язках з іншими людьми, які є їх співпричастям одне одному, а не лише певними комунікативними зв'язками» [90, с. 9], а під комунікацією – більш широке поняття, яке охоплює відносини, що розвиваються за модусами «Я-Ти» і «Я-Воно» [91, с. 21-22]. Також подвійність феномену комунікації виражається у її розподілі на «зовнішню» та «внутрішню» комунікацію, коли «зовнішня» комунікація описується не лише як об'єктивована, але і як така, у якій суб'єкти спілкування не розкриваються повністю, адже в ній «люди розрізнені, вони не заодно, вони не співтворці нових сенсів, вони постають один для одного джерелом певної інформації, відбувається не діалог, а певний контакт», до речі, вкрай важливий для істинного самопізнання [там само, с. 22]. «Внутрішня» комунікація можлива, коли її суб'єкти творять «особливу

спільність», а комунікація стає чимось більшим, ніж просто обміном інформації між монадологічного замкненими суб'єктами. «Вихід за межі такої внутрішньої самотності, можливий лише у внутрішній комунікації, яка стосується глибинних смисложиттєвих орієнтацій і має вільний характер» [там само]. Феномен внутрішньої комунікації може позначатися термінами «справжній діалог», «сутнісний діалог», «екзистенціальна комунікація», «глибинне спілкування» (Г. Батіщев) [там само, с. 25]. У діалозі як сутнісному спілкуванні може бути залучена значна кількість суб'єктів. Згадуючи про А. Резніченко, варто говорити про «тріалог» Бога, світу і людини (як ми це простежуємо у С. Булгакова). Та навіть говорячи про діалог, не варто сприймати його як спілкування двох, так само, як говорячи про «тріалог», не вірно сприймати його як спілкування трьох, адже, «діалог залишається діалогом, навіть коли учасників троє і більше» [там само, с. 87], що пояснюється з опертям на відповідні ідеї В. Малахова, який діалог пояснював не з кількісних позицій, а з позицій взаємного, розподіленого спілкування.

Цілком вірно О. Возняк звертає увагу на те, що спілкування формує «діалогічне мислення» як специфічний світоглядний феномен, із чим пов'язано покладання значних надій на цей тип мислення, що особливо є виправданим у філософії та релігії [там само, с. 27-28], тим більше, що філософія діалогу та теологія діалогу пов'язані із особливою чутливістю до Іншого, із певної культурою прийняття Його й етичного ставлення до Нього [там само, с. 30-34]. Прикметно, що О. Возняк у її розумінні діалогу покладається переважно на методологічний ідеалізм, оскільки ідеальний діалог, описаний нею на основі робіт М. Бахтіна, М. Бубера та Е. Левінаса, показаний як справжнє існування та пізнання на контрасті із монологічним ідеалізмом Гегеля [там само, с. 29], без звернення до феноменології реального діалогу.

Авторка названої дисертації визнає, що значні труднощі для релігієзнавчого аналізу діалогізму в православній теології викликає формування адекватної методології дослідження. У класичній парадигмі модерного знання філософське та наукове пізнання релігії має бути «зовнішнім» відносно релігії, а внутрішнє для суб'єкту пізнання релігії зараховує лише до теології, до релігійного світогляду. Розвиток філософії науки убік врахування впливу суб'єктивних та інтерсуб'єктивних факторів на формування загальновизнаного наукового знання дозволяє авторці згаданого дослідження говорити і про можливість певного зсуву парадигми у релігієзнавчих дослідженнях. Більш детально, «з огляду на окреслену вище проблематичність філософського способу дослідження автор даної роботи пропонує розробити методологічні засади філософського релігієзнавства, яке б через специфіку філософії, для якої є характерною вкоріненість у людському суб'єктивно-особистісному світі, розширило б свої пізнавальні засоби і форми та визнало легітимними і вартими уваги не тільки раціональні засоби пізнання, але й чуттєво-емоційні, містичні» [там само, с. 37].

Для розширення релігієзнавчої методології вивчення діалогізму О. Возняк пропонує застосовувати аналітику «екзистенціалів», що й повинно зняти напругу між світським релігієзнавством та богослов'ям. Особливо з огляду на те, що філософське мислення і категоріально-теоретичне, і водночас історично-конкретне, особистісно достовірне, вкорінене у життєвому досвіді – це цілісна картина розвитку теоретичних зв'язків, переконливість та достовірність яких засвідчена рефлексією» [там само, с. 37-38]. Ми вважаємо, що екзистенціальна філософія не випадково розділяється на релігійну й атеїстичну. Саме по собі звернення до аналітики «екзистенціалів» не може повною мірою вирішити методологічних проблем, які були описані О. Возняк. Для обґрунтування відкритості власного релігієзнавчого дослідження до релігійної думки дисертантка намагається довести вторинність філософії відносно релігії, спираючись на авторитетні

думки ряду мислителів щодо того, що філософія надихається релігійною культурою [там само, с. 39-40], відтак як теологія є відкритою до філософії, так і віра відкрита до розуму [там само, с. 40-42], що лише частково вірно. З огляду на те, що як філософія, так і теологія займаються вивченням універсальних «причин всього», теологія є філософічною за своїм змістом та методологією [там само, с. 43], що нам видається вартим уваги, але надто сміливим твердженням. Зокрема, екстраполюючи ці ідеї на проблему богоспілкування, О. Возняк стверджує: «там, де немає особистого спілкування з Богом, не виникає жодних запитань, все є зрозумілим і остаточним, бо людина не співвідносить себе і своє життя з догматами, не шукає на них відповіді, не робить жодних духовних зусиль, а приймає певну інформацію в готовій формі... Звідси ворожість і сприйняття *Іншого* як *Чужого*, що може зруйнувати *моє»* [там само, с. 43-44]. Висловимо наші контраргументи. По-перше, атеїстична філософія теж знає прийняття іншого без описаних страхів та негативізму. По-друге, критична функція віри та Бога як Іншого, вдало описана К. Бартом, цілком відмінна від критичної функції філософського мислення. Про це, до речі, згадує й сама О. Возняк, наголошуючи, що теологи неправі, коли надто уніфіковано представляють філософське мислення, уявляючи його як таке, що здійснюється за правилами формальної логіки. Насправді ж це не завжди так, адже, перебуваючи «по ту сторону антиномій», вони вміють мислити екзистенціально [там само, с. 44-46]. Однак, на нашу думку, дослідниця робить із цього факту дещо некоректний висновок, коли зазначає, що «вимога особистісної зустрічі з Богом як основи богослов'я і відкидання суб'єкт-об'єктної думки повністю відповідає філософії діалогізму» [там само, с. 46]. Ця некоректність випливає з того, що Інший – не обов'язково Бог. Діалогізм існує й поза межами релігійної духовності та релігійного спілкування. На жаль, О.Возняк не звертає уваги на те, що теологія зустрічі або теологія спілкування може бути або самостійно даним феноменом, або

частиною того, що можна назвати «містичним емпіризмом». Навпаки, вона схильна, як і К. Фельмі, максимально ототожнювати теологію спілкування із аскетико-містичною православною теологією XX століття [там само, с. 48-49]. Насправді ж, не для всієї сучасної православної теології характерна акцентуація уваги на визначальному значенні релігійного досвіду для богословської рефлексії, і не усі представники «містичного емпіризму» настільки наголошували на значенні персоналізму й досвіду особистої зустрічі, як це робив, приміром, Софроній (Сахаров).

Серед інших висновків названої авторки відзначимо такі: важливість особистого досвіду зустрічі з Богом, а відтак вагомість феноменологічного методу, як осново богопізнання [там само, с. 50]; важливість діалогічної компоненти ідейних парадигм Д. Гарта і М. Мануссакіса та справедливо підмічений нею факт залученості обох авторів до парадигмі діалогу: не у тому смислі, що вони використовують поняття діалогічної філософії, але в тому, що вони здатні на відкритість при збереженні вірності власним витокам» [там само, с. 66], з чим складно не погодитися з огляду на парадигмальність вчення про койнонію щодо християнської діалогічної традиції.

Плідними для нашого дослідження є й намагання О. Возняк схопити церковну реальність як діалогічне спілкування, що вона здійснює через поділ цієї реальності на зовнішнє та внутрішнє, стверджуючи нагальну необхідність суттєвого розрізнення між *Церквою як інституцією* та *Церквою як єдністю у Христі* (Тіло Христове, Царство Боже на землі)» [там само, с. 116]. Відразу зазначимо, що єдність у Христі може бути названа Тілом Христовим, але не Царством Божим. Церква навіть містично є лише частковою присутністю цього Царства. Також не можна цілком зводити «єдність у Христі» до міжособистістного спілкування і до благодаті [там само, с. 117]. Сама дослідниця має певні труднощі, щоб показати як Церква, що реалізується як міжособистісне спілкування у громаді, може бути

універсальною («кафолічною», «соборною»). О. Возняк вважає виразом православної ортодоксії в еклезіології концепцію М. Афанасьєва, зазначаючи, що в універсалістській еклезіології, що представляє класичну онтологію, ціле (Вселенська, універсальна Церква) перевершує всі свої частини (автокефальні Церкви або єпархії). У євхаристійній, що представляє некласичну онтологію, частина (єпархія) виявляється рівноцінною цілому (Вселенській Церкві), як частина нескінченного сама є нескінченним» [там само, с. 124]. Зауважимо, що, за Афанасьєвим, місцевою церквою може бути не лише єпархія, а й окрема громада, парафія. Цікавою є заувага дисертантки, що окрема єпархія належить до загальної церкви як іпостась Трійці до Трійці загалом [там само]. Звісно, «персоналізм» окремої єпархії є, на нашу думку, досить умовним та метафоричним. Натомість дисертантка говорить про те, що Церква є містичним спілкуванням Бога і людини [там само, с. 124-125], не проводячи подальшого аналізу співвідношення єдності Церкви із спілкуванням членів євхаристійного зібрання. Водночас зосереджується на еклезіальних аспектах, стверджуючи так: «У історичному житті католицької Церкви найбільш вираженим було розуміння церкви як урядової організації, протестантська теологія ХХ століття зміщує увагу на бачення церкви як Церкви Христа, общини Його вірних, тіла Христового; православна еклезіологія має більш виражений містичний характер – Церква є об'єднанням Бога і людини, людина і є перший храм Бога» [90, с. 11]. На нашу думку, такі узагальнення страждають на певне спрощення. Так, у католицькій еклезіології, особливо сучасній, Римо-Католицька церква інтерпретується як спільнота спільнот. Відповідно, окремі спільноти очолюються єпископами, а спільнота спільнот – папою Римським. Також у сучасній католицькій та протестантській еклезіології налогошується на визначальному значенні для творення церковної реальності спілкування з Богом не менше, ніж у сучасному православному богослов'ї. Церква за своєю сутністю є спільністю Бога і людини як боголюдяності [там само, с. 12]. Слід

сказати, що для постулювання таких тверджень немає потреби у застосуванні феноменології. О. Возняк розуміє боголюдяність так, як її інтерпретували представники російської релігійної філософії [91, с. 124-125]. Феноменологічна перспектива стає можливою лише тоді, коли єдність починає розумітися як така, що реалізується через причетність, і детально аналізується ця «причетність» [там само, с. 128-129]. Однак «боголюдяність» є «єдністю», що більша за «причетність», тому очевидна певна суперечливість, яка, однак, О. Возняк не усвідомлюється. Також дослідниця не визнає того факту, що наголос на Церкві як виключно спільноті та спілкуванні є відображенням тенденцій до протестантизації православного богослов'я, і це також скоріше вираз «повернення до Писання», ніж прояв повернення до традиції (тобто до традиційного розуміння причетності). Водночас причетність інтерпретується не як механічний сакраментальний зв'язок із трансцендентним, а як присутність трансцендентного у повсякденному житті особистості й громади [там само, с. 129-130]. Власне феноменології церковного спілкування такі роздуми ще не надають. Фактично церковність описується як «внутрішня соціальність», за аналогією із «екзистенційною суб'єктивністю»: «Суспільність людини також є двоякою: вона є зовнішньою (формально-поверхневою, але не у смислі оціночного судження, а як фіксація інституалізовано-правових чинників) і внутрішньою (глибинно-іманентною, змістовно-смисловою, такою, що конституює)» [там само, с. 130], чому відповідають, щодо першого типу соціальності, – комунікація, а щодо другого – спілкування [там само, с. 131-132]. О. Возняк слідує за теологами, коли стверджує: «*Спілкування* фіксує онтологічну та конститутивну засаду спів-буття, внутрішню вкоріненість особистості в іншому, потребу в іншому Я як Ти, якого можна зустріти і перебувати до нього у певному ставленні: чути, запитувати, поважати, любити. При глибокому розумінні поняття спілкування таким «Ти» виступає Бог. Саме тому в діалогічній традиції діалог часто онтологізується. Феномен

спілкування є невіддільним від людської сутності: діалог є тим, що розкриває її екзистенцію і цілком закономірними є богословські спроби осмислення цих понять в світлі Одкровення» [там само, с. 132].

Спілкування визначається як головний екзистенціал для особистості [там само], але дисертантка не пропонує аналітики феномену койнонії. Не розкривши єдність усього заявленого через концепт «койнонія», О. Возняк переходить до аналізу соціального вчення Православної церкви, але ніяк не показує, яким чином у цьому вченні відображено православне розуміння спільнотності. Натомість дослідниця намагається подолати певні прогалини власного дослідження через звернення до аналізу ісихазму як особливої «практики спілкування», яка нібито виражає саму суть православ'я [там само, с. 139-140], з чим ми можемо погодитися лише частково, маючи на увазі наявність інших способів набуття повноти богоспілкування. Ісихазм мислиться як нормативний шлях для досягнення обоження (теозису), реалізація максими, до якої може піднестись діалог Бога і людини, коли людські особистості покликані через стяжання благодаті поєднати у собі природу створену з природою нестворeною» [там само, с. 141-142]. Завдяки діалогічності відносин із непізнаваним як об'єкта з Богом дисертантка намагається надати персоналістично-діалогічного тлумачення патристичним та сучасним православним концепціям про апофатичне богопізнання та догмату про божественні енергії [там само, с. 143-151]. Роздуми про те, що місцем явленості божественних енергій є таїнства [там само, с. 152], покликані поєднати дискурс про містичне пізнання Бога із причетністю до нього через євхаристію. При цьому функція таїнств – робити присутність Бога реальною [там само, с. 157]. О. Возняк досить детально розмірковує про досвідний характер теології, про неможливість повного понятійного схоплення реальності, але описів містичного чи євхаристійного, по суті, так і не здійснено. Не дивно, що при спробі пояснити спосіб присутності для особистості Бога у таїнствах, дослідниця переходить до твердження про

зустріч із Богом, спілкування обличчям до обличчя [там само, с. 158]. Де-факто вона філософсько-релігієзнавчими засобами обґрунтовує і так очевидну річ, що для православних теологів євхаристія – це не просто символ, а реальна зустріч з Богом, яка є апофатичною і катафатичною одночасно. Отже, основне завдання – дати феноменологію спілкування здійснене дослідницею не достатньо переконливо.

Насамкінець, дослідниця осмислює діалогічні аспекти тріадології та христології. Як випливає із її висновків до розділу, присвяченому аналітиці діалогічних аспектів тринітарності та христології, вони вирізняються значним діалогізмом. Щодо діалогізму тріадології, то авторка підсумовує, що «у реальності особистісного буття ніщо існуюче не має сприйматися саме собою, як індивід, як τοδε τι (ось це) Аристотеля, адже навіть Бог існує як подія спілкування» [там само, с. 113-114]. З приводу діалогічних контекстів христології, то нею констатується факт того, що «людина у повноті свого буття постає як діалогічна істота... є живою істотою, яка у своїй ідентичності визначається відношенням до Іншого» [там само, с. 114]. Зауважимо, що, якщо діалогічна основа тріадології викладається О. Возняк досить послідовно, що закономірно випливає із діалогічного відношення між Іпостасями Трійці, то, висвітлюючи діалогічну природу христології [там само, с. 88-112], дослідниця дещо обмежує тезаурус своїх аргументів, наголошуючи тільки на «нероздільності і незлиянності божественної і людської природ у Христі, що постає максимою, до якої може піднестись діалог Бога і людини, адже …Христос постає *єдиною* особою, яка є результатом діалогу божественного і людського» [там само, с. 102], а саме діалогу Бога і Діви Марії [там само, с. 102-103]. Натомість вона намагається підсилити діалогічне звучання христології за посередництвом теорії С. Булгакова про кенозис [там само, с. 107], що, однак, не має відношення до класичної ортодоксальної христології, а є посиланням на теологумени.

Зробивши невеликий відступ, наведемо приклад того, як підсилення діалогізму христології актуалізує Й. Зізіулас. Апелюючи до Халкідону з приводу подвійної, божественної та людської природи Христа [155, с. 45], він звертається до примату іпостасності, застосовуючи традиційні для його вчення поняття «лице», «природа» та «іпостась». Насамперед, щодо Бога, який є … «досконалим Богом», лише як іпостась, тобто «як свобода та любов»; той, хто існує та являє спосіб існування, конституюючий буття, що мовою людського існування означає «іпостасну єдність» [154, с. 56-57], з чого випливає не тільки тріадологічна, але й христологічна детермінанта інакшості. Це й не дивно, адже «завдяки тому, що Бог і людина поєднані *іпостасно*, у вільному Лиці Логосу і через нього, вони залишаються іншими і тому онтологічно вільними» [155, с. 45]. Отож, свобода втілення Ісуса Христа, як Бога і людини, свідчить про здійснене актуально поєднання в Христі свободи й інакшості та, відповідно, про потенційну можливість такого поєднання свободи та інакшості в людській особистості і людській спільноті. Щодо Церкви (соборної особистості Христа), то завдяки Духу Христос у результаті Втілення стає таким, Який має незліченне число іпостасей [там само]. А з огляду на те, що усиновлення людини Богом відбувається за аналогією з буттям Христа в еклезіальній іпостасі, отримавши ідентичність у внутрішньотроїчних відносинах, Син повідомляє людям досконалий образ існування, що не може бути здійсненим поза межами спілкування з Богом та іншими людьми, що й здійснюється в еклезіальній іпостасі людської особистості. Отже, відповідь на питання, «як здійснюється образ людської особистості?» виглядає так: він повідомляється людині не через природу, а через відношення *schesis*, які конституюють конкретну істоту [там само, с. 310].

Підсумовуючи, на нашу думку, до євхаристійно-літургійного діалогізму підводить не тріадологія та христологія як православні догмати [91, с. 112], а вчення про «койнонію», розвинуте каппадокійцями та іншими

представниками грецької патристики для пояснення догматів. На жаль, це вчення не розглянуте та навіть не окреслене в дослідженні О. Возняк, яка лише констатує факт, що «слово “койнонія” відразу усуває соціологічно-політичні конотації, які несе термін “комунікація”, й акцентує увагу на спілкуванні в онтологічному вимірі», та зауважує, апелюючи до Й. Зізіуласа, що цей контекст зберігається при використанні латиномовного терміну «communion» [там само, с. 27], з чим ми рішуче не погоджуємося. До речі, в наступному реченні вона частково суперечить собі, визнаючи факт, що у філософсько-богословських працях Й. Зізіуласа термін communion перекладається не лише як спілкування, а й як спів-причастя, причастя. Отже, слова «спілкування», «спілкуватись» можуть мати онтологічний та євхаристійний виміри [там само]. Наша позиція ґрунтується на таких контраргументах: по-перше, щодо усунення «соціологічно-політичних конотацій», в історичній ретроспективі існували прецеденти соціологічно-політичного використання терміну «койнонії», про що ми будемо писати далі, а по-друге (що більш істотно), на наше переконання, феномен койнонії необхідно досліджувати в іншій площині, актуалізуючи не тільки її теоантропологічний, а й соціальний, вірніше, спільнотний потенціал. Додамо, що це є додатковим аргументом на користь актуальності нашого дослідження.

Серед попередників нашого дисертаційного дослідження також необхідно виділити дисертацію Р. М. Рупової «Неопатристичний синтез як релігійно-філософська течія XX-XXI століть: релігієзнавчо-антропологічний аналіз», захищену 2018 року. Серед іншого, у цій роботі здійснено спробу феноменологічного релігієзнавчого аналізу православного типу богопізнання як особливого антропологічного феномену. Відповідно, у новизні дослідження стверджується: «Застосування феноменологічного методу уможливило здійснення філософського дослідження релігійного досвіду. Це звело до мінімуму редукціоністські спотворення, що виникають час від часу

при вивченні релігії методами соціології, культурології, психології. В роботі запропонований методологічний алгоритм дослідження, що є поєднанням феноменологічної стадії, що дає фактичний опис досліджуваного феномена, з подальшим застосуванням синергійно-антропологічної моделі (моделі Антропологічної межі) для отримання комплексної аналітичної характеристики феноменів релігійного досвіду. Вибрані методологічні стратегії дозволяють кваліфікувати роботу як сучасне філософське дослідження релігії» [349, с. 13]. В реалізації цього завдання Р. Рупова слідує за методологічною пропозицією С. Хоружого щодо вивчення православного підходу до розуміння «граничних станів» і загалом до «антропологічної межі». У цьому ми бачимо певну методологічну обмеженість, оскільки стан теозису як максимуму спілкування людини з трансцендентним Іншим передбачає «позамежовість», екстатичність і, відповідно, вже не є станом синергії як співдії, а особливим пасивним станом, в якому суб'єкт переживає афектації з боку Абсолюту. На нашу думку, цей останній стан слід аналізувати як особливий, використовуючи потенціал феноменології М. Анрі, Ж.-Л. Маріона, С. Жіжека та ін. Але не дивлячись на відзначену методологічну хибу, Р. Рупова досягає певних результатів, плідних для дослідження означеної проблеми. Синергійна антропологія С. Хоружого як різновид діалогічного мислення де-факто надає певні герменевтичні моделі для інтерпретації результатів феноменологічного розуміння релігійного досвіду. Ще більш важливим є те, що дослідниця намагається вивести з неопатристичного синтезу певне соціальне вчення. Зазвичай дослідники звинувачували саму ідею неопатристичного синтезу в тому, що цей неоконсервативний проект не дозволяє розвивати соціальну теологію. Р. Рупова стверджує, що їй вдалося «показати ресурс активізації соціальних функцій релігії, що міститься в концепції неопатристичного синтезу» [349, с. 13]. При цьому дослідниця вважає, що відповідне соціальне вчення безпосередньо випливає із неопатристичної антропології та теології

культури. А тому стверджує, що у її дисертації «здійснена експлікація антропологічної складової концепції неопатристичного синтезу. В силу взаємної детермінації антропології та культури, це дало можливість формування нової антропологічної парадигми, а також вибудовування моделі сучасного суспільного розвитку» [там само]. Дослідницькі інтенції яскраво проявляються у назві монографії Р. Рупової «Неопатристичний синтез: християнська альтернатива глобальній кризі цивілізації» (2017 р.), видання якої безпосередньо передувало появі докторської дисертації. Відповідно, дослідниця претендує не просто на те, що у представників неопатристики було власне соціальне вчення, а й на те, що воно є основою для ефективної альтернативи глобалізації. Це суперечить широко відомій думці православного богослова П. Калаіцідіса про те, що неопатристика не змогла осмислити основні соціальні явища епохи модерну і не надала дієвої альтернативи актуальним світським моделям розвитку. Такого роду програмні заяви спонукають Р. Рупову виводити соціальне вчення із неопатристики, наново інтерпретуючи антропологію, культурологію, теологію історії, а також доводячи суттєву єдність неопатристики з євхаристійним богослов'ям. Більше того, персоналістично-діалогічна антропологія та відповідне соціальне вчення розглядаються як мета-теорії, за допомогою яких може здійснюватися критичний аналіз сучасних соціальних теорій і практик [350, с. 14-15].

Р. Рупова протиставляє православну світоглядну традицію західній традиції, як богословській, так і світський, критикуючи уявлення про людську суб'єктивність як самостійно існуючу даність. Дослідниця стверджує: «Для нас істотно важливим є той момент, що Східно-християнська епістема зберігає базовий принцип біблійної антропології – ідентифікацію особистості людини через Божественну Особистість – що можна позначити як «теоцентричну персонологічну парадигму», згідно з якою сам принцип особистості відноситься до Божественного буття, а зовсім

не до емпіричної людині» [350, с. 22]. Відповідно, окрема людина сама по собі є особистістю лише потенційно. Актуальною особистістю кожний стає у співвідношенні з особистісним Богом. Звісно, релігієзнавство з часів Е. Дюркгейма у такому примітивному розумінні особистості бачить Бога як проекцію соціуму. Справді, без соціалізації особистість не може відбутися. Натомість, без діалогу з Богом особистість може існувати, і у цьому немає нічого дивного. Тому Р. Руповій доводиться розмежовувати «справжню» і «несправжню» особистості, що є відходом від релігієзнавчих і культурологічних принципів та переходом до стилю богословського мислення. Дослідниця не може не визнати обмеженість персоналістичності людини, що проявляється, наприклад, у такому висловлюванні: «Слід мати на увазі, що у християнській традиції в повному і точному сенсі слова поняття особистість може бути застосоване лише до Бога – в Ньому все «воіпостазовано». В людині особистість розвивається, «зріє», опановує свою природу поступово і обмежено. Але при цьому людина не є власником своєї природи; вона включена в неї. І все ж, при всій обмеженості особистості, саме вона є суб'єктом людської долі, джерелом творчих устремлінь, носієм відповідальності за життєвий вибір і дії людини» [349, с. 30]. Людська особистість, як відкрита до безмежного Бога, отримує нескінченні можливості існування. На цій основі православне «безмежне» розуміння душі як покликаної до обожнення Р. Рупова протиставляє томістичному розумінню душі як скінченної реальності [там само, с. 34]. Такого роду роздуми є помилковими, оскільки православне і католицьке вчення однаково вчать про душу як скінченне існування. Роздуми про можливість енергійного, а не есенціалістичного розуміння людини, виконані в дусі С. Хоружого, покликані довести можливість поєднання постмодерних теорій та практик із традиційними містичними теоріями та практиками щодо обожнення [349, с. 40-43, 50-52]. При цьому зміст цих «гібридних практик» [там само, с. 51] жодним чином не уточнюється, лише пояснюється, що усі

вони пов’язані з трансценденцією над власне людським до персоналістично-божественного [Там само, с. 52]. Можна сказати, що дослідниця перебуває у полоні утопічних проектів, виказуючи повну залежність власного мислення від предмету аналізу. Де-факто, заклики надати індивідуальній та соціальній дійсності персоналістичних та енергійних рис можуть призводити до будь-яких конкретних соціальних проектів – як у дусі лібералізму М. Бердяєва, так і за зразком фундаменталістичного виправдання тоталітаризму. При цьому сама можливість значної соціальної ролі християнства у добу постмодерну окреслюється вкрай схематично та непослідовно або ж узалежнено від культурно-історичного контексту. Постає питання, як інакше можна тлумачити суперечливі розмисли авторки з приводу основоположного місця людини в культурі, коли від цього положення залежить включеність християн у творення світопорядку в кризовому світі чи ні, залученість до формування політичних норм і соціальних інститутів чи перебування на засадах ескапізму. Але водночас Р. Рупова зауважує таке: «християни перших століть на практиці довели, що культура, яка б вона не була спочатку, може бути переорієнтована, перетворена, її форми можуть бути наповнені новим змістом, а значить християнська культура має здійснюватися особистісними, творчими зусиллям людини» [349, с. 22]. Конкретні пропозиції щодо трансформації постмодерної культури за допомогою принципів енергійно-персоналістичної антропології у Р. Рупової зводяться до пропозиції, щоб синергійна антропологія стала основою для теології культури та була методологічною основою для критичної оцінки гуманітарних наук і соціальних практик [350, с. 210]. При цьому дослідниця визнає, що тлумачення неопатристичної антропології крізь призму теорій С. Хоружого стає теорією скоріше не людяності, а пост-людяності: «Шляхом вибудовування концепції неопатристичного синтезу як інструментарію історичної творчості є, перш за все, повне включення в нього ісихазму – детально осмисленої в Традиції і структурованої антропологічної практики,

що відкриває перспективи здійснення християнського ідеалу перетворення людини, її обоження. Цей ідеал, при всій його очевидній недосяжності, тим не менш, слід мати в якості цільової установки. В іншому випадку він буде замінений образом постлюдини, кіборга» [350, с. 208]. Таким чином, Р. Рупова намагається легітимізувати перехід від утвердження гуманізму (світського і християнського) до есхатологічного християнського пост-гуманізму просто через те, що нібито єдиною альтернативою для такого розвитку є світський трансгуманізм [там само, с. 238].

На нашу думку, соціальну теорію Р. Рупова у неопатристиці так і не змогла виявити. Спроби запропонувати реконструкції, проекти соціального вчення чи хоча б соціальної або культурної антропологій теж залишилися на рівні закликів та методологічних пропозицій. Все це стається через те, що концептуальне бачення синергійної антропології у Р. Рупової позбавлене власне феноменології синергії, спів-дії та діалогу Бога і людини. Синергійна антропологія перетворена на схематичну теорію трансценденції, без розгляду відкритості до Іншого, без аналізу процесу і результатів зустрічі з Іншим, тощо.

На дослідження персоналістичної антропології з акцентом на спілкуванні претендує монографія С. Чурсованова «Обличчям до обличчя. Поняття особистості у православному богослов'ї XX століття» (2009 р.). Його методологія має ряд особливостей. По-перше, він свідомо шукає єдину цілісну традицію в сучасній православній теології, вважаючи, що погляди різних богословів узгоджуються між собою у головному, відображуючи єдиний релігійний досвід. Такого роду припущення є значним спрощенням, і не усі православні богослови є настільки персоналістами, як це представляє С. Чурсанов. По-друге, головним у богословському персоналізмі дослідник вважає поняттєву та словесну вираженість, а тому значну увагу зосереджує на статистиці використання тих слів, які пов'язує із вираженням особистого буття. По-третє, автор наївно приймає практично усі установки В. Лоського,

Й. Зізіуласа та Х. Яннараса щодо особистого буття Бога та людини. Самі по собі такі статистичні викладки мало що доводять. В цілому, дослідження є герменевтичним за своїм задумом і не передбачає переходу до феноменології персоналістичного релігійного досвіду. Припущення про універсальність персоналістичної традиції передбачає, що усі сучасні православні теологи суголосно стверджують певні істини у певних словах, і за цим стоїть не лише загальний досвід, але й дійсна персоналістична онтологічна реальність, яка відображається у досвіді та у дискурсі.

На нашу думку, відсутність критичності робить це дослідження поверхневим. Утім, варто відзначити низку позитивних рис цієї роботи. Зокрема, вагомою для дослідження християнського діалогізму є заувага С. Чурсанова з приводу наявності певного «Ти», яке дозволяє вийти за межі відносин «Я-Воно», а також твердження, що особистість є началом, яке неможливо редукувати до загальної людської природи [442, с. 133-134] тощо. Будучи трансценденцією над людською природою, особисте «Я» певною мірою вже є обоженим, існує за божественним способом існування [там само, с. 139]. Принаймні такою божественною у людині є свобода. С. Чурсанов не бачить у таких ризикованих твердженнях переходу до елементів пантеїзму. Між тим, очевидно, що не усяка трансценденція над власною сутність, не усяка персоналістичність, не усяка свобода є ознаками божественного способу життя. Більше того, згідно з мислителями грецької патристики, теозис пов’язаний із пасивним переживанням особистістю визначальної присутності Бога, із зупинкою процесу трансценденції. Згідно з С. Чурсановим, залежне від людської природи «Я» є егоїстичним, і над ним людині необхідно піднятися, подолавши егоїзм [там само, с. 140-141]. А отже, спілкування є певною трансценденцією, а обмежуючи власне «Я» задля інших [там само, с. 140], людина парадоксальним чином розвиває власну особистісність [там само, с. 141]. Вона, як створена істота, залежна від благодаті, від Божої всеприсутності в енергіях, і як свідома вільна

особистість має бути відкрита до цих благодатних енергій, адже її персоналістичність невід'ємна від відкритості. Ця характеристика особистості розглядається в православному богослов'ї як наслідок вчень про єдиносутність Осіб Пресвятої Трійці, про особливий спосіб Божественного буття в нестворених енергіях, тобто поза власною сутністю, і про Боговтілення. Саме в засвоєнні нестворених Божественних енергій, тобто в обоженні, людська особистість досягає граничної відвертості, а прийняття іншого з усіма його культурними особливостями і самопожертва є частиною цієї відкритості [442, с. 141-143]. Водночас С. Чурсанов наполягає, що прийняття особливостей іншого означає лише прийняття природного різноманіття, а не різноманіття, породженого гріхом [там само, с. 143-144]. Звісно, що така класифікація залишає простір для можливих маніпуляцій, що ми і бачимо як у вченні Х. Яннараса, так і в ідеологічних концепціях сучасної РПЦ. Відкритість є основою особливого ставлення до інших, і, навпаки, особистість не може існувати поза спілкуванням, а спілкування передбачає, що особистість – унікальна та має неповторні відносини з іншими [там само, с. 144-145]. Особистість не може реалізувати себе без творчості, яка найбільш повно виявляється у міжособистісному спілкуванні [там само, с. 145], тому аскетичне прийняття іншого є певним мистецтвом діяти розсудливо. Також С. Чурсанов звертає увагу на те, що в сучасній православній теології особистості приписується абсолютна унікальність та цілісність [там само, с. 146-150], що й обумовлює «непізнаванність особистості методами, які об'єктивують» [там само, с. 151], водночас «можливість особистісного сприйняття тільки в спілкуванні» [там само]. Показово, що мислителі грецької патристики прирівнювали апофатичність сутності та особистості, вважаючи, що ці два онтологічні начала пізнаються виключно через енергії, тобто через діяльність та властивості. Але для сучасних православних теологів важливо представити особистість як щось принципово краще пізнаване за сутність, підкреслюючи разом із тим як

хибність спроб пізнавання сутностей, так і можливість досвідного знання про особистість. Все це нагадує кантівське вчення, за яким людина пізнає власне «Я» опосередковано, у моральному досвіді, тоді як для раціонального пізнання воно залишається «річчю в собі». Цілком вірно вчений відзначає, що особистість у повноті проявляється саме у тих відносинах, які є любов'ю [442, с. 169-171], «в якості вищого вираження особистісності православні богослови XX століття розглядають любов, завдяки якій повною мірою й актуалізуються всі істотні характеристики особистості» [там само, с. 269], а також створюються можливості реалізації діалогічних відносин у суспільстві. Як пояснює це С. Чурсанов, «знаходячи в любові повноту особистісного образу буття, людина стверджує і надприродну особистісну ідентичність тих, кого він любить» [там само, с. 171].

Виходячи із аналізу православного персоналізму як досвідного пізнання, С. Чурсанов критикує методологічну обмеженість сучасних релігієзнавства, соціології, культурології, екології [там само, с. 173-191], на наш погляд, штучно протиставляючи релігійний «персоналізм» світському «індивідуалізму» без конкретних доказів чи хоча б більш-менш обґрунтованих ціннісних суджень. Дивним також є твердження про те, що Й. Зізіуласом повністю доведена неможливість використання в осмисленні православного персоналізму філософії М. Гайдеггера [там само, с. 203], хоча термінології та ідеї цього німецького філософа активного використовуються в християнському екзистенціалізмі, зокрема Х. Яннарасом. Звісно, осмислюючи М. Гайдеггера і Й. Зізіуласа, помиляється у ряді тез, оскільки буття не завжди пов'язане з часом у теології, смерть не є онтологічним фактом нездоланного характеру, а знання не досягається через забування. Але відповідні постулати з'являються у М. Гайдеггера під впливом Майстера Екхарта. Можливість мислити темпорального Бога доведена «відкритим теїзмом». Але головним все-таки є те, що незгода із теоретичними положеннями філософських систем не була перешкодою для використання

відповідної філософської мови у теології. Так було із платонізмом, неоплатонізмом, аристотелізмом, так є із гайдеггеріанством. Натомість С. Чурсанов намагається провести розрізнення між православним та західним персоналізмом, визнаючи, що обидва надають великого значення відкритості особистості до відносин з іншими. На думку дослідника, «в православному богослов'ї відносини мисляться як онтологічне похідне від особистості, в той час як для західноєвропейської філософської персоналістичної традиції характерно сприйняття відносин в якості первинної онтологічної основи людської особистості. Такий спосіб мислення призводить до набуття поняттям спілкування онтологічного пріоритету по відношенню до поняття особистості» [там само, с. 204]. Відповідно, православна теологія бачиться як певна абсолютизація особистості як принципу. А західна теологія оцінюється як така, що або зводить особистість до індивідуального прояву загальної сутності або до відносин. Хоча, як відверто зазначає сам дослідник, це співвідношення православного персоналізму та західного богословського й філософського екзистенціалізму все ще залишається недослідженим [там само, с. 208-209], що й обумовлює неприпустимість ригористичних суджень з цього приводу.

На підтвердження цих думок С. Чурсанова названі відмінності між «західною» та «східною» моделями в найкращий спосіб осмислюються через концепт «чисті відношення», що у поєднанні з концептом «чиста єдність» (термінологія католицького теолога кардинала Йозефа Ратцингера), пояснює реляційне буття Бога за посередництвом їхньої абсолютизації, тобто «розчинення» іпостасей у «чистих відношеннях». Констатуємо, що в західній тринітарній думці існує інший, порівняно з православною, підхід до кореляції природи (сутності) Бога та іпостасей. Якщо православна думка схиляється до визнання примату реляційної єдності іпостасей, то західна фокусом своєї уваги робить саму цю єдність, наполягаючи, що відношення окремих особистостей тріади представляють собою деяку форму рівності з

єдиною сутністю…, що можливо лише за умови її домінування» [86, с. 83]. Але пріоритет єдиної сутності має й інші наслідки – розчинення у цій сутності іпостасей, коли жодна з них не має нічого, щоб належало їй. Вони, розчиняючись одна в одній, та, узагальнено – в сутності, говорячи термінологією Й. Зізіуласа, не мають унікального – інакшості.

Значним кроком у розумінні православного персоналізму, без якої не могли відбутися ні теологія спілкування, ні теологія діалогу, стала монографія М. Зінковського «Богослов'я особистості XIX-XX століть» (2014 р.), яка містить низку аналітично-критичних розмірковувань, присвячених тій чи іншій персоналії. Також важливим є текст дисертації цього автора «Православне богослов'я особистості: витоки, сучасність, перспективи розвитку» (2014 р.). Насамперед М. Зінковський відзначає, що сучасний філософський персоналізм має християнські корені, оскільки лише християнство дає людині переживання своєї унікальності, тоді як сьогоднішня культура редукує особистість до окремого представника людського роду, який може бути замінений ким завгодно [142, с. 12]. На його переконання, особистість перебуває в центрі уваги теології тому, що без персоналізму не можливо досліджувати, ким є Бог і ким є людина, і якими є відносини між ними. Дослідник не переймається тим, що антропологізація богослов'я є частиною модерного розуміння теології. Загальні параметри цієї антропологізації визначені Ф. Шлейермахером. В XX столітті антропологізація теології мала форму залежності від екзистенціалізму, що знайшло яскравий вираз у Р. Бультмана. Антропологізація, яка була б поміркованою та утримувала поняття про Бога від антропоморфізму, була досягнута в теології К. Ранера, яку, багато у чому несвідомо, наслідує сучасна православна персонологія. В антропології К. Ранера людська особистість конституюється через діалог із Богом. М. Зінковський усі ці особливості антропологізації теології не помічає, але штучно вводить

протиставлення християнського персоналізму сучасній дегуманізації людини, значно перебільшуючи антропологічну кризу.

Дослідник вважає, що православне вчення про особистісність та спілкування є гостро актуальним у зв'язку з численними кризами XX століття [142, с. 9]. На його думку, у кінці XIX століття російське православне богослов'я та релігійна філософія вважали самоочевидним, що Бог є особистісним буттям. Відповідно, перемога персоналістичних інтерпретацій розуміння Бога у загальноправославному дискурсі відбувалася під впливом мислителів російської еміграції. М. Зінковський приділяє мало уваги впливам західноєвропейського богословського і філософського персоналізму, лише побіжно згадує про можливий внесок екзистенціалізму в формування сучасного православного розуміння особистості.

Як і С. Чурсанов, М. Зінковський вважає основним завданням для богослов'я прояснення теологічного використання самого концепту «особистості» та усіх понять, із ним пов'язаних [142, с. 18]. В цілому, він визнає, що сама по собі аналітика поняття «іпостасі» є недостатньою, і тому богословський аналіз «спирається на комплементарні поняттю «persona» концепції «відносини», «спілкування», «свободи», «творчості», «самоідентичності» тощо і визнає зростаюче практичне значення тринітарного богослов'я, нерозривно пов'язаного з персональним богослов'ям» [там само, с. 23].

Дослідник стверджує, що персоналізм, як він сприймається у релігійно-філософському середовищі сьогодні, опинився у центрі уваги православних теологів завдяки В. Лоському. При аналізі теології особистості В. Лоського, звертає увагу на граничну апофатичність його вчення щодо персони, неможливість виразити сутність персони її у позитивних предикатах та судженнях. При цьому найголовнішою рисою особистості визнає свободу. Зокрема, відзначає: «свобода людської особистості мислиться В. Н. Лоським і як свобода особистих відносин, і як свобода по відношенню до власної

природи. За аналогією з принципами Божественної іпостасності, наша особистість покликана, вільно володіючи своєю природою, володіти нею не для себе» [там само, с. 54]. Як бачимо, свобода особистості не є простою свободою вибору (яку має індивід), а є морально визначеною, свободою до певного покликання бути альтруїстичною у відносинах з іншими. Отже, в цілому, хоча сам В. Лоський вважав особистість такою, що її не можна описати, М. Зінковський доводить, що опис її був здійснений [142, с. 58], і особистість – це свобода, покликана до любові. Дивно, але сам дослідник не помічає романтизму в цій персоналістичній теорії.

Аналізує М. Зінковський й персоналістичне вчення Г. Флоровського, звертаючи увагу, що визначальними у його персоналістичній теології були установки на дотримання халкідонського догмату про повноту божества і людяності во Христі та на відкритість до сучасного екзистенціалізму. При цьому уявлення Г. Флоровського про сучасний екзистенціалізм були дуже загальними, і він скоріше схвалював абсолютизацію значення особистості, але не розділяв основоположних для екзистенціалізму ідей. Так, Г. Флоровський не розрізняв поняття «особистість» та «індивід» [там само, с. 64], чого ми не спостерігаємо у В. Лоського, який, розвиваючи власне поняття особистості, вказує на те, що Бог є персональним буттям і відносини з таким буття можуть виключно персональними. Оскільки кожна особистість перебуває у таких унікальних відносинах з Богом, то вона не повинна розчинятися у спільноті [там само, с. 68-70]. Структура християнської особистості задається не лише її відносинами з Богом, а й усвідомленням численних людських покликань [там само, с. 72-73]. Але не менш визначальним є факт свободи особистості, яку Г. Флоровський називає «надприродною», такою, що протиставляється закону необхідності та дає можливість особистості протистояти законам природи та історії [там само, с. 79], що М. Зінковським тлумачиться як близькість поглядів Г. Флоровського вченням про свободу Ж.-П. Сартра і А. Камю. В дійсності,

на нашу думку, Г. Флоровський лише говорить про можливість святості, яка виходить за межі природного й історичного порядків реальності. І до такої святості покликані християни, зокрема через моральну самопожертву у міжособистих відносинах та через духовне народження завдяки таїнствам Церкви [там само, с. 80-82]. М. Зінковський вважає, що «екзистенціальний ухил ряду думок Георгія Флоровського був розвинений в сучасних антропології та богослов'ї митр. Й. Зізіуласа, Х. Яннараса і, почасти, С. Хоружего» [142, с. 83]. Нам видається такий вердикт хибним, оскільки богословська персонологія Й. Зізіуласа, Х. Яннараса та С. Хоружого засновані на рішучому розрізненні особистості й індивіда, а, отже, вочевидь, походить від теології В. Лоського.

Щодо персонології С. Сахарова, М. Зінковський відзначає схильність богослова до творення нової поетизованої теологічної мови [142, с. 86], покликаної навернути читачів до певного феноменологічного досвіду особистих переживань, про що дослідник не згадує. Цілком вірним є зауваження щодо того, що саме особистість є умовою можливості спілкування, а не навпаки. У відносинах Бога і людини «саме персональність обох суб'єктів відкриває можливість їх справжнього діалогу і взаємного пізнання» [там само, с. 89]. Богообразність приписується саме персональності, і бути особистістю у повному сенсі слова – це жити повнотою божественного життя [там само, с. 91]. Таким чином, персональність та буття у спілкуванні роблять людину «потенційно рівною Богові» [там само]. Святість та обоження розуміються як «єдність у енергіях», але останні передають від особистості до особистості [там само, с. 92].

Звертаючись до аналітики ідей І. Мейендорфа, М. Зінковський його основними здобутками вважає такі: визнання пріоритету особистості над сутністю, визнання тотожності особистості самій собі; визнання відкритості як основного атрибуту особистості. Окрім цього, щодо божественного буття

– визнання максимальної персоналістичності буття Бога, бо у Ньому сама сутність є спілкування Осіб Трійці [там само, с. 97-99].

Оцінюючи творчий доробок Д. Станілоае, він зауважує, що його персоналізм є певним синтезом тих інтенцій, що були наявні в творчості Г. Флоровського та В. Лоського [там само, с. 112]. Зокрема, у дусі Г. Флоровського Д. Станілоае ототожнював значення концептів «особистість», «індивід», «суб'єкт» [там само, с. 116], рисами особистості вважаючи динамічність розвитку, свободу спілкування, творчість [там само, с. 126] і можливість реалізовуватися як суб'єкт власної діяльності й міжособистісного спілкування, коли повнота життя є повнотою спілкування в Богові та саме до цієї повноти повинна долучитися людина.

Щодо ідейної парадигми Й. Зізіуласа, то М. Зінковський вірно констатує суперечливість персоналізму Й. Зізіуласа, що й викликає значні суперечки щодо його відповідності православній традиції, але не викликає сумнівів у дискурсі затребуваності теології спілкування сучасною православною спільнотою [там само, с. 158-159]. Вчення Й. Зізіуласа інтерпретується як богослов'я, що зробило тріадологію єдиною теоретичною основою для антропології, чітко артикулюючи особистісний характер Творця [там само, с. 160-163]. Серед інших положень вчення Й. Зізіуласа теологом відзначені такі постулати: єдність Трьох Іпостасей у Трійці є єдністю спілкування [там само, с. 171], відкритість до іншого як екстатичність особистості [там само, с. 170], здатність особистості виходити за власні межі як необхідна складова її особистісного існування; визнання існування атрибутом спілкування [с. 171-172] тощо. Означене, на думку М. Зінковського, покликане подолати онтотеологію, але не завжди може бути обґрунтованим із позицій грецької патристики [там само, с. 173]. Цілком вірно М. Зінковським відзначено залежність теорії «екстатису» особистості від вчення М. Гайдеггера про екстатичний характер екзистенції [там само, с. 176]. Водночас занадто сміливою є думка, що відмова від теорії

про во-іпостазування сутності веде до вчення про во-іпостазування Особистості Отця. Відразу відзначимо, що теорія во-іпостазування чи просто іпостазування насправді є теорією індивідуалізації. Але ця класична теорія невірно розуміється М. Зінковським, оскільки сутність виступає як своєрідна «матерія», а «іпостась» як конкретна форма. Такі натуралістичні уявлення про індивідувалізацію є помилковими. З цього приводу М. Зінковський висловлюється так: «Сутність, яка перетворилася в «екстазі» в акт спілкування, вже не може бути «об'єктом» іпостазування, тому в системі митр. Іоанна іпостазуванню одним Ликом підлягають вже інші Особи. Ця думка повторюється ним також у христологічному баченні Церкви, коли мова йде про іпостазування створених особистостей Іпостассю Сина Божого. В результаті, в тріадології замість спільного володіння Особами єдиної Сутністю ми отримуємо володіння Ликом Отця Особами Сина і Духа, а в Церкві – володіння Іпостассю Сина особистостями віруючих» [там само, с. 177]. Насправді ж Й. Зізіулас говорить про існування Сина і Духа в Отці, а не володіння ним. Так само він стверджує про існування вірних у Синові. Відносини, у яких наступне входить у попереднє, не означають, що це спричинене, і навіть найперсоналістичніше може використовувати попереднє як матеріал. Навпаки, це відносини, у яких наступне має зберігати певну пасивність, весь час відновлюючись через активність більшого. З точки зору ортодоксії, важливим запереченням цих теорій Й. Зізіуласа мало б стати наголошення на тому, що Бог вже завжди існує як Трійця, яка має сутність та яка перебуває у спілкуванні. При цьому спілкування є наповненістю сутності, а не самою нею. Можна сказати, що сутність – це спільне життя Бога, а спілкування – це всебічна наповненість цього життя. Ця наповненість відбувається завдяки активності іпостасей. При цьому спілкування передбачає як єдність (сутності та процесу спілкування), так і роздільність (іпостасей), передбачає наявність як спільності, так і іншості [там само, с. 179]. Відповідно, якби спілкування та сутність були б повністю тотожними

концепціями для Й. Зізіуласа, то спілкування передбачало б лише єдність, але не розрізнення. М. Зінковський правильно відзначає відсутність чіткості у формулюваннях щодо існування особистості у боголюдстві Христа. В цілому важко очікувати чітких догматичних формул там, де пропонується феноменологічний опис. В цілому, М. Зінковському так і не вдається дати аналітику розвитку особистості через церковне спілкування у теології Й. Зізіуласа [там само, с.179-182]. Загалом, дослідник відзначає порушення балансу персони (іпостасі) та сутності (природи), деконструкцію сутності й цілком вірно зазначає: «Природа в традиційному святоотцівському баченні є свого роду середовище спілкування особистостей-суб'єктів, але вона не може бути зведена до власне самої категорії спілкування, як, подібним же чином, і сама категорія особистості не редукується ні до властивості спілкування, незважаючи на богословську важливість цієї властивості, ні до образу існування природи» [там само, с. 182]. Таким чином, навіть найуважніший дослідник теорій Й. Зізіуласа, яким є М. Зінковський на пострадянському просторі, не дає адекватного опису й аналізу теології спілкування митрополита Пергамського.

Богословське вчення Х. Яннараса М. Зінковський намагається представити таким, що в цілому відповідає загальним тенденціям православної персонології. Тому про вплив М. Гайдеггера говорить лише побіжно [там само, с. 210], хоча і схвально цитує думки інших дослідників про плідність використання мови цього німецького філософа для актуалізації спадщини мислителів грецької патристики [там само, с. 212]. Для Хр. Яннараса особистість конституюється спілкування з іншим, на що вказує сама назва – просопон, тобто дивитися відкритим обличчям на обличчя іншого, відверто і дружньо спілкуватися, конституючи цим спілкуванням не лише саму особистість, але і її гідність (пархесія – гідність вільною людини відкрито говорити, можливість для містика безпосередньо спілкувати з Богом) [там само, с. 218]. Віра та любов є головними екзистенціалами саме

тому, що вони виражають екстатичність особистості, яка довіряє іншій особистості [там само, с. 214] та любить її [там само, с. 217]. Екстатичність свободи є основою для віри та любові [там само]. Всі ці типові для християнського екзистенціалізму ідеї, які Х. Яннарас оригінально виражає за допомогою мови М. Гайдеггера, додають ваги його персональному вченню. Особливість персонології цього грецького теолога полягає в твердженні про наявність «особистих енергій», які, наприклад, залишають сліди особистості у творах мистецтва [там само, с. 219], що, до речі, суперечить догматам Шостого Вселенського собору. М. Зінковський намагається дати таке тлумачення цього вчення Х. Яннараса, що дозволяло б говорити про його ортодоксальність. Враховуючи вчення грецького богослова про апофатичність особистості [там само, с. 220], можна було б надати ортодоксальності вченню про особисті енергії через феноменологічний аналіз, а не лише через підбір вигідних для певної екзегези цитат [там само, с. 219]. Також доволі описовим залишається аналіз того, як саме індивідум стає особистістю у Церкві [там само, с. 224] та наскільки бути особистістю є дарунком від Бога [там само, с. 225] як джерела всякої іншості [там само, с. 223] тощо. Таким чином, для М. Зінковського екзистенціалізм Яннараса виступає скоріше як термінологічна оболонка для більш-менш традиційної ортодоксії [там само, с. 238], яка, однак, важко знаходить адекватну ортодоксальну риторичну вираженість.

М. Зінковський вважає за доцільне проаналізувати персонологію С. Хоружого, вважаючи його самостійною теорією [там само, с. 239-240]. З цим можна цілком погодитися, оскільки антропологія цього російського релігійного філософа має ряд оригінальних тверджень. С. Хоружий вважає, що повноцінною особистістю є лише Бог [там само, с. 240], а людина реалізує себе як справжню особистість у відносинах із Ним. Ці відносини відбуваються на межі людських можливостей, в екстатичному досягненні антропологічної межі, у стані спів-дії людської та Божої діяльностей. Цієї

межі людина прагне, намагаючись подолати власну смертність [там само, с. 245]. Таким чином, тлумачення патристичного вчення досягнення довершеності відбувається за допомогою екзистенціалізму. Але в цілому слід сказати, що світогляд С. Хоружого зумовлений діяльнісною парадигмою у філософії. Людина є діяльністю, а вже потім суб'єктом, і вже потім видимо набуває власної «сутності». Власне собою людина є лише як діяльність. Відповідно, С. Хоружий зовсім не може помислити собі людину як пасивну, сприймаючу суб'єктивність. Проте саме такою є особистість у стані обожнення. За С. Хоружим, навпаки, у стані обожнення поєднуються людська діяльність та Божа діяльність, і відповідно, – людське та Боже особисте існування. А, отже, де-факто, маємо впадіння цього православного мислителя у неонесторіанську теорію про наявність у Христі двох особистостей та у кожному справжньому християнинові теж двох особистостей – «Я» та Бога. Звісно, все це більше відповідає ідеям середньовічної німецької містики, оскільки православна теологія не знає такої розколотості суб'єкта. Людина залишається собою і за природою, і за особистістю, а Бог присутній своєю діяльністю – таке положення ортодоксальної догматики створює основу для розуміння онтології єднання, яка може бути доповнена теорією міжособистого спілкування. Редукція особистостей до діяльності, а людини – до спільної присутності двох діяльностей – не відповідає духові православної теології. Більш того, тлумачення поняття «синергії» як зустрічі особистостей [там само, с. 243] є занадто вузьким, оскільки у патристичній онтології та догматиці енергії, що співдіють, належать сутностям, їх проявами, які опосередковані іпостасями. Додатково ускладнює побудови С. Хоружого те, що він зближує патристичний концепт «енергії» і гайдеггерівське поняття «подія», вважаючи, що енергія концентровано виражає весь зміст події [там само, с. 243]. Більше того, особиста енергія любові нібито конституює у Богові

сутність [там само, с. 252], і відповідно, сам Бог перетворюється на «Подію» та «Енергію».

Сама по собі людина є лише потенційною особистістю [там само, с. 246], особистість для людини є не даністю, а заданістю [там само, с. 247]. М.Зінковський правильно зауважує, що така установка суперечить православному догматичному вченню, згідно з яким навіть людський ембріон є повноцінною іпостассю, особистістю [там само, с. 247-248]. Також важливим положенням теорії С. Хоружого є те, що взаємодія людини з божественними енергіями не завершується лише на рівні взаємодії діяльностей, а людська особистість «воіпостазує» божественні енергії [там само, с. 249]. Такого роду вчення є персоналістичним переосмисленням патристичного концепту синергії і С. Хоружий легітимізує її через гадану його виправданість сакраментологією [там само, с. 249-250]. Наслідуючи Григорія Ниського, російський мислитель наголошує на постійній присутності божественної благодаті як необхідній умові для існування особистості [там само, с. 251]. Духовний розвиток є зростанням у благодаті, зростанням рівня сінергійності [там само]. Отже, людина не перетворюється у щось принципово інше, а розкриває потенціал своєї людяності [там само]. Як можна помітити, антропологія С. Хоружого є суперечливою, оскільки ним то наголошується на радикальних змінах, то говориться про незмінність людського способу існування. Все це доводить, що завдання систематичної феноменології та герменевтики релігійного діалогічного мислення і персоналістичного буття у спілкуванні все ще залишається невиконаним. Також слід наголосити, що система С. Хоружого, так би мовити, пронизана духом індивідуалізму. Завжди мова йде про розвиток особистості, і він практично нічого не говорить про розвиток спільнот. Навіть коли мова йде про значення таїнств та літургії, підкреслюється лише те, як вони діють на особистість, що йде шляхом містичного сходження до Бога.

Цінні зауваги щодо сучасної теології спілкування та діалогу висловлює Г. Завершинський у своїй книзі «Богослов'я діалогу. Тринітарний погляд» (2017 р.). Ця монографія створена на основі ряду статей, поява яких у науковій періодиці мала свого часу значний резонанс. Стиль богословського мислення Г. Завершинського характеризується науковою критичністю. Внаслідок цього як історик теології він досягає низки результатів, які характеризуються науковою новизною. Для нашого дослідження особливо важливим є встановлення того факту, що сучасний православний персоналізм можливий лише як християнська онтологія спілкування, при чому остання може значно варіюватися.

Г. Завершинський прямо пов'язує особистість та спілкування як максимальний вираз міжособистих відносин. З одного боку, «будь-яке особистісне буття визначається відношенням, що передбачає згоду і діалог» [132, с. 3]. З іншого боку, «можливість особистих відносин з Богом виникає в тому випадку, якщо існує особистісне буття, подібне буттю Божому» [там само]. Відтак православне богослов'я сприймає людину як образ Трійці, настільки, наскільки вона здатна до справжніх міжособистісних відносин [132, с. 5]. Відносини – це щось більше, ніж одна із десяти аристотелівських категорій, а те, що насправді конституює іпостасі. Г. Завершинський звертає увагу на радикальне твердження Х. Яннараса, який наполягає, що існують лише відносини. Зведення всього існуючого, навіть матеріального до відносин, бачиться досліднику цілком логічною та виправданою з точки зору постмодерної богословської та філософської картини світу. Звісно, й особистість є відношенням у абсолютному ступені у світі, в якому усе існуюче перебуває у стані запрошення до відносин та передчутті втіленості Логосу. Тільки діалогічні відносини становлять справжнє існування, здатне до нескінченного розвитку [там само, с. 35-36]. У цьому контексті, апелюючи до Й. Зізіуласа, Г. Завершинський акцентує, що для митрополита Пергамського феномен покликання до спілкування з іншими людьми

пов’язаний із тим, що вони вільні, та лише поміж вільних істот можливе справжнє спілкування, що справедливо й у відношенні до вищої природи [там само, с. 40-41]. Свобода волі Г. Завершинським атрибується загальнолюдській природі, доводячи, що вона є змістом особистості, а без цього змісту неможливим є міжособистісне спілкування [там само, с. 42].

Такі роздуми є певною переінтерпретацією сучасної православної теології, яка повинна бути детально проаналізована, як і ідея значущості «третього» у діалозі, актуальна не тільки у Г. Завершинського, а й у Х. Яннараса. Стисло окреслимо цю ідею: справжній діалог виникає тоді, коли є «третій», без якого діалог може бути простором залежності, а не вільного спілкування [там само, с. 42]. Це положення є вагомим для сучасної теології діалогу та нашого дослідження, особливо з огляду на системну аргументацію на користь такого розуміння значення «третього» у працях В. Малахова. Сам Г. Завершинський вважає, що М. Бубер з його філософією діалогу став засновником нової парадигми мислення, подібно до Декарта. Діалогічне мислення допомагає краще зрозуміти реальність, відкриваючи ті її грані, що залишалися поза увагою модерної наукової та філософської картини світу.

Насамкінець варто відзначити загальноприйняту в філософському, але не таку очевидну в теологічному дискурсі думку щодо даностей людського буття, коли людина народжується індивідом та водночас, завдяки відносинам, стає не тільки «клітинкою соціального організму», а й особистістю [там само, с. 43-47]. Теолог погоджується з М. Бубером, що не особистість породжує відносини «Я» – «Ти», а особистість народжується із справжньої зустрічі з іншим [там само, с. 56]. Діалог горизонтальний між людськими особистостями можливий завдяки феномену діалогу вертикального, із вічним «Ти» Бога. Г. Завершинський зауважує, що ідея православного богослов’я про те, що індивід перетворюється на особистість у процесі спілкування, є суголосною з ідеєю М. Бубера про те, що «Я» у

відносинах «Я-Воно» є подібним до гусені, а «Я» у відносинах «Я-Ти» подібне до метелика [там само, с. 54-55]. На думку Г. Завершинського, така аналогія має певну обмеженість, оскільки духовне народження в якості особистості ще не є вершиною довершеності для людини, а лише початком шляху духовного розвитку.

Проблема діалогізму православ'я невід'ємна від перспектив набуття ним «відкритості» до інших, що сполучається з досить новим та сміливим для цієї найбільш ортодоксальної гілки християнства концептом «Відкрите православ'я», ідеї якого були задекларовані Святим і Великим Собором Православної Церкви (Крит, 2016 рік). В Україні ці ідеї достатньо послідовно й публічно представлені в межах однойменного проекту, лідером якого є прот. Г. Коваленко, до думок якого ми звертатимемося у дисертаційній роботі.

Для прикладу, але не екстраполюючи на Православну Церкву, наведемо декілька теологічно-філософських проектів відкритості релігійних систем. Насамперед, концепцію «відкрите суспільство» - «відкрита душа» - «динамічна релігія» А. Бергсона, коли вільне творче, сповнене любов'ю суспільство, засноване на «відкритій душі», породжує «динамічну релігію» – релігію «життєвого пориву» та любові вільних людей, що живуть Божою любов'ю [44, с. 289]. Протилежним відкритості в А. Бергсона виступає заснований на «закритій душі» колективістський знеособлюючe-агресивний тип суспільства, який породжує статичну, застиглу в своїх формах релігію [44, с. 288].

Сучасний приклад відкритості – проект «Відкритий протестантизм», запропонований відомим українським протестантським лідером М. Черенковим. Порівнюючи закритий та відкритий протестантизм, серед рис останнього він називає такі: відмову від стереотипів та упереджень; готовність ставити запитання та відповідати на них самому; комунікативна активність у дискурсах внутрішнього та зовнішнього спілкування;

відкритість до діалогу традицій; готовність до критики та самокритики; відкритість до сучасності та переосмислення власних позицій, які мають бути адаптованими до неї; відкритість до того, щоб стати частиною відкритої національної і культурної ідентичності; відкритість до контекстуалізації та інкультурації без втрати унікальності власної традиції; готовність до конфліктів, які повинні сприйматися амбівалетно: або як факт, що засвідчує певні процеси та закономірності, або, якщо таке можливо, як точка розвитку та зростання тощо [428, с.7-12].

Щодо соціально-філософських контекстів дослідження нашої проблеми, посилених нами завдяки зверненню до феномену койнонії як діалогічної форми соціальності, то вони не можуть розглядатися поза відповідними тенденціями, наявними у сучасному світі, який останні десятиліття постав перед проблемою кризи соціальності. Про неї писали і пишуть такі дослідники: З. Бауман, Ж. Бодріяр, У. Бек, Е. Ґіденс, Р. Сеннет, Г. Стендінг, Ф. Фукуяма та інші, використовуючи образи та поняття атомізації, індивідуалізації, фрагментації, плинності, ризику, «кінця соціального» та схожі метафоричні порівняння, призначені виразити крах надії на віднаходження будь-яких прийнятних соціальних форм поєднання людей у сучасну добу. Такі конотації пов’язані з усвідомленням негативних симптомів, які супроводжували розмивання жорсткої структури регламентованої державою соціальності, яка сформувалась у модерному світі.

В цьому ключі для нас є нагальним аналіз історичних трансформацій соціальності та її нових форм в інформаційному суспільстві, яким присвячена робота М. В. Лукашенко «Трансформації соціальності в контексті становлення інформаційного суспільства» (2018 р.). Авторка дисертації наполягає, що саме в цей історичний період поступово відбувалась легітимація індивідуалізму в контексті плавильного тигля соціальності, який визначав загальну синхронність стандартизованого життя, у якому

концентрувалися та мобілізувалися громадяни з вузькою спеціалізацією на великі суспільні проекти, надихаючись вірою у прогрес та максимізацію [262]. Також у своїй дисертації дослідниця розкриває основні тенденції змін, розглядаючи сучасну атомізацію в умовах мережевості суспільства як парадокс, який виникає в умовах розлому між Модерном і Постмодерном. Для розуміння сучасних процесів М. В. Лукашенко пропонує розрізняти такі форми зовнішньої і внутрішньої соціальності, як реальна, уявлена й уявна соціальність [262, с. 172-176]. Означені поняття характеризують як соціальну реальність, яка відповідно до визнаного культурно-історичного стандарту обумовлює формування особистості, так і суспільні смисли, які є загальноприйнятими, спільно уявленими. Процес динамічних трансформацій соціальності пов'язаний з уявною соціальністю, а саме з виникненням і розповсюдженням нових ідей, які поступово стають загальноприйнятими, тобто перетворюються на спільні міфи уявленої соціальності [там само]. В річищі нашого дослідження – християнська спільнота і є тією уявною соціальністю, яка намагається консолідуватися засобами уявленої соціальності, що й дозволяє осмислити загальнокультурний і аксіологічний виміри цих процесів.

1.2 Теологія діалогу в системі сучасної православної теології

Щодо «*локальних»* аспектів теології діалогу, то можемо стверджувати, що хоча однойменну назву має концепція сучасного російського богослова Георгія Завершинського і в його роботах містяться парадигмальні положення теодіалогіки, але, на наше переконання, більшої вагомості для неї набувають ідеї митрополита Пергамського Йоанна Зізіуласа. Його вчення загальноприйнято називати богослов'ям спілкування, або євхаристичним богослов'ям. Насправді ж, митрополит Пергамський витлумачує досить складну теорію, що синтезує каппадокійське вчення про койнонію, кінонійну концепцію М. Афанасьєва, а також різноманітні теологічні та філософські

впливи. Як наслідок, об’єктом його роздумів стає складне феноменальне та культурно-історичне утворення – *койнонія*. З нею ми й пов’язуємо *підґрунтя православної теології діалогу та парадигму православної діалогічної соціальності*. Відтак, виокремимо праці, присвячені теології Й. Зізіуласа, з міркувань, що він обґрунтував та запропонував науковому загалу оригінальний, хоча й не зовсім послідовний тезаурус теодіалогічних ідей, не завжди чітко формалізованих, але доступних для розуміння концептуально.

Звернімо увагу на ґрунтовні розвідки щодо ідейного доробку Й. Зізіуласа, здійснені богословами різних конфесій. Серед них виділимо такі: Сергія Бортника «Спілкування та особистість. Богослов’я митрополита Йоанна Зізіуласа в систематичному розгляді» (2017) [62], Мирослава Вольфа «За подобою Нашою. Церква як образ Трійці» (1996) [86], Романа Завійського «Поняття особовості в богослов’ї Йоанна Зізіуласа та його значення для тринітарного богослов’я і христології» (2001) [493], праці Карла Христіана Фельмі [383; 384]. Теологічна, а не релігієзнавча рецепція ідей богослов’я спілкування може бути нам корисною з міркувань близькості життєвих світів автора (у цьому випадку Й. Зізіуласа) та його інтерпретаторів, які теж є представниками християнського кліру. Ідеться про те, що в герменевтиці називається «обрієм розуміння», коли його широта пов’язана з наближеністю герменевтичних кіл «суб’єкта» та «об’єкта» інтерпретації, ціннісною спорідненістю першого та другого. Навпаки, мірою віддаленості (скажімо, через атеїстичні настанови) інтерпретація може перетворюватися на об’єктивоване знання, але, не маючи спільної ціннісної компоненти, не ставатиме розумінням.

У цьому контексті заслуговує на увагу монографія Сергія Бортника «Спілкування та особистість. Богослов’я митрополита Йоанна Зізіуласа в систематичному розгляді» (2017 р.). Підхід автора є системним. Структурно книга містить досить розлогий вступ та п’ять розділів. Важливе пояснювальне значення має вступ, у якому автор відразу акцентує увагу на

особистих (біографічних, історичних) чинниках формування вчення митрополита Пергамського, тим самим фіксуючи два суттєвих методологічних моменти: до його вчення слід підходити контекстуально, з урахуванням множинності ідейних впливів та усвідомлюючи еволюцію вчення Й. Зізіуласа, коли постулати, які стверджувалися ним у його ранніх працях, коригувалися в пізніх роботах.

У першому розділі роботи С. Бортник приділяє увагу «загальній православній традиції» [62, с. 39] та висвітлює вплив на концепцію Й. Зізіуласа нового російського богослов'я, а також аксіології Паризької школи; процесам оновлення грецької теології у 60-х роках тощо. Аналізує вплив на богословську систему митрополита Пергамського вчення про соборність О. Хом'якова [62, с. 88-92]. У ролі висновків до перших двох розділів С. Бортник пропонує історичне розмежування в православ'ї між, з одного боку, «живим богослов'ям», або «досвідним богослов'ям», з яким він, очевидно, пов'язує систему Й. Зізіуласа, та, з іншого, схоластичним богослов'ям [62, с. 43-50], заскорузлою нединамічною формою богослов'я.

Наступні розділи монографії С. Бортника концептуалізують історично окреслені в попередніх розділах проблеми. Наприклад, третій розділ присвячено центральній проблемі вчення Й. Зізіуласа – спілкуванню. У ньому зіставлено загальне православне бачення цього феномену і його експлікації в еклезіології соборності загалом. Здійснено пошук спільних позицій у парадигмах Й. Зізіуласа, М. Афанасьєва, О. Хом'якова та доведено переважно позитивну оцінку Й. Зізіуласом койнонійних ідей названих персоналій. Третій та четвертий розділи розмежовані екскурсом, присвяченим «грецькій фазі» богослов'я Й.Зізіуласа, пов'язаній із Христосом Яннарасом. С.Бортник цілком виправдано стверджує близькість персоналістичних ідей цих двох постатей, що виникла завдяки прихильності до «духу» екзистенціалізму, що, до речі, також відзчають інші дослідники, наприклад С. Хоружий, Г. Христокін [62, с. 189-190]. Порівняння вчень

Й. Зізіуласа, М. Афанасьєва, О. Хом'якова приводить до висновку про схожість та водночас ідейну самостійність кожного з них [62, с. 190-195], що відповідає й нашому баченню ґенези богослов'я Й. Зізіуласа.

У четвертому розділі С. Бортник звертається до персоналізму Й. Зізіуласа, справедливо відзначає методологічну значущість цього персоналізму поруч із концепцією койнонії [62, с. 194]. Висловлюючи припущення, що вихідним пунктом концепції персоналізму Й. Зізіуласа є критика індивідуалізму, він апелює до наративів щодо спроможності євхаристійної еклезіології стати альтернативним шляхом, який протиставляється не тільки церковним структурам влади, але й «індивідуалізму благочестя». Також С. Бортник здійснює аналітику христологічно-пневматологічного синтезу Й. Зізіуласа, критично осмислюючи намагання митрополита апелювати до ідейного спадку отців з Каппадокії [62, с. 200-201].

У п'ятому розділі С. Бортником здійснена заключна рецепція богословської системи Й. Зізіуласа через спробу узагальнити його теоретичні принципи з урахуванням проекції на універсальне – впливу ідей митрополита Пергамського на сучасну богословську думку. С. Бортник виокремлює такі атрибути цієї системи: редуковану христологію; відторгнення інтелектуалізму в богослов'ї; обмеження апофатики в пізнанні троїчності; редукція значення індивідуального духовного розвитку християнина та наголос на ролі спільноти тощо [62, с. 315-330]. Загалом, ми погоджуємося з висновками автора, але з певними уточненнями. У сучасному православному богослов'ї редукована христологія, применшення значення аскетики властиві не тільки вченню Й. Зізіуласа, але й іншим теологічним системам. Тому означене виокремлення та обґрунтування атрибутів є методологічно недостатнім. На нашу думку, науково доцільним є подальше ранжування їх за ступенем їхньої універсальності/локальності.

Наша аналітика була б неповною, якщо б ми не згадали «Вступне слово» до розглянутої вище праці С. Бортника, написане Карлом Христіаном Фельмі (дияконом Василієм). У своїй передмові до книги він констатує суттєвий для нас факт, згаданий також С. Бортником, не тільки щодо видатних богословських та філософських досягнень митрополита Пергамського, але і його ієрархічної «ваги». Мається на увазі його належність до кола найповажніших представників Вселенського патріархату [62, с. 12]. Це загострює увагу на важливому для нашого дослідження моменті – високому ступені залучення ідей богослов'я спілкування для обґрунтування програми відкритості православ'я, задекларованої на Всеправославному Соборі 2016 року.

Досить показовою для нас є інша «відвертість» К. Фельмі, яка стосується схвалення ним «стриманості в богословських судженнях» щодо Й. Зізіуласа, яку виявляє С. Бортник, не дозволивши собі захопитися натхненними наративами грецького богослова, а навпаки, зосередившись на його контекстуальних недоліках [62, с. 14]. У цьому випадку важливими є оціночні судження К. Фельмі, які варто сприймати як обережність щодо «захоплено-позитивної оцінки праць грецького митрополита» [62, с. 15]. Звідси робимо висновок про наявний у православному інтелектуальному середовищі запит і на більш стриману оцінку ідейної парадигми митрополита Пергамського. Утім, згадуючи фундаментальну працю К. Фельмі «Вступ до сучасного православного богослов'я» [383], один із розділів якої присвячений саме значення і місцю євхаристичної теології в сучасній православній думці, її роль він оцінює здебільшого позитивно і з великим ентузіазмом підкреслює її переваги.

Такою, що заслуговує на увагу, є гіпотеза К.Х. Фельмі з приводу можливого впливу на формування ідеї Й. Зізіуласа лютеранського богослова Вернера Еларта. Досліджуючи ґенезу вчення Й. Зізіуласа, він констатує тенденцію перманентного покликання митрополита на праці цього теолога,

зокрема у своїй докторській дисертації «Єдність Церкви в Божественній Літургії та в Єпископі в перші три століття» [384, с. 230], що дозволяє припустити запозичення митрополитом його ідей. Він переконаний, що насправді йдеться не стільки про запозичення, скільки про хибне розуміння євхаристійних ідей В. Еларта, що, проте, стало досить плідним [там само] із позицій значущості для сучасної православної теології. Це призвело до тлумачення Й. Зізіуласом євхаристії не стільки як долучення до святині, скільки як спілкування святих у євхаристійному зібранні, що спричинило відхід від субстанційного розуміння євхаристії убік реляційного. Констатуємо, ця гіпотеза є надзвичайно важливою для нас у контексті означеного відходу Й. Зізіуласа від засад онтотеології.

На окрему увагу заслуговує дисертаційна робота Романа Завійського «Поняття особовості в богослов'ї Йоанна Зізіуласа та його значення для тринітарного богослов'я і христології» [532], підготовлена за спеціальністю «Богослов'я» в Лувенському Католицькому університеті (2001 р.), у якій науковець, розглядаючи теологію Й. Зізіуласа, систематично аналізує персоналістичні домінанти вчення митрополита Пергамського. Автор дисертації здійснює вичерпний огляд його теологічних та філософських джерел, що простежується не у всіх дослідників спадщини митрополита Пергамського. Розмірковуючи про ключову роль отців із Каппадокії, особливо Василія Великого, Григорія Ниського і Григорія Богослова, у створенні богословської персоналістичної термінології Трійці та розрізнення в божественних природи та іпостасі, він фокусує увагу на унікальності внеску в теологію спілкування кожного з них. Для цього відстежує низку понятійних кореляцій: через посередництво аристотелівських понять другої та першої сутностей з подальшим розвитком і завершенням у розгляді співвідношення загального та особливого, і, насамкінець, koinon та idion [532, pp. 30-34]. Цілком переконливим є його висновок про принципову новизну реляційної онтології не тільки стосовно опису внутрішньотроїчної,

але й міжлюдської взаємодії. Щодо ґенези виникнення вчення Й. Зізіуласа, то Р. Завійський висловлює виправдане припущення стосовно відмови отців із Каппадокії від суто платонівської чи аристотелівської онтології, що унеможливило моністичне трактування будь-якого особистісного буття; тлумачення творіння з позицій причинності, що, однак, подане через біблійне мислення; постулювання єдності в людині природного та іпостасного буття з очевидним акцентом на реляційності в дискурсі спілкування [532, pp. 39-42], що, зауважимо, корелюється із сьогоднішніми постмодерністськими викликами «звільнення онтології від абсолютного «онтизму» і від філософського раціоналізму.

Важливим для нас є висновок українського теолога щодо виразного тринітаризму парадигми Й. Зізіуласа з проведення паралелей із західною тринітарною теологією з акцентом на соціальному тринітаризмі та з апеляцією до тринітарного мислення К. Раннера, К. Барта, Ю. Мольтмана, І. Конгара та інших, зазначаючи, що саме в тринітарній доктрині Й. Зізіулас знаходить основу для онтології особистості. Р. Завійський наголошує, що ця проблема не може мислитися поза межами екуменічного діалогу [532, pp. 81-84].

Істотний інтерес у контексті наших дослідницьких завдань має підрозділ, присвячений «Викликам підходу Й. Зізіуласа», у якому автор систематизує наявні критичні розвідки щодо його вчення та пропонує тезаурус його недоліків. Зокрема, він згадує жорстку критику реляційної парадигми особистості, ґрунтовану на більшій базовості категорії «людина» порівняно з категорією «відносини», з чим Р. Завійський погоджується, одночасно наголошуючи на невіддільності реляційного компоненту від православного погляду на людину [532, pp. 114-117].

Відзначає Р. Завійський і теологічні помилки самого Й. Зізіуласа, до яких варто зарахувати невиправдане перебільшення митрополитом розбіжностей між Західною та Східною тринітарною традиціями.

Насамперед ідеться про критику Й. Зізіуласом так званих психологічних (субстанціалістських) аналогій, справді наявних у західній традиції, скажімо, в Августина. У цьому разі з Р. Завійським можна погодитися лише частково, адже так звані «психологічні тріади» передбачають звернення до пам'яті, мислення, волі, які є локусом субстанції, порівняно з несубстанційним приматом відносин у Й. Зізіуласа. Розмірковуючи над цією проблемою, Р. Завійський називає однодумця Й. Зізіуласа Калліста Уера, який пригадує про подібність поглядів Рішара Сен-Вікторського та каппадокійців, які однаково виражали свою думку в категорії міжособистісної спільності. Відповідні погляди Рішара він виводив із реляційної тріадології Августина. Відповідно, наголос на відмінностях Августина і каппадокійців має бути врівноважений увагою до спільного в їхній теології [532, pp. 87-90].

Наступна загроза ортодоксальності вчення митрополита, артикульована Т. Торрансом та підмічена Р. Завійським, пов'язана з послідовно розробленим у Й. Зізіуласа принципом «монархії» Отця, що, за Т. Торрансом, неминуче веде до субординціаналізму, невластивого православній традиції. Як зауважує Р. Завійський, посилення митрополитом принципу «монархії» призводить до того, що в Богові посилюється пріоритет існування Отця відносно Божественної сутності, яка виникає лише у зв'язку із породженням Сина і Святого Духа. Це спричиняє велику богословську проблему, указану М. Вольфом у праці «За образом та подобою», коли пріоритет Отця в Трійці означає прийняття єпископської монархії в церковному влаштуванні. З цим не погоджується Р. Завійський, говорячи про невиправданість цих претензій до Й. Зізіуласа та інакше інтерпретуючи його ідеї через визнання первинності відносин Трьох Особистостей у Трійці, а не лише персони Отця, що дозволяє зняти з Й. Зізіуласа звинувачення в ідейному обґрунтуванні єпископського монархізму, криптокатолицизмі. Насправді ж, наголошує Р. Завійський, скоріше слід турбуватися про проблему чіткості формулювань, наявну в

Й. Зізіуласа. Натомість ідея співіснування монархії та спілкування не суперечить православній традиції [532, pp. 130-131].

Р. Завійський акцентує, що особливо значущою є актуалізована Й. Зізіуласом, з одного боку, інтеграція христології та пневматології, а з іншого боку, поєднання антропології та еклезіології, що дозволяє пов'язати християнство з екзистенціальними турботами про повсякденне життя в культурі, ураженій релятивізмом. Важливою є заувага щодо готовності християнської теології розвиватися когерентно до певних напрямів сучасної філософії, а також у руслі екуменічних проектів і можливості поєднання ідей Й. Зізіуласа з відповідними думками Г. Гадамера, Ю. Габермаса та інших [532, pp. 130-134].

Тепер звернімося до аналітики парадигми Й. Зізіуласа відомим християнським теологом Мирославом Вольфом. У фундаментальній праці «За подобою Нашою. Церква як образ Трійці» (1996 р.) [86], присвяченій розумінню церкви як образу триєдиного Бога, парадигму Й. Зізіуласа Вольф аналізує не тільки в розділі «Зізіулас. Спілкування, один та багато» [86, с. 86-152], але й протягом усього дослідження.

Основним дискурсом критичного аналізу вчення Й. Зізіуласа М. Вольф робить ієрархічну еклезіологію та її наслідки для церковного спілкування. Цю проблему він розглядає невіддільно від інших положень учення Й. Зізіуласа, через звернення до онтології особистості й особистісної природи Трійці з подальшою екстраполяцією на людську особистість і Церкву. Розмірковуючи про церковне спілкування, він демонструє цілком адекватну рецепцію койнонійної парадигми Й. Зізіуласа, відзначивши його євхаристійний центризм. Але, і це досить важливо, доповнюючи з покликанням на слова самого митрополита, що він «бачить в євхаристії *літургійний акт,* і більше того, літургійний спосіб життя громади» [86, с. 118-131]. Водночас, центральне значення літургії пов'язане з клерикалізмом Й. Зізіуласа – з його наголосом на владі єпископа в церкві.

Особливий акцент М. Вольф робить на проблемі «Один-багато», досліджуючи вчення митрополита про ієрархію церковної спільноти та несиметричність церковного спілкування. Дослідник відтворює логіку Й.Зізіуласа щодо співвідношення помісної і вселенської Церков з позицій локалізації євхаристійної повноти та, говорячи про постульований Й. Зізіуласом всезагальний характер Церкви, закидає йому певний локалізм. Згідно з М. Вольфом, Й. Зізіулас «не просто локалізує церкву, але й визначає її розташування як *місто*, уточнюючи, що в тому чи тому місті може відправлятися тільки одна євхаристія» [86, с. 127]. Водночас теолог визнає й наявні в Й.Зізіуласа позитивні тенденції мінімізації певних суперечливих моментів цієї проблеми за допомогою «врівноваження відносин між одним та багатьма» [86, с. 131].

Відтворюючи логіку Й. Зізіуласа, структуру церковної спільноти, її облаштування та порядок, цей знаний протестантський теолог розглядає паралельно проблему еклезіального спілкування, акцентуючи увагу на інституті та на події. Утверджуючи аналогію небесної та церковної літургії, він поступово зосереджується на моделях взаємин єпископа і мирян, співвідношення апостольської наступності та соборності, поданих Й. Зізіуласом. Як першу, так і другу проблеми висвітлює в контексті питання: у який спосіб Й. Зізіуласу вдається перенести вкорінені у внутрішньотроїчному бутті примати соборності та ієрархічності на «земне» буття Церкви-Христа? Відповідь на це питання не надто проста. М. Вольф зазначає, що «спочатку складається враження, що громада має переваги перед єпископом; положення єпископа визначається громадою, а сама церква – з самого початку внутрішньо диференційована – виходить на перший план у ролі есхатологічного співтовариства порівняно з єпископом як *alter* Христом. Утім, насправді це не так, адже водночас єпископ (Один) має перевагу перед громадою» [86, с. 137]. Позиція М. Вольфа щодо ієрархізму трансформується у звинувачення Й. Зізіуласа в єпископському монархізмі.

Ідеться про рівну нерівність – досить складний баланс взаємодії та співпорядкування, парадигмально узасадничений у бутті Трійці, що складно здійснити навіть на локальному рівні – у православній громаді.

Аналізує М. Вольф і важливе положення теології спілкування щодо глибокого та серйозного зв'язку, який виникає між священиком та мирянами, роблячи їх невіддільними в інакшості та трансформуючи сакраментальну подію у відносини, що пронизуватимуть все життя [86, с. 134], у такий спосіб підходячи до проблеми соборності. Соборність для нього важлива не тільки як актуальний факт присутності багатьох в Одному та «зібраності» Одного з багатьох, але і як подія цієї присутності, що визнається легітимною за умов тривання і підтвердження, у результаті чого утворюються соборні особистості: Христос-Церква та миряни, поєднані у Христі. У структурі цієї спільності спостерігаємо певну асиметричність відношень, притаманну Трійці з відповідним перенесенням цієї асиметрії на окрему громаду та Єдину Церкву Божу [86, с. 135].

Якщо підійти до вчення Й. Зізіуласа з позицій належності чи неналежності до ліберальних ідеологій, то, як зауважує Б. Лобовик, ліберальний напрям має на меті створити церковній спільноті імідж релігійної культури, «відкритої» до сучасності, та, навпаки, консервативний повинен закріплювати у вірних упевненість у власній фідеїстичній істині [255, с. 201–215]. За цими критеріями, теологічну пропозицію Й. Зізіуласа та його однодумців варто зарахувати до ліберальних теологічних систем, на чому неодноразово наголошували представники фундаменталістськи орієнтованого богослов'я. Таке критичне ставлення до нього пов'язане не тільки з впливом на теологію спілкування «західних» ідей, але й із звинуваченнями в спробах «перегляду» православної догматики.

Посилення розуміння людської особистості як такої, що відображає відносини Трійці, викликає несприйняття в середовищі консервативного «крила» православного кліру та загалом критикується академічним

богослов'ям. Так, Джон Бер наполягає, що образом Бога є Христос, людина ж тільки може воліти стати подібною до цього образу. Будь-які спроби применшити значення цього образу неприпустимі, адже рівноцінні «затіненню особистості Христа». Це, на його думку, суперечить не тільки духу християнства, а й досягнутому в XX столітті консенсусу, відповідно до якого «бути за образом Бога означає бути особистістю в спілкуванні, яка зображує три особистості в спілкуванні на небесах…, але Христос сам по собі є образом Бога, і бути за образом Божим означає відповідати Його образу шляхом спів-розп'яття з Ним й прийняттю Хреста» [477, p. 28]. Додамо, що в сучасному християнстві ця дискусія трансформується в суперечку двох концепцій – «богослов'я спілкування» та «богослов'я наслідування Христу». Теологічно ці концепції не рівноцінні. Як зауважує з цього приводу С. Бортник, у той час як «богослов'я наслідування Христу» є цілком традиційним, то «богослов'я спілкування» являє собою нову концепцію, що стала відомою в другій половині XX століття й актуальною для сучасного християнства [61].

Окреслимо й інші дискурси локального позиціонування теоретичного утворення «теологія діалогу». Звісно, теологія діалогу може ототожнюватися з теологією спілкування. Остання ж повсюдно ототожнюється із сучасною євхаристійною теологією [276, с. 36-37]. К. Фельмі відзначає, що для сучасної православної теології в цілому характерною є аргументація від релігійного досвіду. За такої умови дослідним джерелом богопізнання є досвід таємничості міжособистісного спілкування, тієї Зустрічі, яка є для нас безмежним насущним, але майже невловимим і крихким [108, с. 105].

Не можемо оминути увагою й інших думок з приводу статусу богослов'я спілкування, або євхаристійного богослов'я. Скажімо, сучасний український теолог і філософ О. Філоненко вважає його «третьою традицією», що перебуває «в просторі між софіологією та неопатристикою» і становить «самостійну й плідну традицію богослов'я» на засадах

доповнювальності до названих. Мета цієї традиції – у подоланні виникаючого в них розриву між умоглядом, аскетикою та етикою, що здійснюється через звернення до породжуючого досвіду зустрічі [391, с. 262]. Розвиваючи цю думку, зауважимо: стосовно богослов'я принципи «третя традиція» та «доповнювальність» – досить конструктивні. Хоча, на нашу думку, сфера їхнього застосування – ширша, універсальніша. У такому разі йдеться не тільки про його можливість бути «серединним шляхом» між окремими теологічними віяннями й концепціями, а, наприклад, між релігійним консерватизмом та модернізмом. Ми ж переконані ось у чому: теологія діалогу, принаймні у версії Й. Зізіуласа та ідейно близьких йому персоналій, виступає «серединним шляхом» не лише між православним фундаменталізмом і модернізмом, але й шляхом поєднання, з одного боку, діалогічних, а з другого, спільнотно-етичних й соціально-етичних ідей сучасного православ'я.

Можливим також є розгляд теології спілкування за формальними критеріями, у річищі «теології родового відмінку». Мається на увазі тематично обумовлений тип теології, названий так через те, що «іменники, які визначають основний термін назв (Теологія), стоять у родовому відмінку» [303, с. 28]. До таких типів систем належать «теологія жінки», «теологія розвитку», «теологія звільнення», «теологія солідарності» тощо. Утім, стосовно такого способу класифікації в нас є досить обґрунтовані застереження, пов'язані з тим, що феномен богоспілкування в християнстві не локалізується ні за структурними, ні за тематичними, ні за якимись іншими критеріями, є надто універсальним, що робить такий підхід редукціоністським і методологічно не коректним.

Привертає увага спроба позиціонування теології діалогу як інтелектуального утворення. Аналізуючи ідейний мейнстрим, завдяки якому з'явилася теоретична система Й. Зізіуласа та, тим більше, теологія діалогу як поліконцептуальне утворення, ми лише частково погодимося з прот.

В. Зелінським з приводу того, що «богослов'я спілкування – це не інтелектуальний витвір нашої епохи, а скоріше нове осмислення або теперішнє проживання того, що було з самого початку, що ми чули, до чого торкалися руки наші… (1 Іоан. 1:1)» [140], тобто – нове осмислення традиційного релігійного досвіду. На наш погляд, не варто применшувати інтелектуального складника богослов'я спілкування, його новизни. Гортаючи сторінки монографій Й. Зізіуласа, крім уже згаданих нами персоналій, знаходимо ознаки численних філософських впливів та апеляції до філософських ідей К. Барта, Ж. Дерріда, У. Джеймса, Ж. Лакана, І. Пригожина і багатьох інших. Як слушно зауважує Ю. Чорноморець, у сучасній православній теології спостерігаємо відмову «від класичного типу раціональності і тенденцію його зближення з феноменологією, герменевтикою, екзистенціалізмом, комунікативною прагматикою, які відкривають нові горизонти для теології» [432].

У контексті зближення з герменевтикою та комунікативною прагматикою варто звернути увагу на досить змістовну працю архімандрита Кирила Говоруна «Мета-еклезіологія. Хроніка самоусвідомлення Церкви» [213] та «Риштування Церкви: вбік постструктуальної еклезіології» [216] (в українському перекладі виданих у 2018 році), як досить послідовну спробу відтворення еволюції церковної свідомості, зокрема через всебічну рецепцію еклезіальної спільності в спілкуванні. Звідси й спроба розгляду Кирилом (Говоруном) теології діалогу як потенційної спільної мови церковної традиції.

Заслуговують на увагу критичні зауваження українського релігієзнавця А. Дідківського щодо небезпеки певної ідеалізації традиційного суспільства в соціальній етиці Й. Зізіуласа та Хр. Янараса. Справді, не можна сліпо погоджуватися із загальноприйнятими оцінками, що теологія спілкування та койнонії обов'язково веде до виправдання демократичного спільнотного ідеалу. Так, Хр. Янарас ідеал євхаристійних та полісних спільнот розвиває

для того, щоб на фоні цих ідеальних моделей критикувати західний індивідуалізм, виявляючи в останньому навіть певні тенденції до тоталітаризму. Водночас А. Дідківський слушно зауважує, що саме теологія спілкування стала засобом легітимізації ідеалів відкритого православ'я, яке сьогодні протистоїть крайньому фундаменталізму, що проповідується в деяких помісних церквах [114].

Український релігієзнавець В. Грицишин показує, що богослов'я спільнот Й. Зізіуласа та євхаристійна теологія загалом спричинилися до виникнення систематичної теорії православної демократії, створеної православними богословами Фордманівського університету. Засадничими для цієї теорії стали позитивне ставлення до ідей прав людини, до розвитку інтерсуб'єктивних процедур прийняття рішень у місцевих та національних спільнотах. В цілому, православну теорію демократії відрізняє систематичне виправдання діалогізму як світоглядної позиції [99].

Український релігієзнавець Ю. Подорожній відзначає, що здійнювана в теології отця Кирила Говоруна ідеалізація способу існування євхаристійних спільнот та зіставлення із «майданівським» способом соціальної взаємодії пов'язана із значним перебільшенням позитивного потенціалу таких соціальних явищ. Водночас, науковець правильно зауважує, що зазначене бачення церковності та соціальності як спільнотності горизонтальних зв'язків стає все більш популярним серед українських богословів. Значною мірою ці процеси пов'язані з кризою традиційних та модерних форм організації церковності. Відповідно, у часи постмодерну творяться спільноти горизонтальних мережевих зв'язків, але вони видають себе за віднову домодерних спільнот з їх безпосереднім спілкуванням, агапічним характером етосу та харизматичним типом лідерства [334].

Фінський дослідник літургійного богослов'я М. Х'яльм вважає, що ідеї спільнотності є частиною своєрідної православної богословської програми, яка нагадує теологію звільнення за власними інтенціями. А саме, наголос на

віднові євхаристійних спільнот, які б мали такі відносини всередині себе, які описані як нормативні у самому тексті літургії, має великий потенціал звільнення від засилля інституціалізації, формалізації [488]. Це певний парадокс, що відродження літургійного життя в Церкві стає засобом боротьби проти обрядовір'я. Так, тут лібералізм виступає у шатах неоконсервативного відродження, у той час як інші напрямки неотрадиціоналістської думки – неопалазмізм, відродження ісихазму, неопатристика – справді стали засобами консервації православної думки та духовності, за що їх справедливо критикує сучасний православний дослідник Р. Калаїцидіс.

На протистояння ліберальної православної думки російському фундаменталізму звертає свою увагу український релігієзнавець С. Шкіль. Вона доводить, що теологія спілкування стала впливовою течією в РПЦ, будучи ідейною основою ліберального крила мислителів, які систематично критикують офіційну політику російського церковного керівництва. Зокрема, ідеї теології спілкування Й. Зізіуласа стали основою для богословської думки А. Десницького, О. Седакової [449].

Прикладом вдалого богословського дослідження вчення про Церкву Й. Зізіуласа є праця М. Букіна «Еклезіологія митрополита Йоанна: критичний аналіз» (2016 р.). Дослідник звертає увагу перш за все на те, що в еклезіології Й. Зізіуласа є поєднанням двох способів конституювання Церкви. Якщо «дивитися» «знизу», то Церква створюється спілкуванням [66, с. 78]. Але при цьому спілкування включає людину в Церкву як «корпоративну особистість» [там само, с. 79], тобто у метафізичне тіло Христове, в Христову людську природу, яка передіснує спілкуванню особистості та Бога. В євхаристії здійснюється як спілкування, так і ототожнення спільноти з Христом [там само, с. 82]. ««Багато» в особі Церкви і «Один» Христос стають одним Тілом Христовим саме в Євхаристії, в якій відстань між Христом і Церквою перестає існувати» [там само].

Євхаристія є одкровенням Церкви, виявом божественного способу буття єдності у різноманітті [там само, с. 84]; «еклезіологічне буття, таким чином, в самому собі містить повноту різноманіття істинного буття, воно засвоює без поглинання всю різноманітність форм буття» [там само]. Можливість укорінення різноманіття унікальних особистостей у особистості Христа, їх містичне вживлення в «корпоративну особистість»-Церкву виникає тільки через дію Святого Духа [там само, с. 85]: «Духом Святим єдине Тіло Христове стає конкретної церковною громадою, при цьому кожна така місцева Церква стає повноцінною і кафолічною» [там само]. Таким чином, зв'язок церковної громади з усім тілом Христовим є плодом певного дива, але організаційно цей зв'язок виявляється у служінні єпископа. Єдність Церкви в реальності забезпечує не присутність Духа чи участь громади у людяності Христа, а саме спілкування єпископа з іншими єпископами, через що конституюється єдність громад [там само, с. 87]. Звідси й випливає твердження Й. Зізіуласа, що як окремі члени громади місцевої Церкви об'єднуються в «одному» єпископі, представляють собою Христа, так і «багато» – місцеві Церкви – повинні об'єднуватися в одну, щоб їх Євхаристія була еклезіологічно правильною. При цьому принцип «одного» до «багатьох» поширюється не тільки на єпископа, який збирає в собі багатьох членів своєї громади. Перший серед єпископів області відповідно до 34 правилом свв. Апостолів робить те ж саме на рівні митрополичого округу. Щось подібне митрополит Пергамський допускає і на рівні Вселенської Церкви» [там само, с. 88-89]. Уособлення «багатьох» в «одному» стає важливим методологічним принципом, що реально регулює церковне спілкування, на відміну від ідеальних христологічного та пневматологічного аспектів. Дослідник підкреслює, що «на відміну від М. Афанасьєва, чиїм наступником він багато в чому є в сфері євхаристійної еклезіології, митрополит Йоанн все-таки не зводить все тільки до однієї Євхаристії. Єдність Церкви для нього це не тільки євхаристійна єдність, але це і єдність

віри, і єдність любові, і єдність Хрещення, і єдність освячення» [там само, с. 90]. Й. Зізіулас не проговорює до кінця, але усі ці єдності є такими, що їх здійснює через навчання чи ритуальні дії саме єпископ. Він виявляється і переважним суб'єктом творення єдності у діахронічному аспекті. Цитуючи М. Букіна, «в цілому владика Йоанн пропонує подвійний погляд на апостольське спадкоємство – історичний і метаісторичний, або есхатологічний, одночасно. З одного боку, це зв'язок Церкви з першою апостольською громадою, за допомогою єпископа, як спадкоємця апостолів, alter apostolus в термінології Й. Зізіуласа, кожна місцева Церква має зв'язок з усіма місцевими Церквами минулого. А з іншого боку, за допомогою того ж єпископа, як ікони Христа, alter Christus, вважає Й. Зізіулас, його Церква має зв'язок з есхатологічної громадою. Таким чином, як alter apostolus єпископ висловлює кафолічність Церкви в історичній перспективі, а як alter Christus – іконічно, тобто в есхатологічної перспективі» [там само, с. 93-94]. Слід сказати, що якщо спільнота вірних усіх часів та народів як «багато» входить в «одного», в Христа, в Його людяність, то громада вірних ні в якому сенсі не входить до персони чи природи єпископа [там само, с. 95-96]. Підсумовуючи, М. Букін запропонував досить докладну аналітику вчення Й. Зізіуласа, звернувши увагу на його перспективні з позицій церковного «будівництва» сторони.

Варта уваги й розвідка науковця А. Солонченка «Історичні і богословські передумови ґенези та розвитку богословської методології митрополита Йоанна (Зізіуласа)», де він цілком вірно бачать у цій теорії намагання виправдати папізм, показати його необхідність для універсальної Церкви. Цілком вірно М. Букін звертає увагу на те, що головою кожної спільноти від парафії до вселенської Церкви є Христос, і це забезпечує єдність спілкування. Він же є здійснювачем Євхаристії, що і зафіксовано у самому тексті літургії. Єпископ відіграє роль не першого глави, а першого служителя, на що, до речі, звертає увагу Антоній Сурозький [362, с. 146].

Слід відзначити, що вчення про першість єпископа, наявне у Й. Зізіуласа, з теологічної точки зору критикувалося А. Шишковим у ряді ґрунтовних статей [447; 448], в яких автор звертає увагу на пасивність християнської громади в євхаристійній еклезіології. У М. Афанасьєва єпископ має бути виразником Божої волі, а громада повинна приймати цю волю, затверджуючи консенсусом. А. Шишков не узагальнює, що тут повторюється ідея про царя як провідника Божої волі та про прийняття цієї волі народом як єдиною спільнотою. Але в цілому дослідник вірно вказує на те, що втіленням Церкви як корпоративної особистості Христа стала особистість єпископа. Якщо у М. Афанасьєва дискусія всередині спільнот ще мислиться як можлива, і результатом її має бути консенсус, то у Й. Зізіуласа не можлива сама ситуація суперечностей у громаді, не можлива будь-яка суперечка з думкою єпископа. Адже останній стає конституюючим принципом єдності. На думку А. Шишкова, усі положення теології Й. Зізіуласа про необхідність прийняття іншого у його особливості є риторикою. Справді, еклезіологія Й. Зузіуласа не передбачає якихось особливостей позиції мирян. Вони можуть мати лише природні розрізнення – мати стать, національність, расу, але не можуть мати різний християнський світогляд, а повинні бути однодумними. На думку Шишкова, лише А. Папаніколау звертає увагу на необхідність обґрунтування можливості переходу в євхаристійній теології від теорії корпоративної особистості з єдиною корпоративною волею до теорії, яка б легітимізувала голос кожної окремої особистості [448, с. 34-35].

В контексті нашого дослідження назвемо також статтю А.Г. Чернякова «Гайдеггер і персоналізм російського богослов'я», яка містить лише найзагальніший нарис основ християнського вчення про особистість та основних засад вчення про Dasein [437].

Не виправдовує очікувань, на нашу думку, і дисертація М. Сеньчукової «Еклезіологія протопресвітера Миколая Афанасьєва» [354], захищена на

звання кандидата філософських наук. Ця робота має апологетичний характер, відрізняється переважанням описовості, відсутністю критичності. У результаті замість наукових висновків пропонується банальна констатація фактів, підкріплена посиланням на тексти М. Афанасьєва.

Важливі зауваження щодо теології Й. Зізіуласа та Хр. Яннараса містяться у книзі Ж.-К. Ларше (J.-C. Larchet) «Особа і природа. Трійця - Христос - Людина: Вклад в сучасний міжправославний і міжхристиянський діалог» [494]. Теологія двох згаданих мислителів оцінюється як персоналізм, який за змістом залежить від сучасної філософії, а за формою є перетлумаченням основних категорій каппадокійської ортодоксії. Особливо підкреслюється, що складовою спасіння ці мислителі вважають звільнення особисті від обмеженостей людської природи. Ж.-К. Ларше особливу увагу звертає на недотримання Хр. Янарасом правил інтерпретації давніх текстів та віднаходження у них різноманітних змістів, що часто не просто не могли існувати у давнину, але прямо суперечать заявленому давніми авторами. Класичним місцем у цьому відношенні є заперечення використання Псевдо-Діонісієм поняття «аналогії», хоча воно постійно зустрічається у текстах Ареопагітик. Або розрізнення понять «особистість» («персона») та «індивід» («атомон») як ледь не протилежних, тоді як Іван Дамаскін, Максим Сповідник та каппадокійці говорять про синонімічність цих концептів. Слід сказати, що сам Х. Яннарас вважає такі інтерпретації цілком відповідними до сучасних філософських стандартів та виправдовує їх намаганнями досягти «духу» давніх мислителів.

Також відзначимо праці сучасних дослідників, які звертають увагу на довільність інтерпретацій патристичної онтології особистості у персоналізмі Й. Зізіуласа, зокрема у Л. Турческу (Turcescu L.) [523]. Можливість такого роду інтерпретацій захищається А. Папаніколау (Papanikolaou A.). Справді, складно погодитися із думкою критиків, що у реляційній онтології Й. Зізіуласа філософський персоналізм та екзистенціалізм лише знаходять

своє вираження за допомогою переосмислених понять каппадокійської ортодоксії. Цілком можна погодитися з думкою А. Папаніколау, що патристичні теорії про вільні особисті відносини Трьох та вільне творіння світу є причиною існування персоналізму в каппадокійській думці [506, p. 603]. Звісно, що розкриття персоналістичного значення різноманітних категорій грецької патристики стало можливим завдяки загальному повороту до теології спілкування, і поштовхом до нього у випадку І.Зізіуласа були не лише твори М. Бубера та Дж. Макнамари, які він цитує, але й творчість С. Кіркегора, М. Бердяєва, Ж. Марітена, Г. Марселя, відкриття біблійного персоналізму Савою Агурідісом [там само, p. 604].

На обмеженість впливу Гайдеггера на Х. Яннараса звертає увагу С. Коначева, яка намагається осмислити те, як саме, грецький теолог залежить від філософії М. Гайдеггера 1920-1930-х років, не помічаючи особливостей його мислення у більш пізній період, коли його мислення вже було таким, що його неможливо інтерпретувати як останній крок метафізики сутності. Водночас, активне використання гайдегерівської термінології має значну перспективу для православної теології. Зокрема, дослідниця підкреслює сумнівність ототожнення Янарасом гайдеггерівського Буття з Богом традиційної теології [227; 228; 229].

Західні дослідники, зокрема Д. Рейд (D. Reid), звертає увагу на постмодерний характер персонології Й. Зізіуласа в контексті його вчення про розрізнення та спілкування [509]. На його думку, модерна теологія залежить від вчення про Бога як сутність, від побудови теології на предикативних судженнях про сутності Бога та людини. До-модерна патристична теологія та постмодерна теологія ґрунтується на досвіді міжособистісного спілкування, і євхаристія є засобом отримання нормативного досвіду. Спрямованість на досвід міжособистого спілкування закладена у самій структурі особистості, оскільки відносини є так само пріоритетними, як і сама особистість.

Автори фундаментального збірника «Теологія Йоанна Зізіуласа» [519] осмислюють засадниче значення концепту свободи для тріадології, персонології, антропології, еклезіології митрополита Пергамського. Певний парадокс полягає у тому, що свобода була важливою категорією для модерної філософії, але теологія Нового часу наголошувала на напередвизначенні Божому. Наголос екзистенціалізму на особистій свободі здійснив особливе враження на Й. Зізіуласа. Окремо можна згадати про думки Ф. Достоєвського щодо абсолютної свободи особистості. Звільнення від залежності особистості від сутності вирішувалося перш за все через тлумачення сутності як спілкування. І відповідно, переосмислення самого концепту сутності призводить до того, що теологія Й. Зізіуласа стає теологією свободи. При цьому свобода розуміється як певна здатність до спонтанності, і сам зміст цього поняття залежить від філософії І. Канта навіть більше, ніж від філософських ідей М. Хайдеггера і Ж.-П. Сартра. В цілому, загальну думку про центральність концепту свободи для онтології Й. Зізіуласа слід визнати правильною.

Водночас, правомірною є критика вчення про свободу Й. Зізіуласа, що дана у роботі М. Роджерса (Malcolm Rogers) «Виклад та критика ідеї свободи у праці «Буття як спілкування» Зізіуласа» [511] М. Роджерс цілком вірно відзначає, що намагання довести на основі вчення Максима Сповідника, що лише спілкування є тим, що визначає буття, – помилкове. Справді, у Максима Сповідника сутності мають цілком реальні спрямованості, що визнають діяльність, зумовлюють певну телеологію. Відповідно, буття залежить не лише від спілкування. Відповідна концепція про абсолютний пріоритет спілкування, свободи та особистості є оригінальним вченням Й. Зізіуласа, яке не має коренів у патристичній традиції.

М. Фолсом (Marty Folsom) у своїй дисертації аргументовано доводить, що екзистенційна теологія не обов'язково передбачає таке вчення про абсолютну свободу, яке пропонувалося Й. Зізіуласом [484].

Римо-католицький теолог П. Макпартлан (P. McPartlan) у своїй монографії «Євхаристія робить Церкву: Анрі Любак і Йоанн Зізіулас в діалозі» намагається віднайти спільні риси еклезіології А. де Любака та свого вчителя Й. Зізіуласа, перебільшуючи значення вчення останнього про Церкву як «корпоративну особистість» [500].

Тінґкуї Джянґ (Tingcui Jiang) у дисертації «Критичне дослідження онтології особистості Зізіуласа» (2014 р.) підкреслює значення етики Е. Левінаса і намагається довести, що у власному персоналізмі грецький теолог перевершив французького філософа. Погоджуємося, порівняно з іншими православними теоретиками теології спілкування, митрополит Пергамський значну увагу звертає саме на етику, особливо у книзі «Спілкування та інакшість» [520].

Важливо підкреслити, що особливу увагу дослідники вчення Й. Зізіуласа звертають на те, що в західній теології сутність не мислиться як причина іпостасей у Трійці. Приписування такого вчення західним богословам з боку Й. Зізіуласа є маніпуляцією. Також дослідники відзначають, що персоналізм характерний для сучасного західного богослов'я не менше, ніж для православної традиційної чи сучасної теології [530]. Особливо близькими до ідей Й. Зізіуласа є вчення про особистість у Богові та людині тих неотомістів, що зазнали впливу феноменології та екзистенціалізму: Наталія Юзин (Natalia Juzyn) «Особистість в творах Йоанна Павла II та Йоанна Зізіуласа» [492]; Роланд Міллер (Roland Millare) «На шляху до спільного причастя: реліційна антропологія Йоанна Зізіуласа та Кароля Войтили» [501].

Важливі зауваження щодо персоналістичної онтології Й. Зізіуласа містяться у дисертації П. М. Б. Робінсона (Peter Mark Benjamin Robinson)

«До визначення особистості та відносин: з особливим посиланням на реляційну онтологію Йоанна Зізіуласа» [510]. Зокрема, дослідник виявляє, що персоналізм митрополита Пергамського є поєднанням кількох парадигм теологічної думки. По-перше, Трійця є відносинами всередині Божественного буття, а також діяльністю Трьох щодо всього іншого. Людина має бути подібною до іпостасей Трійці, будучи єдністю різноманіття як всередині себе, так і у своїх відносинах. З цього випливає те, що, по-перше, антиуніфікаційний пафос Й. Зізіуласа стосується перш за все етики; по-друге, людина, реалізуючи себе у спільноті, обов'язково намагається поєднати тотожність та відносини, будучи вразливою перед впливом Іншого, конституюючись цим впливом. Якщо перша парадигма є персоналістичним тлумаченням традиційної теології, то друга – православною рецепцією теології Карла Барта [там само].

На наш погляд, найкращим дослідженням теології Й. Зізіуласа у її джерельних витоках та систематичному викладі є робота А. Папаніколау (A. Papanikolaou) «Буття з Богом: Трійця, апофатизм і божественно-людська спільнота» [505], в якій стверджується, що центром вчення Й. Зізіуласа є «реалізм боголюдського спілкування, яке часто розуміється в межах особливого православного поняття теозис, або обожнення» [там само, p. 2]. Підставою для можливості обожнення є тотожність Трійці у Її внутрішньому житті та зовнішніх проявах. Доступність Трійці в Її діяльності створює умови для епістемології спілкування, євхаристійна реальність творить причетність до Бога як основу антропологічних трансформацій, а реальність відносин у церковних спільнотах стає регулятивом для реальних змін соціального життя. В цілому, А. Папаніколау правий, коли підкреслює залежність Й. Зізіуласа від В. Лоського в гносеології, онтології та антропології. Однак у В. Лоського існує певна проблема у переході від апофатизму до досвідного знання особистого Бога – цей поворот виступає непоясненим дивом. А. Папаніколау цілком вірно зауважує, що Й. Зізіулас зміг пояснити цей

поворот: апофатичний Бог стає доступним для досвіду як особиста Трійця у євхаристії. Таким чином, перехід від апофатизму до досвіду причетності й пізнання має не гносеологічний і містико-суб'єктивний характер, а є певним фактом, пов'язаним із встановленням відносин із Богом та людьми під час євхаристійного пізнання. Відкритість до іншого формує відкритість до пізнання Бога, тому євхаристійне прийняття іншого має важливе виховне соціальне значення.

Значні зусилля західні, особливо грецькі, дослідники докладають для доведення великого значення «онтології відносин» Хр. Яннараса, з метою виявлення потенціалу цієї онтології для формування особливої політичної теології, що ми спостерігаємо, наприклад, у С. Мітралексіса (Sotiris Mitralexis) «Євхаристійна спільнота – наша соціальна програма: про ранній розвиток політичної теології Христоса Яннараса» [502]. Однак у цілому слід визнати їх аргументацію непереконливою, оскільки критика капіталізму та комунізму не супроводжується у Х. Яннараса чіткою та цілісною соціальною програмою.

Як бачимо, в цілому, теологічна рецепція концептів спілкування та діалогу відбувається у межах персонології. При цьому феноменологічні підходи до проблематики залишаються не розвиненими і теологія перебуває у полоні певних схем, коли одні теологумени змінюються іншими, але виходу на систематичну рефлексію «койнонійності» не відбувається.

Поміж інших досліджень, на значні трансформації сучасної християнської антропології саме завдяки систематичному застосуванню теорій про покликання людини до спілкування у любові вказує Т. Гаврилюк у дисертації «Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях» (2015 р.). Цілком вірним є висновок дослідниці, що «загальна ж логіка розвитку антропологічних концепцій XX ст. західної православної думки (переважно грецької) спрямована від формування неопатристики до обґрунтування модерних вчень про важливість особистої трансценденції до Бога та до

постмодерних вчень про пізнання Бога в спілкуванні любові, ініціатива в якому належить Богові як онтологічно Іншому» [92, с. 12]. Такого роду трансформації справді наявні, і роль теорії спілкування та теології діалогу зростає, заступаючи собою ще недавно центральну роль антропології та релігійного досвіду. Цілком вірним слід визнати положення, що етичне прийняття іншого та теорія любові як соціально-антропологічної сили приходять на зміну наголосу на різниці традицій [там само, с. 14]. Погоджуємося з висновком, що «в онтологічних та антропологічних вченнях християнських богословів початку XXI століття від акценту на міжрелігійних, міжкультурних відмінностях, що зумовлює розуміння людини не як носія божественного начала, а як носія тієї чи іншої традиції до пошуку спільної основи в баченні християнськими конфесіями людського буття. Такою основою в працях християнських богословів виступає феномен любові як онтологічна даність людини. Це постає новою основою для побудови міжрелігійного діалогу на ґрунті християнської антропологічної концепції про «ближнього», яка є альтернативою опозиції понять "свій – чужий"» [там само]. Такі трансформації відкривають широкі можливості для адаптації християнства до умов постмодерну, для екуменічного діалогу, для розвитку партнерських відносин між церквами та суспільством, церквами та державами, церквами та міжнародними об'єднаннями. Значний евристичний потенціал має розуміння значення трансформації основних категорій онтології та антропології. Наприклад, Т. Гаврилюк правильно помічає, що «патристичне розрізнення сутності та енергії переосмислюється Х. Яннарасом в контексті гайдеґґерівського розрізнення буття і присутності» [там само, с.71]. Відзначимо, що це, у свою чергу, дозволяє зблизити поняття енергії та особистості як двох елементів, які власне і є присутніми, через які і проявляється, хоч і дещо у різних сенсах, сутність або буття. Також видається плідною ідея щодо необхідності широкого застосування феноменології у релігієзнавчому дослідженні християнської антропології

[там само, с.103-105]. Заслуговує на увагу доведення Т. Гаврилюк наявності значних ліній спадкоємності між російською релігійною філософією та сучасною патристичною антропологією, особливо у теорії міжособистісного спілкування [там само, с.115-132]. Слід сказати, що тут дослідниця сугослосна з аналогічними оцінками американських богословів П. Вальєра та П. Гаврилюка, а також видатного англійського богослова Р. Уїльямса. Т. Гаврилюк правильно обґрунтовує, що можливі більш феноменологічні та менш концептуальну продумані описи актів спілкування, і тут важливими є приклади творів Софронія Сахарова і Юстина Поповича [там само, с. 133-136]. Утім, можливі й більш теоретично продумані описи досвіду спілкування, які використовують як традиційні, так і сучасні поняттєві системи (І. Мейендорф, Х. Яннарас) [там само, с. 136-141]. Синтезом обох напрямків значною мірою є православний екзистенціалізм Й.Зізіуласа [там само, с. 142], будучи переосмисленням містичного досвіду євхаристійних громад [там само, с. 142-143]. При цьому головним теоретичним здобутком Й. Зізіуласа стає теологічне осмислення прийняття Іншого, здійснене за допомогою широкого інструментарію сучасної філософської думки [там само, с. 144]. Цікавою та такою, що підтримується нами, є її гіпотеза про те, що вчення про безумовне євхаристійне прийняття Іншого походить від філософії Е. Левінаса [там само, с. 144-145]. Хоча, нам видається, що слід підкреслити важливість патристичних джерел такої теорії та феноменологічне самоспостереження богословів. В цілому, Т. Гаврилюк стверджує, що в західній православній антропології відбувається докорінне переосмислення антропологічного змісту багатьох понять та категорій, коли любов постає не тільки моральним корелятом міжособистісних та суспільних відносин чи психологічним фактором, а й онтологічною підставою здійснення людини як образу Бога. Єдиною підставою можливості такого здійснення визнаються стосунки з іншими людьми – спілкування, «оскільки істинна особистість з’являється із стосунків з Іншим, а не з

індивідуалістичної ізоляції. При цьому варто звернути увагу на той факт, що любов визначається не як шлях до Бога окремих особистостей, тобто як шлях аскета, а як фундаментальна, закладена в самій природі людини даність» [там само, с. 154]. Справді, жертовна відкритість до впливу Іншого можлива лише як любов, і саме вона визначає характер спілкування. В цьому контексті цілком вірно Т. Гаврилюк зауважує певну схематичність, чужість феноменологічним спробам виявити сутність богоспілкування антропологічних ідей С. Хоружого, вкорінених у його відданості парадигмі ісихазму [там само, с. 159-160]. В цілому, основні дослідницькі інтенції роботи Т. Гаврилюк заслуговують на подальше переосмислення та розвиток в площині перспектив розвитку православ'я.

Насамкінець згадаймо наукову роботу А. Глінчикової «Індивідуалізація особистості напередодні Сучасності» (2012 р.), в якій пропонується оригінальний спосіб розрізнення західного індивідуалізму та православного персоналізму, як заснованих на різних філософських моделях антропологічного розвитку. Це дозволяє виокремити аналогічні риси у протестантській етиці як світській аскетичній практиці та сучасній православній етичній антропології [93].

1.3 Методологічні засади та термінологічно-понятійний апарат дослідження теології діалогу

Поняття «діалог» є певною мірою новим для християнської теології. Як зауважує Л. Филипович, саме слово «діалог» у християнському дискурсі популяризується з 1960 року у зв'язку з релігійними відносинами в середовищі ліберального крила католиків і протестантів та серед християн «третього світу» й однозначно легітимізується документами Другого Ватиканського собору (1962–1965) [389, с. 229]. Безперечно, відсутність слова «діалог» у риториці представників християнських церков не рівноцінна відсутності реального діалогічного спілкування в релігійному середовищі в

попередні часи. Водночас його поява є свідченням певних якісних змін та готовності Церкви до діалогу; визнання за ним комунікативної перспективи, адекватної актуальним цілям і «викликам» постмодерного світу. В будь-якому разі до цього часу християнська теологія послуговувалася більш широким за обсягом та за змістом поняттям «спілкування».

Перед тим як перейти до безпосередньої аналітики розуміння діалогічного спілкування сучасним православ'ям проаналізуймо специфіку комунікативної універсалії спілкування.

У загальнофілософському смислі спілкування розуміється як безпосередня взаємодія між людьми, звернення людини одна до одної та природний спосіб зустрічі людей. Воно виступає родовою якістю людини, умовою формування людської особистості та людського суспільства загалом. Основою спілкування виступає спільний інтерес. Хоча цей інтерес є результатом більш чи менш вільного вибору, в одних випадках ідеться про здебільшого детерміноване обов'язком, в інших – засноване на особистій симпатії та прихильності спілкування. Воно передбачає двоспрямований процес трансцендентування, обопільний обмін з іншими духовними активностями. Наслідком цього обміну стає створення нової, спільної реальності. Не спільної ділянки докладання локальних зусиль, а простору синергії, співтворчості. На суб'єктивному рівні: не окремішніх «я» та «чи», а «ми», що не розчиняє «окремішностей», а збагачує їх. Міжособистісне спілкування своїм продовженням має спільну діяльність, відносини та співбуття людей. Маючи своїм складником інформаційну компоненту, цей феномен не редукується лише до неї, передбачаючи не тільки інформаційний, але й ціннісний і емоційний обміни між людьми; не лише результат, але й контекстуальність та процес. Важливо, що найістотніше в спілкуванні не об'єктивується через його компоненти [403, с. 32].

Специфіка філософського підходу до проблеми спілкування полягає в окресленні його атрибутів; місця поміж інших форм людської активності;

співвідношення мислення та спілкування, відносин та спілкування; дослідження його антропології тощо. Феномен спілкування у філософській літературі може позначатися різними термінами, зокрема такими, як «діалог», «інтерсуб'єктивність», «комунікація» тощо. Смислові відтінки цих термінів стосуються здебільшого характеру й мети комунікативної взаємодії, глибини взаєморозуміння та єдності суб'єктів спілкування. Утім, і дотепер немає чітких критеріїв відповідності названих термінів тим чи іншим феноменам людської взаємодії, що в деяких випадках спричиняє семіотичні недоречності й плутанину.

Перейдімо до дефініції діалогічної форми спілкування. Діалогом вважають інформативну й екзистенційну взаємодію комунікантів, спрямовану на досягнення розуміння [39, с. 217]. Щодо кореляції понять «спілкування» з поняттям «діалог», то, хоча ці слова повсюдно застосовуються як синоніми, не кожна комунікативна взаємодія є діалогом. Як уже зазначалося, діалогічна форма спілкування пов'язана з двоспрямованістю, взаємністю комунікації. Власне, слово «діалог» етимологічно інтерпретується як «бесіда між», «бесіда двох», або ж «мовлення через», що фіксує наявність, принаймні двох співбесідників, що перебувають у безпосередньому зв'язку. На відміну від класичної лінійної комунікативної схеми, у діалозі передбачаються рівність сторін і здатність поступитися частиною своєї свободи та самостійності іншому. Тут на перше місце виводиться не лише відповідь, але й відповідальність перед співбесідником не тільки за власний, а й за його вибір. Діалогічність характеризується особливим відношенням безпосередньої присутності іншого та переживання теперішнього, зв'язок і «взаємопроникнення» один в одного, адже в ньому здебільшого репрезентований не інформаційний, а особистісний, екзистенційний вимір людського буття. Порівняно з інформативним призначенням комунікативного акту в діалозі «розгортаються» взаємини й ситуації, навантажені масою сенсів і конотацій:

онтологічних, екзистенційних, етичних. У такий спосіб діалогічне спілкування є суб'єктним та інтерсуб'єктивним різновидом спілкування, позбавленим фатичних нашарувань, орієнтованим на конструктивну взаємодію.

Спілкування виступає як преамбулою до діалогу, так і постдіалогічною комунікаційною тактикою. Досить складно визначити, коли відбувається перехід від фатичного (етикетного) до діалогічного спілкування та далі – до діалогу як квінтесенції інтерсуб'єктивності. Та, відповідно, коли здійснюється комунікативний «реверс» – перетворення діалогу на спілкування. За своєю формою діалогове спілкування може набути обрисів розмови чи дискусії, проте воно завжди випливає із спільних особистісних налаштувань – пошуку того, що могло б стати основою для подальшої взаємодії. Припинення спілкування унеможливлює діалог та віднаходження консенсусу з приводу цінностей. У цьому разі тиша – не комунікативна пауза чи мовчання, а аксіологічна «прірва», катастрофа, вияв безперспективності досягнення конвенції між суб'єктами комунікації.

Методологічно діалогізм передбачає такі позиції: перехід від розуміння світу з позицій суб'єкт-об'єктних відносин убік стосунків особистісно-екзистенційних, від факту існування до факту спілкування; визнання онтологічної значимості Іншого для «Я-буття» з одночасною рецепцією несиметричності особистих відносин, що виражається в ранжуванні типів співбесідників: від «Воно» до «Ти». Аксіологічний вимір діалогічного мислення ґрунтується на пошуку духовних підстав єднання, коли цінністю визнається не власне Ego, а Інший у модусі «Ти» та Ego (Я) у модусі «буття в собі і для іншого», узгоджено з фактом інакшості Я та Ти. Мається на увазі субстантивність «Я» та «Ти», але виражена в особливий спосіб: незлитно та неподільно, «коли «Ти ніколи не стане Я, але без мене Ти теж не можеш існувати. Я конституює буття Ти в якості Другого, тому є джерелом його особистості» [301, с. 233].

Звертаючись до етимології слова «діалог», що походить від грец. Διάλογος, слід проаналізувати префікс «Διά-», який часто неправильно тлумачиться в прочитанні «Δι-» («подвійний», «двічі»). Тобто діалог розуміється як словесна взаємодія між двома особами. Український дослідник і представник філософії діалогу Віктор Малахов наголошує на іншому смисловому ядрі цього терміну. На його думку, префікс «Διά-» указує на «наскрізний рух, взаємність, розподілену дію; тож є підстави розуміти «діалог» радше як розподілений логос (розподілену мову, слово, смисл), або як те, що перетинає межі окремого логосу, пов'язуючи його з іншим(и)» [268, с. 11]. Отож, серце процесу діалогу – у виході поза межі монадологічної, атомарної свідомості у напрямку до Іншого. Його головна функція – трансцендентування, перенесення буття в інтерсуб'єктивний простір «між», у якому можливе порозуміння та спів-буття. Мета діалогу – створення певної між-особистісної сфери спільних смислів. У цьому разі йдеться не про новостворені смисли, що постають у результаті комунікації, а іманентно властиві сторонам комунікації смисли, в процесі комунікації виявлені назовні – в інтенції до партнера з діалогу. Діалог не породжує спільності там, де її немає, проте дозволяє віднайти цю спільність через спілкування.

Наступна важлива особливість діалогу полягає в неможливості ототожнення діалогу з тим, що, послуговуючись сучасною термінологією, можна було б назвати прагматичною комунікацією. Справді, діалог не обов'язково вимагає слів; може бути, і часто буває, безмовним (німим). Говоріння й ділове спілкування навіть можуть зруйнувати можливість діалогу. Справжній діалог досягає граничної глибини та має охоплювати все єство людини. Він задає параметри істинності буття у світі. Діалог виникає там, де виникає очікування, жага поєднання, суголосності з буттям Іншого. Перш, ніж виникає очікування «Я», буття «Ти» наповнюється покликом, ніби передчуваючи майбутню зустріч. Діалогу передує Прагнення до Іншого, що є

фундаментальною властивістю буття людини. Ми з Ближнім не є частинами якогось цілого, але при зустрічі намагаємося передбачати й очікуємо взаємність. Так утворюється єдність, у світлі якої «я» стає «Я», а «ти» – «Ти», а разом «Я» і «Ти» трансформуються в «Ми». В «Ми» зникає можливість й абсолютизації «Я» як самості, і протиставлення «Я» й «Ти»; кожне «Я» тут сприймається як нерозривна частина цілого.

Важливо, що інший (Ти) повинен бути якщо не рівним, то, принаймні, значущим для «Я». Поєднання рівності та значущості спостерігаємо в дискурсі божественного буття – внутрішньотроїчного спілкування Іпостасей. Ці стосунки позбавлені примусовості та підкорення. Особливої ваги набуває примат значущості. Бог виступає значущим співбесідником для людини; людина – значущим співбесідником для Бога. Діалогове спілкування відбувається за умов взаємоповаги чи, принаймні, толерантного ставлення один до одного. Толерантність, однак, має перебувати не в модусі поблажливості чи байдужості, а в прийнятті й визнанні права іншої людини на власну позицію. Байдужість та духовна інертність – безповітряний простір, «пастка» для діалогу. Зазвичай діалогічне спілкування пов'язують із конструктивною, орієнтованою на співробітництво взаємодією. Загальноприйнятою є думка, що завдяки йому долаються конфлікти і стають можливими порозуміння та консенсус. Проте, на наш погляд, не варто усувати елементи діалогічного спілкування з дискусії та навіть конфлікту. Навіть у конфліктній ситуації відбувається «розмова» ідентичностей, але вбік «цінностей, що розділяють», а не «розділених» цінностей, коли люди, які сперечаються поєднані *спільною подією*, що їх пов’язує, створюючи досить міцний зв'язок [51, с. 31]. Не випадково деякими соціальними філософами та психологами екзистенційні характеристики конфлікту розглядаються як ключ до встановлення діалогу [107, с. 39]. Позитивними наслідками конфлікту, який утілює таке не розділення цінностей, вважають постконфліктне особистісне зростання, краще розуміння сторонами

конфлікту власної ідентичності в системі наявних відносин. Це дозволяє людині краще зрозуміти себе та сформулювати власні цілі; виступає засобом внутрішньогрупової аксіологічної інтеграції. Звісно, ідеться про конструктивні конфлікти, що супроводжуються переходом системи відносин на наступний етап, але не про афектні ситуації чи конфлікти в «гарячій» стадії.

Діалогічність, що глибоко вкорінена в християнстві, отримала «друге дихання» на початку XX століття завдяки впливу філософії діалогу. Порівняно з монологічною парадигмою, діалог передбачає взаємність у стосунках Бога і людини, особливе відношення безпосередньої присутності та переживання зв'язку з Іншим, те, що ми називаємо інтеракцією в її аксіологічному вимірі, – динамічного спів-буття з Трансцендентним. Як справедливо з цього приводу висловлювався один із фундаторів філософії діалогу М. Бубер, діалогізм пропонує онтологічну модель особистості, засновану на пріоритеті цінності спілкування з Іншим (alter ego), порівняно з моделлю, заснованою на цінності мого існування (ego sum) [39, с. 217]. Природно, за своєю сутністю релігія особистісного тринітарного Бога передбачає наявність постійного діалогу в різноманітних виявах: діалогічного спів-буття Бога в Собі; Бога і людини; Бога і християнської спільнотності людей.

Діалогізм виступає опонуючим світоглядом не тільки щодо монологізму, але й онтологізму. Якщо онтологізм як методологічна настанова закладена ще Парменідом, фіксувалася на одній реальності (сущого), коли будь-яке відношення є відношенням між сущими; відношення ж виступали лише модусом їхнього буття, то діалогізм, навпаки, ґрунтується на тому, що суще є модусом відношень [109, с. 120], тобто саме відносини й становлять реляційну основу буття. В антропологічному вимірі це спонукає до рецепції спілкування не як взаємодії між атомарними завершеними

суб'єктами-монадами, а між суб'єктами, які перебувають у динамічній творчій взаємодії, що змінює і їх самих.

Повертаючись до філософської рецепції терміну «діалог», ми застосовуватимемо його в автентичному значенні та без застережень, позначаючи *взаємну, екзистенційно та семантично насичену чітко виражену суб'єкт-суб'єктну взаємодію, яка в спільноті християн-однодумців відбувається за вектором «поділу цінностей»*, цілком погодившись з Я. Клочовським з приводу того, що саме «в діалозі найбільш повно втілена стратегія релігійного мислення» [220, с. 109]. Справді, філософія діалогу постала з антропологічної інтуїції про недосконаліть, недостатність монадологічного існування людини. Зосереджена лише на собі самій, людина відчуває неповноту буття і називає її самотністю. Остання й спонукає людину виходити на пошуки іншого, його взаємності. Ідеться про трансцендентування до абсолютного Іншого, божественної Особистості як гаранта онтологічного статусу індивідуального «Я», а також про діалогічну взаємодію з ближнім іншим, що мислиться теж як відблиск Абсолюту. Дещо перефразуваши думку Ю. Тішнера, сказану ним стосовно діалогізму релігійного мислення [521, s. 342-348], зауважимо, що богоспілкування – актуалізований вияв релігійного мислення; інтеріоризована бесіда людини з Богом, засвідчена іншими людьми.

Слід додати, що християнські церкви для позначення спілкування використовують термін «комунікація». Слово «комунікація» (communication) має індоєвропейське походження (від лат. communico – повідомлення, зв'язок, спілкування). Комунікацією вважають інформаційний обмін, «інформаційну кооперацію» [343, с. 85], «спілкування особистостей за допомогою мовних і паралінгвальних (немовних) засобів з метою передавання інформації» [39, с. 220] задля об'єктивізації знання. Розрізняючи феномен комунікації та спілкування, слід розуміти, що, якщо спілкування має практичний, матеріальний, духовний, інформаційний і практично-

духовний характери, то комунікація є суто інформаційним процесом – передаванням тих або інших повідомлень.

У процесі комунікації актуалізуються такі процеси: по-перше, інтеріоризації суспільних відносин (правил, інститутів) та їх перетворення на внутрішню конституцію індивіда; по-друге, об'єктивації внутрішньої конституції індивіда, перетворення її в суспільні відносини (правила, інститути) [104, с. 115]. Тобто комунікація, на відміну від спілкування, – локус усуспільнення, результат розвитку суспільних відносин, спроектований на ідеальну основу; конвенційно узгоджений автоматизм – габітус, що відтворює певні загальноприйняті зразки спілкування. Хоча в буденному житті цей термін уважають синонімічним до терміну «спілкування», у випадку їхнього розрізнення йдеться про інформаційну домінанту – у комунікації та екзистенційну домінанту – у спілкуванні. Особливо помітно це виявляється в слов'янських мовах, де одночасно з адаптованим до романо-германських груп мов терміном «communication» використовуються слова-синоніми «спілкування» (укр.), «зносіны» (білоруськ.), porozumiewanie się» (польськ.), общение (рос.) [361]. Наприклад, в українській мові найбільш часто вживаним синонімом до слова «комунікація» є слово «спілкування». Означені поняття мають дещо різні змістовні відтінки. Етимологія слова «спілкування» фіксує його спорідненість із такими термінами, як: спілка, спільний, спів -, з, тобто бути з кимось. Звідси, спілка (рос. общество) = спілкуватися (рос. общаться) тощо. У такий спосіб, говорячи про спілкування, наголошують на процесах взаємодії, причому не тільки в її короткостроковій, але й у довгостроковій перспективі.

На нашу думку, термін «комунікація» найменш методологічно адекватний щодо теології діалогу. Хоча цей термін і використовується в публічному дискурсі християнських церков як синонім терміну «спілкування», спостерігаємо певне ранжування щодо комунікативного

тезаурусу. Очевидною є недоречність мислення молитви чи діалогу з братами у вірі як комунікативного акту. Однак слово «комунікація» варто застосовувати під час розгляду взаємодії між християнами з метою обміну інформацією, інформаційної політики церковної інституції та в річищі суспільного спілкування, тобто говорячи про соціальну комунікацію, її мету та технічні засоби, покликані допомагати людям, «створюючи мереживо зв'язків» [321, с. 307], забезпечувати «єдність загальнолюдської родини, так само як і поступ» [322, с. 318]. Інакше кажучи, у сенсі інформаційної компоненти, процесуальності та способу спілкування людей. Водночас не будемо ригористично уникати застосування цього терміну. Нами він буде залучений для дискурсивних уточнень, наприклад, для розрізнення вербальних (комунікативних) та невербальних (субстанційних) складників євхаристії.

Поняття «комунікація» слід відрізняти від наявного в православному філософсько-теологічному дискурсі поняття «комюнотарність», запропонованого М. Беряєвим для позначення ідеї вільної суспільності, що протиставляється колективізму, як об'єктивованій формі людського співбуття, «хибного розумінням спілкування та спільності людей» [45, с. 165-167], коли відносини між людьми опосередковуються їхніми відношеннями до колективної реальності або псевдореальності, до об'єктивованого суспільства», яке не знає євангельського ставлення до ближнього, навпаки має антиперсоналістичний характер, ґрунтуючись «на поєднанні дальніх» людей [там само]. Натомість комюнотарність, втілюючи парадигму боголюдського та міжлюдського діалогу аксіологічно згуртованих та водночас вільних людей, виступає «відношенням людини до людини через Бога, як внутрішнього первня життя» [50, с.165].

Обстоюючи думку, що дослідження складної системи, якою є теологія діалогу, має відбуватися із залученням теорії систем і принципів пізнання складного, для обґрунтування запропонованого нами провідного для нашої

роботи *концепту «теодіалогіка»*, мірою необхідності, залучили ідейну спадщину автора концепції діалогіки В. Біблера [53; 54] та сучасного адепта теорії складних систем та принципів розробки складного Е. Морена [300]. Власне, принципи теодіалогіки нами будуть систематизовані та запропоновані на основі синтезу ідей означених філософів та представників сучасної православної теології діалогу.

В. Біблеру завдячуємо ідеєю актуальної зміни парадигм мислення, що характеризується переходом від раціональної логіки до діалогу різних логік (діалогіки) або «діалогічної поліфонії» – рівноцінного багатоголосся багатьох ціннісних систем [53]. Внесемо уточнення: концепт діалогіки, як він буде розумітися нами, не тотожний спробі логічного осмислення діалогу. Діалогіка, як це дещо образно прояснював В. Біблер, по-перше, виступає як «діалог логік між собою всередині кожної культури та між культурами», з чим погоджуємося повністю, а по-друге, як усвідомлення нелогічності суперечки між культурами, «кожна із яких виявляється голосом моєї власної думки, моєї власної логіки» [там само], з чим погоджуємося частково.

Метод Е. Морена, який, як пояснює сам філософ та науковець, синтезує філософську традицію діалогічного поєднання протилежностей (від Геракліта Ефеського до Лопаско); «три теорії» (інформації, кібернетики та систем) поруч із теоріями самоорганізації і самовиробництва (фон Фьорстер, Матуран, Атлан); філософські міркування про природу науки (Е.Гуссерль, М.Гайдеггер); епістемологічну рефлексію над першою науковою революцією XX століття, яка спричинила вторгнення невизначеності (безладу, хаосу), а також рецепцію другої наукової революції, результатом чого стала заміна вивчення подрібнених за різними дисциплінами об’єктів дослідженнями єдиної природи системної реальності. Парадигмальними для нашої роботи є висновки Е. Морена щодо двох аспектів складності: перший, коли складне, латиною *complexus*, буквально означає *те, що зіткане, сплетене разом* [222, с.13-14], тобто створене як єдина тканина, і другий – будь-яке складне явище,

що розривається глибокими, такими, що не редукуються, суперечностями, своїм існуванням зобов'язане саме цим суперечностям, які не руйнують складне, а, як це не парадоксально, відбудовують його. У цьому, за Е. Мореном, й полягає відмінність глибоких істин від пласких. Пласка істина (теж істинна) – лінійна (монологічна). Глибока істина полягає в поєднанні антагоністичних й водночас взаємодоповнювальних понять. Таке поєднання суперечливих та водночас таких, що доповнюють одне одного понять, Е.Морен і називає *діалогікою, протиставляючи її діалектиці* [222, с.14]. Переконливими та сприйнятими нами надалі є ідеї цього французького науковця щодо трансдисциплінарності «складних» проблем, до яких, поза всіляким сумнівом, належить теодіалогічна проблема. Переконані, що для розв'язання цієї проблеми потрібно звернутися не тільки до теології, але й залучити ідеї і здобутки різних галузей філософського знання: історії філософії, філософської антропології, соціальної філософії, етики, естетики, а також інших наук та навіть мистецтва. Крім того, з метою теоретичної системи теодіалогіки, застосуємо «сім принципів складного мислення» Е. Морена, до яких повернемося дещо пізніше.

Означений методологічний підхід Е. Морена невіддільний від системного підходу – звернення до діалогічного спілкування як до системи, утвореної з певних елементів і підсистем та, у свою чергу, вписаної в іншу, більш розгалужену систему християнської теології. Природно, виникають певні складнощі в чіткій диференціації компонентів цих систем. Маємо на увазі відзначені Йоанном Мейєндорфом у Передмові до «Буття як спілкування» недоцільність та фактичну неможливість розмежування, строгу ізоляцію богослов'я за розділами на теологію, антропологію, еклезіологію, коли через такий поділ, і з цим важко не погодитися, утрачає сенс саме православне вчення про людину та Церкву [293, с. 5]. За аналогією, складно диференційованим є поділ на християнську теологію, антропологію та еклезіологію діалогу, тим більше, що всі ці підсистеми «скріплюються» через

звернення до тринітарних аналогій. Але означені складнощі не заперечують доцільності застосування принципу системності, тим більше, коли ми досліджуватимемо його внутрішньосистемну ієрархію та підпорядкування окремих підсистем та елементів метазавданню – у цьому разі, спілкуванню з Богом.

Крім цього, широко застосовуватимемо культурно-історичний підхід, за допомогою якого апелюватимемо до ґенези, актуальних і потенційних аспектів парадигми богоспілкування у світлі не тільки ціннісного ядра християнської традиції, але таких, що мали вплив на її формування, історичних, цивілізаційних та духовних чинників тієї чи тієї епохи. Це орієнтуватиме нас на аналітику закономірностей, джерел та механізмів становлення й розвитку християнської комунікативної традиції, дозволить нам простежити трансформації теодіалогічних ідей: від виникнення до сьогодення.

Також буде задіяний контекстуальний метод. Правила його застосування чітко сформульовані митрополитом Іларіоном (Алфєєвим). Серед них такі: застосування цього методу лише до вивчення якогось окремого церковного автора; зіставлення вчень кількох авторів лише за умов збігу їхніх життєвих контекстів, що, утім, тлумачиться Алфєєвим досить лояльно, скажімо, коли зіставляються ідеї Отців Церкви та авторів, які перебувають поза межами святоотцівської традиції (язичники, єретики, представники інших віросповідань) за умов їхньої історичної взаємодії; неприпустимість зіставлення тієї чи тієї думки автора, що висмикується з контексту, з іншою думкою іншого автора, також вирваною з контексту тощо [151, с. 466-480]. Отже, теологію діалогу, як і сам феномен богоспілкування, неможливо досліджувати за об’єктивованою схемою; поза межами контекстів, що вкорінені в складності суб’єкт-суб’єктної взаємодії.

Теологію діалогу розглядатимемо конструктивістськи: через звернення до її наративного світу та, цитуючи Р. Соловія, «переносячи акцент зі світу

«яким він є» на уявлення про світ у певних лінгвальних конструкціях» [358, с. 20-22], що є адекватною методологічною стратегією для дослідження цього теоретичного руху. Складність означеного феномену буде прояснюватися з використанням розгалуженого понятійно-термінологічного апарату. Додамо, у поєднанні з методом ключових слів, запропонованим А. Вежбицькою [81], та спорідненим із ним методом слів-ключів Я. Клочовського [220]. Забігаючи наперед, *основним, але не єдиним ключовим словом (або словом-ключем) для нас є термін «койнонія*», провідний для теології діалогу.

Також перманентно будемо послуговуватися основними процедурами герменевтики, зокрема герменевтичним колом, відповідно до якого взаємозумовленість елементів будь-якої ситуації випливає із загального усвідомлення цієї ситуації і, навпаки, саме загальне усвідомлення визначає з'ясування його елементів. Взаємозумовленість елементів певного вчення випливає з його мети та, навпаки, мета уточнюється крізь «оптику» окремих елементів учення. З цих позицій аналізуватимемо феномен діалогу в християнській теологічній традиції. Застосування герменевтичного кола доречне для дослідження культурно-історичного контексту діалогіки, а також теодіалогічних концептів та концепцій деяких персоналій, коли із збагаченням ідейного «підмурівка» авторських концепцій їм надаються все нові й нові конотації; з'являються нові «наголоси», що відкривають імпліцитно присутні й раніше аксіологічно значущі «пласти». Приміром, щодо вчення Й. Зізіуласа таке герменевтичне коло виступає адекватною методологією для аналітики переходу від проблеми спілкування до проблеми інакшості.

Порівнюючи концепції, які становлять ідейне тло теології діалогу, підходи до феномену богоспілкування в різних лініях розвитку сучасної православної теології, а також конфесіональні підходи до означеного явища, застосовуватимемо компаративний метод. Також залучатимемо здобутки

філософії діалогу, комунікативної філософії, герменевтики, феноменології й постфеноменології, екзистенціалізму та, безперечно, теології.

Висновки до розділу 1

Огляд джерельної бази дослідження та наукових розвідок із теодіалогічної проблематики виявив, що на сьогодні немає чітких методологічних підходів до дослідження теології діалогу. З-посеред можливих варіантів виокремлюємо такі: його рецепція як виникаючої самостійної теологічної традиції; «середнього шляху» між деякими теологічними концепціями; форми релігійного модернізму з подальшою диференціацією за ступенем радикальності трансформаційних процесів. Більш локалізовані підходи: його дослідження як інтелектуального дискурсу, що виник у церковному та навколоцерковному середовищах; насамкінець, розгляд за формальними критеріями, у річищі теології родового відмінку, теології предикатів тощо.

Уникаючи гранично широких та, навпаки, редукціоністських підходів до теології діалогу, а також абстрагуючись від можливості локального розгляду цього феномену в річищі однойменної концепції Г. Завершинського, у дисертаційній роботі обрано гіпотезу щодо належності теології діалогу до теологічного утворення XX–XXI століття – теології спілкування із наступним завданням виявити специфіку теології діалогу як її сегменту. У цьому аспекті вона надалі й розглядалася не як концепція певного теолога, а як сукупність богословських концепцій, концептів, ідеї, поєднаних схожими аксіологічними та методологічними підходами

Поняття «діалог» є новим для християнської теології й увійшло в широкий ужиток з 1960 року у зв’язку з пожвавленням релігійних відносин у середовищі ліберального крила католиків і протестантів та серед християн «третього світу» (Л. Филипович). Відсутність цього терміну в риториці представників християнських церков не рівноцінна відсутності діалогічного спілкування в релігійному середовищі в більш ранній період, а засвідчує

тільки те, що раніше теологія послуговувалася комунікативною універсалією «спілкування». Спираючись на здобутки філософії діалогу та комунікативної філософії, діалогічним спілкуванням вважаємо взаємну, екзистенційно та семантично насичену, суб'єкт-суб'єктну взаємодію, яка в спільноті християн-однодумців відбувається за вектором «поділу цінностей». Діалог стає можливим за умов рівності або, принаймні, значущості сторін одна для одної. Хоча він і орієнтований на пошук спільних цінностей чи хоча б консенсусу щодо них, елементи діалогічного спілкування може містити й конструктивний конфлікт. Тому *діалогічне спілкування актуалізується подвійно: як взаємодія людей, які поділяють певні цінності, та взаємодія людей, яких ці цінності розділяють, коли діалог стає «містком» взаємної легітимації права іншого на аксіологічне самовизначення.*

Міждисциплінарність дисертаційного дослідження вимагає відповідної методології, яка поєднала б здобутки філософії діалогу, комунікативної філософії, герменевтики, феноменології й постфеноменології, екзистенціалізму та, звісно, теології. Рецепція теодіалогічних ідей – від зародження до сьогодення – потребує звернення до культурно-історичного підходу. Перманентно будемо послуговуватися основними процедурами герменевтики, зокрема герменевтичним колом, а також методом ключових слів А. Вежбицької та методом «слів-ключів» Я. Клочовського тощо. Зауважимо, що *основним, але не єдиним ключовим словом (або словом-ключем) вважаємо термін «койнонія»*, провідний для теології діалогу.

Обстоюючи думку, що дослідження складної системи, якою є теологія діалогу, має відбуватися із залученням теорії систем і принципів пізнання складного, звернемося до системного підходу. Для обґрунтування провідного для нашої роботи *концепту «теодіалогіка»*, мірою необхідності та адаптовано до теологічної проблематики, залучено ідейну спадщину автора концепції діалогіки В. Біблера та сучасного адепта теорії складних систем і принципів розробки складного Е. Морена.

РОЗДІЛ 2
ОСНОВНІ КОНЦЕПТИ СУЧАСНОЇ ТЕОЛОГІЇ ДІАЛОГУ

2.1 Універсальні християнські концепти щодо спілкування

Проаналізуймо найбільш суттєві характеристики спілкування, трансльовані представниками різних християнських конфесій. На думку митрополита Пергамського Йоанна (Зізіуласа), *спілкування* є «онтологічною категорією», адже «поза межами спілкування немає ніякого справжнього буття» [154, с. 135]. Погоджуючись з Й. Зізіуласом, впливовий сучасний православний богослов Христос Яннарас наполягає на конституюючому значенні *спілкування* для *істини* життя, коли навіть існування мислиться як акт *спілкування*. Тому *спілкування* виступає «первинним, сутнісним, онтологічним фактом», який не може бути зведеним до інших онтологічних фактів, має здатність поширюватися не тільки на життя Церкви, а й на інші історичні прояви суспільного життя, як і будь-які форми колективності, що є тільки проявами первинності феномену *спілкування* [473]. На персоналістичні та «космічні» аспекти *спілкування*, як «схильності людини приймати в себе Боже світло, що передує перетворенню всесвіту», звертав увагу інший православний теолог Олів'є Клеман [цит. за: 314, с. 287-301]. Про *спілкування* як про «*дар* безвідплатний», який через Троїчне спілкування породжує життя у свободі, здатне оживити образ Божий, прихований у людині, висловлюється Олів'є Пейрон [314, с. 300]. Синергійне ставлення до цього феномену помітне в позиції Димитру Станілое, який наполягає, що «тільки через людину світ набуває всієї своєї реальності та здійснює своє призначення. Людина – співучасник (*співпричетник*) Бога у відношенні до світу… *Спілкування* притаманне людині» [цит. за 314, с. 287-301]. *Κοινωνία, спів-причетність*, створюється не нашими словами, а Божим словом, що налагоджує між нами *спілкування*, керує нашими *відносинами.* Слово Боже

скликає та збирає віруючих, поєднуючих їх в одне тіло. Ось що є джерелом, що породжує Церкву і церковне *спілкування* [71, с. 199].

Насамкінець не можемо не згадати метафоричного опису спілкування, авторство якого належить католицькому теологу Гансу Урсу фон Бальтазару. Він висловлюється про «*спілкування* як останній горизонт, недосяжний ні для нашого досвіду, ні для нашому подвигу; що вічно залишається незаслуженим *даром*», тим, що увінчує людину через слово. Перевага людини й полягає в тому, що вона є образом Бога, який у сутності своїй – *Слово*» [473].

Знову ж таки, у контексті вузла-концепту *«дар»*, у християнстві, як у релігії особистісного Бога, спілкування є даром, укоріненим у взаємному даруванні буття Іпостасями Бога-Трійці, що становить найдосконаліший зразок не лише боголюдського, але й міжособистісного та спільнотного *спілкування*. Іпостасі Трійці перебувають в інтерсуб'єктивних відносинах: взаєминах *свободи, відкритості, любові.* Говорячи про внутрішньотроїчний вимір *відкритості*, варто згадати про феномен *перихорезису.* Терміном *«перихорезис»* (грец. περιχώρησις) у православному богослов'ї позначається взаємне *спілкування* та взаємопроникнення іпостасей Божественної Трійці. Воно спільнокореневе з грецьким «хорос», що семантично перегукується зі словами «зібрання», «сонм», «хор», «хоровод», і саме в такому значенні *перихорезис* – це хоровод любові Осіб Божественної Трійці [76]. У традиції богослов'я *спілкування* божественна перихореза тлумачиться в термінах взаємної розмови всіх Осіб Трійці між собою. Саме діалог, безперестанна розмова, що струменить у бутті Трійці, зумовлює існування всього сущого завдяки своїй зодягненості в слово. Примат *свободи* виводиться із тріадологічних постулатів про первинність особистості (іпостасі) стосовно сутності, а також із постулату про творення Богом світу з нічого. Примат *відкритості* – із повноти спів-буття божественних Іпостасей із слушним уточненням Христоса Яннараса: «Бог є одночасно одна Природа та три Іпостасі; людина є одночасно одна природа та множинність іпостасей;

людина – єдиносутнісна та багатоіпостасна» [464, с. 102], що передбачає її «відкритість» як до Одного, так і до багатьох в Одному.

Квінтесенцією внутрішньотроїчних стосунків перихорезису є *любов,* коли «відмінності роблять відносини можливими, а *відносини* – це сама сутність християнського благовістя любові. Безглуздо було б говорити, що Бог *є* любов, якщо б Бог, подібно до моноліту, був позбавлений будь-якої відмінності. Відмінність і стосунки – це метафізичні передумови любові» [348, с. 66]. Віра в те, що Бог є безмежною *любов'ю* Трьох Іпостасей, поєднаних через неї, і становить сутність Одкровення про Трійцю для Православної Церкви. Взаємини Осіб Трійці є повнотою взаємного проникнення та спілкування у світлі любові. З цього приводу митр. А. Сурозький висловився так: «Свята Трійця – це таємниця Божественної *любові*; і ця Божественна любов є одночасно і торжеством, і тріумфуванням, і хресним спів-стражданням з усім створеним. Центр цієї таємниці Святої Трійці стосовно нас – розіп'ята любов» [13, с. 141]. З позицій *любові* про буття Бога пише і Й. Зізіулас, який не розділяє внутрішньотроїчні стосунки *любові і свободи*. Він наполягає, що «*любов* – не еманація чи якість Бога, а його підґрунтя, *вищий онтологічний предикат*, що становить Його життя» [154, с. 45-46]. Фактично, пов'язавши *любов* зі *свободою* та спілкуванням, він відмовляється розглядати її з об'єктивованих позицій. Маємо на увазі не те, що Бог володіє любов'ю чи вона є якоюсь якістю Його природи, те, що Бог – сама *любов.* Це засвідчує й інший сучасний православний теолог Х. Яннарас, описуючи внутрішньотроїчне життя як єднання за єством у *любові* [464, с. 64]. Отже, кожна з них живе «не для себе» буттям, а віддає себе іншим іпостасям.

Про це веде мову Калліст (Уер), звертаючи увагу на культурно-історичні моделі, що використовуються в тринітарному богослов'ї. Віддаючи перевагу моделі, заснованій саме на образі взаємної *любові*, він наголошує, що «Трійця розуміється як спілкування або спільність іпостасей, або

особистостей, поєднаних одна з одною узами взаємної *любові*», основу якої становлять стосунки Отця й Сина [203, с. 280]. Підкреслюючи при цьому, що розуміння людьми Бога як взаємної *любові* є доказом нашого створення за Його образом і подобою. Не випадково, заглиблюючись усередину себе, людина може побачити «тринітарні аналогії, що виходять від людської особистості та можуть набувати як внутрішньо-особистісної, так і міжособистісної форми» [203, с. 281]. Суголосно з А. Сурозьким висловлюється Патріарх Вселенський Варфоломій, наполягаючи, що «ми можемо бути справді вільними лише тоді, коли утворюємо спільноту з іншими вільними особистостями. *Свобода* не буває одиничною, вона завжди соціальна. Ми вільні лише тоді, коли стаємо prosopon – що означає грецькою «особа», «вигляд», «обличчя», – тільки тоді, коли ми звернені до інших, дивимося їм у вічі й дозволяємо їм дивитися у вічі нам. Відвернутися, відмовитися від спілкування – означає втратити *свободу*. *Свобода* виявляється у *стосунках*» [74, с. 226].

У чому полягає важливість примату *свободи*? У тому, що тільки через *свободу*, а не через примус можлива повнота *спілкування. Спілкування* передбачає зацікавленість з кимось відносно чогось; утворення спільного емоційно насиченого простору взаємодії, інтересу (inter esse), «розділеного» в *спілкуванні* суголосно до мети. Досить містко з цього приводу висловлюється Патріарх Варфоломій, на думку якого, саме *свобода* Адама становить зміст і сутність образу та подоби Божої, адже, «де Дух Господній – там і воля» (2 Кор. 3:17) [там само, с. 223]. Далі, говорячи про вияви свободи поміж людей, Варфоломій зазначає, що, де виявляються спонтанні акти *любові та відкритості*, можна не сумніватися, що вони мотивовані й натхненні *благодаттю* Божою. Це вияв справжньої *свободи* [там само, с. 223].

Перихоральні стосунки є бажаним, але недосяжним зразком міжособистісного спілкування для людини. Для богословів можливість хоча

б наблизитися до цього зразка випливає з людської вкоріненості в образі та подобі Бога. Адам був не тільки образом та подобою, але й співбесідником Бога. Людська особистість як істота логосна (розумна та словесна) є образом Логосу, а останній – образом Бога Отця, тому особистість людини орієнтована на відтворення образу буття трансцендентної особистості. Бог є основою буття, проте, на відміну від інших сущих, людина – це *capax Dei*. Її внутрішній простір залишається порожнім і породжує невпинну стурбованість, допоки Бог не заповнить людину і вона не знайде спочину у Богові [381, с. 14-15]. До цього моменту людина постає як чиста можливість, очікування та водночас поклик до Творця.

Безвідносно до конфесійної належності, спілкування з Богом, або ж богоспілкування, християнська теологія мислить як атрибутивну та чи не найголовнішу умову християнського життя. «Бути у спілкуванні» з Богом та братами у вірі – найважливіше, це й означає «бути християнином».

Спільною для всіх християнських церков є думка про те, що «особистість не здатна існувати без спілкування» [154, с. 45]. Про неможливість самостійного встановлення істинного спілкування збоку людини писали святителі Максим Сповідник та Кирило Олександрійський, які мислили його через долучення до Спілкування, що виходить із Пресвятої Трійці [422, с. 285]. Саму можливість спілкування вони вбачали в подарованій Богом та відтвореній Духом здатності долання розділення між людьми [267, с. 158]. Власне, у цьому й полягає квінтесенція спілкування – мати спільний простір в інтенції до Іншого, не відсторонюючись, але й не намагатись злитися з ним. Це рівнозначно здатності пом’якшувати те, що розділяє, не применшувати власної унікальності, усвідомлюючи, що саме вона уможливлює автентичне спілкування. Навпаки, спілкування неможливе, якщо «той, хто поруч», – індиферентна гомогенна суб’єктність (моноліт), аутореальність, замкнена на собі. Особистісна унікальність є основою, що створює інтерес, – невпинну детермінанту спілкування.

Осмислюючи природу *дару*, християнська теологія апелює до феномену *кенозису*. Термін «кенозис» походить від слова грецького походження «κένωσις», що перекладається як «спустошення», «виснаження» і позначає божественне самоприниження Христа завдяки факту втілення та добровільного прийняття Ним смерті на хресті. Сам термін був запозичений із грецького тексту Нового Завіту, з Послання Филип'янам 2:7.: «Принизив (εκένωσεν) Самого Себе, прийнявши образ раба…». У православному богослов'ї ідея *кенозису* стосується швидше не христології, а пневматології. Феномен кенозису тісно пов'язується з феноменом *теозису* – освяченням Божою благодаттю людини, яка завдяки цьому бере діяльнісну участь у спасінні. Значення концепту *теозису* розкривається також завдяки етичній дії, за допомогою якої людина уподібнюється до Христа, наближається до Нього. *Богоспілкування* є містком до *теозису*. Теозис же, через поновлення божественного образу, спотвореного в нас гріхом, призводить нас до більш повного *богоспілкування*. *Кенозис* – це умова досягнення *теозису*, адже саме завдяки наслідуванню Христового кенозису, який є відреченням від себе задля діяльнісного служіння ближньому, людина може звільнити духовне місце, котре наповниться благодаттю Божою. Це досить просто уявити пластично, проте не так легко викласти словом чи схопити думкою. В найкращий спосіб цей метафізичний стан передається метафорично, наприклад, як у Максима Сповідника – через образи повітря, пронизаного світлом, або розпеченого заліза, яке саме перевторилося на вогонь [204, с. 182].

Як це може здійснитися? На думку святителя Максима Сповідника, це можливо через те, що людина є мікрокосмом, який поєднує матеріальне й нематеріальне буття; виступає не тільки дзеркалом матеріального (тварного), а й центром здійснення божественного задуму. Через це вона повинна діяти як мікрокосм, поєднуючи в собі протилежності світу в єдність спілкування і любові [цит. за: 508, p. 137–143]. Отож, людина, «збираючи» світ, у

своєрідний символічний спосіб відновлює його цілісність, утрачену внаслідок гріхопадіння.

Щодо джерел можливості спілкування, то представники різних християнських конфесій витлумачують це питання приблизно однаково. Людина створена в повноті Божественної благодаті особистістю, яка до гріхопадіння була досконалою. Утративши досконалість, вона не втратила благодаті. Божественна благодать поширюється й на «історичне» життя, адже Бог приготував для людей матеріальний світ подібно до того, як батьки готують простір будинку для новонародженого малюка [348, с. 68]. Кожна людина потенційно – дитина Божа, а отже, повинна бути спасенною. Вона, хоча й у спотвореній формі, має якості божественної Особистості, отримує від Бога *дари* життя та благодаті. Ці *дари* вкорінені в людині (субстанційно) есенційно, адже «дар – не позичка; він призначений для нас віднині й довіку» [348, с. 68]. Універсальною для всіх християнських конфесій є й історія цієї взаємодії: від дару повноти спілкування (перебування в раю) до втрати цієї повноти та, надалі, до нестримної жаги повернення втраченого.

Завдяки Ісусові Христу й відбулося відродження людства не тільки у світлі його антропологічних, але й синергійних перспектив. Тож було поновлено покликання людства до *теозису*, що, однак, не означає безумовного прийняття цього *дару* людиною.

В ключі способу перенесення *дару* на міжлюдське *спілкування* так само відбувається: від себе до іншого має рухатися людина. Кажучи про момент діяльнісної та жертовної *причетності* до іншого, говоримо про існування етично обґрунтованої онтології – онтології *дару*. З одного боку, *Трансцендентний Інший* завдяки інтенції дарування наділяє людину буттям і, тим самим, підкреслює свою абсолютну *інакшість* щодо всього створеного. З іншого, вдячне прийняття *дару* Божого людиною передбачає зміщення акценту з бажання пізнати Творця (що знімається завдяки *причетності* через євхаристію) на прагнення сфокусуватися на інтенції *любові*, яка розливається

у світі завдяки жертовному самозреченню людини, яка ще раз стверджує зовнішнього щодо неї Абсолютно Інакшого Іншого, що дарує їй світ. Цей процес відображає діалектику *дару* як такого: Особа, що дарує світ людині, отримує зворотний дар – жертовне *служіння*, *вдячну хвалу* та *поклоніння*, реалізовані в мові, жесті та дії.

Особливе значення як для прийняття людиною *дару* життя та *спілкування*, так і *благодаріння* за нього має *таїнство євхаристії*, тобто «*благодаріння*», «*подяки*». Як пише Патріарх Варфоломій: «Наше життя та весь світ – це *дар* від Бога, який ми повинні сприйняти із *вдячністю*. З самого початку світ був даний Богом людині як *дар*, наше – *вдячність*» [74, с. 188]. *Прийняття дару* (принаймні в православній та католицькій традиції) повинно відбуватися лише в спільнотному передстоянні еклезіального «Я» перед трансцендентним «Ти» у намаганні наблизитися до Нього. Співпричастя Дарами разом із братами у вірі є найвищою, найповнішою формою близькості християн та Бога, доступною людині в історичному бутті.

Спілкування (communion) – це *дар*, що одночасно є й *покликом*. Цей поклик отримують ті, хто в Христі і через Христа утворюють *койнонію*, є учасниками Божественного життя [331, с. 79]. Або, як справедливо стверджує протестантський теолог Ф. Рольнік: «Батько дарує все, що він має, Синові, а через Сина дарує все Святому Духу. Триєдиний Бог розкриває себе всьому, що не є Богом, могутнім актом творіння» [348, с. 68]. В такий спосіб, стосовно себе, а потім і стосовно всього, що не є Богом, Він виявляє повноту власного буття. Ще точніше, себе отримують не для того, щоб потім себе віддати; радше себе отримують, оскільки себе віддають. Адже й себе – себе насамперед – необхідно отримати в *дар* [280, с. 312].

Отже, цей навіть не досить розлогий фрагмент доводить гіпертекстовий характер християнських наративів щодо богоспілкування. У якому б руслі християнська теологія не розмірковувала про цей феномен, через численні «перехрести» вона відтворює досить місткий та розлогий гіпертекстуальний

текст, ключовими «фігурами» якого виступають такі концепти-поняття: *дар, Дари, євхаристія, богоспілкування, спілкування, койнонія, причастя, співпричастя, причетність, поклик, вдячність, кенозис, теозис, прийняття дару та Дарів, благодаріння та подяка, іншість та інакшість, служіння, хвала, перихорезис, любов, свобода, відкритість, відносини тощо.*

Підсумовуючи, проведемо мисленнєвий експеримент, демонструючи спосіб «входу» у смислове поле богоспілкування через систему «вузлів». Наприклад, вузол «*євхаристія» – спілкування* у *співпричасті,* локус *причетності до Бога;* прийняття *Дарів* у *благоговінні та вдячності* як відповідь на *поклик,* очікування *зустрічі* з Творцем; спілкування з Ним у *любові, свободі* та *відкритості* тощо.

Невловимість та незбагненність спілкування з Богом породжує значну кількість концептів та понять, через які людина, в міру своєї можливості, намагається інтеріоризувати досвід взаємодії з Трансцендентним. Це й зрозуміло, адже що таке спілкування з Богом, як його мислять теологи та релігійні філософи? Звісно, таїна. Але замислимося, що за її «покривом»: миттєве схоплення відблиску Трансцендентного чи відносини з ним: зустріч, розмова, а може вслуховування та споглядання? Звернімося до спроб описання християнською теологією та релігійною філософією духовного досвіду в його різноманітті.

2.2 Філософсько-релігієзнавча аналітика основних концептів теології діалогу

Як випливає з нашої попередньої аналітики, у своїх наступних пошуках не можемо опиратися суто на теологічну традицію, яка «грішить» методологічною несформованістю та недостатністю. Для подальшого дослідницького пошуку намагатимемося філософськи осмислити означені концепти. Зауважимо, не всі, а тільки найважливіші, до яких належать, зокрема, такі: *дар, причетність, зустріч, відносини.*

Закцентувавши увагу *на феномені дару*, логічно було б запитати, а в який спосіб він проявляється у світі? Яким чином Трансцендентний Бог обдаровує людей? Він являє Себе світові в акті вільної любові, буттєвими вимірами якої є *Жертва* та *Дар*. Для християн жертва передусім – це добровільна хресна жертва Христа, що поклав Своє життя за гріхи світу. Усвідомлення цієї події вириває вірянина з марноти повсякденності, що повсякчасно відкидає його до самого себе, змушує бути зациклено стурбованим власною самістю. Христова жертва породжує своєрідну онтологію Дару, адже він спонукає до відповідного ставлення вірянина, так само як і задає вектор його шляху до автентичної самості. Адже Христова жертва означає дар буття для вірянина, а значить, і передбачає подяку за нього, яку може виголосити тільки той, хто, стоячи перед Божественним Ликом, прагне до нього всією своєю сутністю. На таку подяку не здатна особистість, занурена в пастку самолюбства. Її може висловити лише цілісна особистість, що стала собою перед ликом Іншого.

Постає запитання, як же людина може відповісти на цей дар, знаючи, що Бог простягав руку любові до людини до крайньої межі, аж до самої смерті. «Відповідаючи на це, ми можемо відгукнутися лише благоговінням, вдячністю, любов'ю та готовністю всі сили – нехай вони будуть малі, але всі без залишку – докласти до того, щоб Божа хрестова любов не залишилася без відповіді, щоб хресна смерть Христа Спасителя не була нами забута та відкинута» [13, с. 142]. Відповідь людини – це все її життя, прожите з вдячністю; життя, розцінюване як дар, а не як даність; життя як шанс із небуття перерости в життя вічне.

Говорячи про семантику дару в інтерсуб'єктивному річищі, зауважимо, що дар, як правило, передбачає взаємність, адже наділений додатковим сенсом, що не зводиться лише до безстрокової передачі певної матеріальної речі. Той, кому дещо дарується, визнає в ближньому того, хто дарує, а також усвідомлює, що акт дарування передбачає особливий зміст (він вивертається з

канви повсякденного життя з його обміном чи привласненням речей). Дар передбачає певну символічну цінність, добровільний намір того, хто дарує, вчинити добро тому, хто цей дар приймає. Стосунки того, хто дарує, та того, хто приймає дар, для них самих – гранично виразні й породжують до певної міри асиметрію стосунків.

Про що саме йдеться? Про те, що, приймаючи дар (навіть якщо це альтруїстичний акт вільного дарування), той, хто його отримує, відчуває себе зобов'язаним гідно відповісти на нього. Він також розуміє, що в будь-який момент може стати дарувальником, тобто, що вони можуть помінятися місцями. Обопільна взаємність стосунків у процесі дарування виявляється у вільному виборі обох учасників дарувати та приймати дар. З іншого боку, в разі, якщо гідність отримувача дару може зазнати кривди, він може відмовитися від дару, тобто не прийняти його. Зрештою, обдарований може повернути дар, що зробив його залежним від дарувальника, що означатиме руйнацію колись близьких і довірливих стосунків.

На наш погляд, профанна семантика дару не може бути повною мірою екстрапольованою на релігійну. На відміну від секулярного дискурсу, теологічне тлумачення дару полягає в наявності Вічного дарувальника та вічного обдарованого, які ніколи не поміняються місцями. Дарувальник завжди любитиме обдарованого, але той не обов'язково відповідатиме взаємністю. Любов та вдячність останнього залежатиме від його вільного вибору. Приймаючи дар та відповідаючи на поклик, людина докорінно змінює власне буття, перетворюючи його на життя у світлі молитви і вдячності Богові «за все». Дар спілкування не можна відокремити від інших дарів. Вірні відчувають, що не просто з'явилися в певному часопросторі випадковим чином. Вони вступили в нього, сповнені дарів: рости, пізнавати, любити і бути суб'єктами любові, бути вдячними і безвідплатно віддавати, відчуваючи, як крок за кроком наближаємося до Джерела любові, яке від повноти своєї захотіло створити дещо принципово від Себе відмінне і (а це

небезпечно!) вільне. Зрештою, розуміти життя як дар – означає розмикатися назустріч сущому, через яке прозирає його Творець; це передбачає і вихід зі стану безплідної зацикленості на власному існуванні, так само, як і ризик долучитися до взаємності з іншими.

Має рацію Г. Марсель, який, указуючи на те, що власне людське життя, витлумачене як божественний дар, провокує нас на прийнятну відповідь. «Моя найкраща частина мені не належить, не я її власник, а лише наглядач: Марно… запитувати в себе, звідки ми взяли той чи інший дар, яке його походження. І навпаки, для мене надзвичайно важливо знати, яке ставлення до цих дарів в собі я маю розвинути… Якщо добре подумати, то в мені нема нічого такого, що я мав би підстави не вважати даром» [282, с. 25]. У такий спосіб знімається питання абсурдності людського існування: життя – це дар, в якому стверджується божественна любов. Прийнявши його гідно (із вдячністю), людина відкриває в собі колосальний потенціал, адже кожен її вчинок тепер може бути оцінений як акт вільного дарування себе світові та ближньому. Інакше кажучи, життя з випадкового коловороту страждань стає посвяченням себе іншому в любові та вдячним прийняттям його взаємності. Отже, «дар варто розуміти як найкращий спосіб розпоряджатися власною свободою – людина з радістю віддає її в руки іншої» [355, с. 243].

Зосередимося на цьому важливому моменті, який можемо окреслити як безпосередню даність дару. Людина – це лише реципієнт, який вже включений у буттєву ситуацію, в якій Божий акт дарування себе світові вже відбувся, любов уже подарована, з цим нічого не вдієш; і варто визначитися з власною позицією – як прийняти його. Факт даності дару – закономірний наслідок вияву морального ставлення Трансцендентного Іншого, адресований творінню та людині як його частині. Бог приносить себе в жертву заради людини, звершує вчинок-подвиг, рятуючи ціною власної хресної смерті ціле людство: «Несучи на собі цю початкову моральну спрямованість, цю інтенцію невимушеного початкового дарування,

представлене таким чином буття, наскільки б широко, чи, навпаки, наскільки б вузько та конкретно його не витлумачувати, неминуче спонукає нас відчувати *подяку* як добротворчу інтенцію у відповідь» [269, с. 39]. Стосунки співпричетності вірянина до Бога розгортаються в світлі цих двох буттєвих подій: жертви і дару з боку Творця та подяки у відповідь на дар.

Різниця між людиною, що сприймає світ лише як закономірну сукупність речей, тобто бачить лише його секуляризований, профанний бік, і суб'єктом віри, який переконаний (хоч його переконання і не можуть бути підтверджені та верифіковані) в існуванні Трансцендентного Іншого та інтенційно спрямована на спілкування з Ним, полягає в *готовності прийняти Божий дар* спілкування у любові. А отже, й оцінити його значення та із вдячністю відповісти на нього.

З точки зору релігійної свідомості саме готовність із вдячністю прийняти дар Божий розколює світ на дві частини: перша живе з прагненням до самостійності, самототожності, можливо, навіть егоїстичного самоствердження і жагою до самостояння (живе до певної міри атеїстично, відкидаючи дари Божі), а друга, яка знаходить у собі сміливість вийти за власні межі в інтерсуб'єктивний світ, погодитися з тим, що Інший є цілковито інакшим і може стати моживістю для росту душі.

Друга частина – це спільнота, що непідвладна часу та не локалізована в просторі (її перші члени сформували її народження більш, ніж дві тисячі років тому, а її теперішні члени мають спільність з першими християнами); ця спільнота вірян розкидана по всьому світу, проте кожен з її членів незримо долучається до іншого та до Бога в таїнстві євхаристійного єднання та літургійного служіння одне одному). Говорячи про першу групу суб'єктів, що відкидають існування Трансцендентного Співрозмовника, в жодному разі не маємо на увазі те, що їм не можуть бути притаманні такі моральні інтенції, як бажання опіки, турботи, любові та чинення добра. Проте всі ці етичні наміри будуть реалізовані «за власною мірою» суб'єкта (він може *завдавати*

добро, а не *чинити* його, і всім нам відомо з особистого досвіду, як у таких ситуаціях нестерпно неприємно приймати таке «псевдо-добро», добро, якого не просили), а значить, можуть бути реалізовані в жорстокий, владний чи навіть диктаторський спосіб. Відкидання іншого ближнього як принципово інакшого (а отже, і такого, що має свою думку з приводу шляхів досягнення власного щастя), замикання особистості лише на собі призводить до неможливості брати вдячну участь у вселенському спілкуванні ближніх. Для другої групи (спільноти віруючих) взаємність поглядів стосовно прийняття дару буття із вдячністю відкриває можливість взаємного онтоспілкування, адже кожен з членів цієї спільноти свідомий того, що початкова й випереджуюча любов Трансцендентного Іншого дана їм уже як факт їхнього власного існування. Зважаючи на ці думки, доходимо логічного висновку про те, що в певний момент філософування, що переймається проблемами спілкування та діалогу, переростає в теологію діалогу, оскільки деякі головні поняття поза нею втрачають сенс. Скажімо, чи можна говорити про «абсолютно Іншого» чи «Трансцендентного Іншого» поза межами цієї світоглядної позиції? І що можемо сказати про подяку поза фактом дару буття, за який і маємо бути вдячними? На нашу думку, поза теоцентричною системою подібні вислови не мають смислу.

Для членів «народу Божого» бути за образом Христа, який є Образом Божим, означає не бути на самоті, але бути членом однієї великої сім'ї на чолі з самим Ісусом Христом. Бути членом цієї сім'ї – значить бути усиновленим Богом через Ісуса Христа (Єф. 1:5). Стосунки ж християн з Отцем установлюються опосередковано, через Христа, що й актуалізує еклезіальну проблематику. Сказане можемо підтвердити, цитуючи Новий Завіт: «А якщо діти, то й спадкоємці, спадкоємці Божії, співспадкоємці ж Христу» (Рим.8:17). Онтологія дару проектується й на антропологію, витлумачену в екзистенційному ключі. Йдеться про те, що присутність іншого як співрозмовника є конститутивним моментом людської сутності,

тобто ми говоримо про автентичність Я, яка задається зверненим до нього обличчям Ти. В одній зі своїх робіт французький релігійний мислитель Г. Марсель пише про це так: «Я нічого не можу про себе стверджувати такого, що було б автентичним «я»; нічого такого, що було б постійним, нічого такого, що було б поза критикою та поза тривалістю. Звідси випливає ця нестримна потреба ствердження ззовні, ствердження кимось іншим; це парадокс, коли через іншу людину і тільки через неї, врешті-решт, найбільш зосереджене на собі «я» отримує себе у дії» [282].

Парадигмальним способом спілкування виступає *євхаристія* як «таїнство таїнств», що сягає глибин християнської традиції, часів земного шляху Ісуса Христа та апостолів. Згадаймо слова апостола Павла, який як євхаристичний хліб, так і місцеву церкву (громаду) однаково називав «тілом Христовим» (1 Кор.10:18, 1 Кор. 12:27). Тим самим, через поділ співпричасниками хліба – Тіла Христового, кожна місцева Церква перетворювалася на Церкву Божу, адже Христос живе у Своєму Тілі. Звідси стверджувалася метафізична значущість євхаристичного зібрання, коли його члени ставали членами Тіла Христового. Сама ж євхаристія перетворювалася на форму божественної ікономії – передання (1 Кор.10,23). Отже, через субстанції хліба й вина, це таїнство відтворювало не тільки події життя Ісуса Христа, але й його присутність поміж членами Церкви. В такий спосіб у християнському релігійному досвіді Євхаристія, підтверджена й обумовлена спілкуванням братів у вірі, узасадничилася не як формальна культова дія, а як жива традиція переживання єдності з Богом. Забігаючи наперед, скажемо, що таїнство таїнств має істотний екуменічний потенціал. Ідеться про так званий євхаристійний центризм – визнання всіма християнськими конфесіями провідного місця цього таїнства. Євхаристійна теологія в дискурсі еклезіологічної мови виступає потенційним полем конвергенції різних християнських традицій, що сприяє екуменічному діалогу, оскільки творить образ Церкви як спільноти, простору спілкування, в якому

священство та ієрархія служать спілкуванню, а не здійснюють владу та будують структури.

З позицій континуальності таїнство євхаристії перебуває поза межами простору та часу. У темпоральному вимірі воно пов'язує Христа та перші християнські громади з євхаристійними спільнотами всіх часів. Аксіологічно – воно зорієнтовує євхаристійні громади щодо есхатологічних перспектив, відкриваючи обрії «вічного» життя в любові та спілкуванні. Просторово – об'єднує всіх учасників таїнства в межах Вселенської Церкви.

Спілкуючись з Богом, вірні відчувають *причетність* до Нього. Поняття причетності (participation) є досить важливим, але найменш методологічно визначеним у теології діалогу. Говорячи про причетність, зазвичай мають на увазі автентичність спілкування з іншим у світлі спільного стояння перед Ликом Божим. Саме на «причетній свідомості», «причетному мисленні» наголошує М. Бахтін у своїх ранніх роботах. Ідеться про відповідальну взаємну причетність до долі іншого, відтак відповідальність за іншого, яка передбачає розуміння його вразливості (аж до вразливості-до-смерті) [33, с. 127]. Погоджуючись з М. Бахтіним та продовжуючи його релігійно-філософські міркування, Г.Батищев так експлікує смисл поняття причетності: «спів-причетність – онтологічна, об'єктивно незалежна від жодної свідомості, від жодної волі, від жодного історично скінченного суспільства та соціальних ролей людини в ньому, універсальна взаємна спів-причетність *кожного всім* суб'єктам в Універсумі і *всіх – кожному*» [33, с. 127].

Дистанціюючись від батищевського дискурсу, скористаймося його тлумачення категорії «причетності», щоб поглибити розуміння проблеми спів-буття Бога та людини. Адже саме завдяки і за посередництвом Божої присутності в людському житті реалізується намір жити в причетності до іншого, враховувати його право на самобутність, бути відповідальним перед ним і за нього.

Якщо цей термін без упереджень може бути застосований до горизонтального рівня релігійного спілкування, то його вертикальне застосування викликає певні перестороги. Про це пише, зокрема, Й. Зізіулас. З опертям на грецьких Отців IV століття він зауважує, що терміни «спілкування» та «причетність» є взаємодоповнювальними, але не тотожними. Термін «причетність» застосовується лише до творінь у їхньому стосунку до Бога і ніколи – до Бога в Його ставленні до творіння [154, с. 94]. Богоспілкування збоку людської особистості можна представити як «*спілкування через причетність*», «у порівнянні з Богом, Котрий є істина як *спілкування без причетності*» [154, с. 95].

Зазначимо, що через поняття причетності, по-перше, не мислиться внутрішньотроїчне спів-буття та, по-друге, не виражаються предикати божественної Особистості в її ставленні до людини. Водночас завдяки йому виражається причетність християн до Бога та один до одного через Бога. А також духовний досвід, пов'язаний зі спогляданням-прийняттям божественних енергій, наприклад, Фаворського Світла; Краси, Добра й Істини як відблисків божого буття. Як пише О. Пейрон, саме ця Трійця являє нам образ Творця [314, с. 298]. Для нас важливим є те, що людина *не можемо перебувати в діалозі ні з божественними енергіями, ні з божественними слідами, а тільки через сприйняття їх бути причетними до Творця*. Творячи ж красу та добро, люблячи, обстоюючи істину, не лише поглиблюємо цю причетність, плекаючи божественне в собі, але вже започатковуємо діалог. Емпірично – не з Богом, а з людиною, яка є Його іконою. Відтак, прагнучи домогтися чогось доброго для інших, тобто через людей – з Ним.

Дискурс оприсутнення богоспілкування виражається через концепт «зустріч». О. Філоненко, осмислюючи богослов’я спілкування, зауважує, що його вихідною точкою є подія зустрічі людини з Богом, з якої й народжується богоспілкування, що слугує основою для будь-якої зустрічі та

спілкування людей один з одним та творінням. Основою для самого богоспілкування слугує догмат про Святу Трійцю, що розкривається через інтуїцію спілкування [391, с. 262]. Релігійний досвід, принаймні в його містичному та літургійному вимірах, є досвідом зустрічі людини з Богом. Ця зустріч не підлягає об'єктивації. Переживання її може бути таким, що не піддається опису, але завжди є глибоко особистісним, екзистенційною подією. Зустрічі передує *«очікування»*, коли «Я» і «Ти» не просто співіснують, вони живуть передчуттям спів-присутності; страждають поза нею. Цей стан буття і називається очікуванням.

Зустріч – не промовляння чи мовчання, а на живе споглядання іншого в його прихованості та відкритості, тобто феноменально насичена подія. Вона раптово ставить особистість «віч-на-віч» з «вічним Ти» та іншою людиною в передстоянні перед Богом. Ця раптовість, непередбачуваність є її квінтесенцією, ситуацією, у якій «поєднується момент достовірності та момент знання» [14, 873]; а «безпосередня достовірність події є достовірністю факту й достовірністю спілкування» [15, с. 36]. Обставини зустрічі є «територією взаємності», спільним інтерсуб'єктивним Бого-людським простором, відтвореним божественною літургією.

Що ж відрізняє справжню, автентичну зустріч від звичайного комунікативного контакту? У писаннях митрополита Антонія Сурозького роздумам про справжню зустріч відводиться чи не центральне місце. Зустріч передбачає відкритість, а отже, – і рішучість прийняти, розділити і пережити разом те, що на серці в Іншого, бути вразливим разом із ним. А це болісно. Спілкуючись з Іншим поверхово, «ми рятуємося від потреби співчувати… якщо ти це почув, ти це зрозумів – ти далі не можеш жити, відчувати, мислити, як раніше» [10, с. 98]. Співчуття стає моментом внутрішнього перетворення того, хто співчуває, його особистою метанойєю, яка допомагає йому «вирости в повну свою міру» [там само]. В іншому місці богослов пов'язує зустріч із переживанням радості: «Сербською слово «зустріч»

означає «радість», а зустріч вони називають «стрітенням» – тим словом, яким ми називаємо свято, коли Матір Божа принесла Спасителя в храм і її там зустріли пророчим вітанням… Зустріч завжди могла б бути радістю, якби ж ми лише вміли зустрічатися» [11, с. 33]. Говорячи про момент зустрічі, важливо пам'ятати про простір «між», у якому й народжується автентичне спілкування. Удаючись до метафоричності мови, зазначимо: простір зустрічі сповнений почуттів, що не мають на меті «володіння» іншим, а передбачають перед-стояння перед іншим у взаємності й відкритості.

Кажучи про спілкування з Богом, християнська традиція транслює ідею не спорадичної молитви до Бога, а *відносин* із Ним. Мається на увазі, по-перше, модус тривання відносин, їхня здатність виступати не тільки словом, а й розмовою, що відбувається все життя; по-друге, здатність стосунків сполучається з діяльністю. Не випадково у Бозі слово – це діяльність. Утім, дія – односпрямований акт. Взаємодія ж передбачає дію з кимось. Відносини (стосунки, взаємини) фіксують не короткотривалий модульний акт, а партнерство, що триває у часі, орієнтоване на створення спільного життєвого простору. Безперечно, стосунки можуть «вичерпувати» себе, не обов'язково долаючи дистанцію, інколи, навпаки – збільшуючи її, актуалізуючи інакшість іншого. Але вони завжди виступають певною конфігурацією простору «між», що за одних умов може стати простором діалогічності та навіть інтерсуб'єктивності; за інших – прірвою непорозуміння й віддалення, що призводить до втрати стосунків, коли людина не має до іншої «жодного відношення».

Для православної теології категорія «відносини» (стосунки) є провідною ще з часів Каппадокійських отців, які передали відмінність іпостасних якостей Трійці через категорії *образу буття* та *відношення*. Методологічну тенденцію посилення принципу реляції (відношення), порівняно з принципом субстанції та обґрунтування «онтологічних відношень», або «реляційної онтології», з метою опису божественної

особистості, констатуємо й у Й. Зізіуласа [155, с. 227]. Він через концепт «відносини» мислить не тільки спілкування, але й інакшість, наполягаючи, що спілкування не загрожує інакшості, а породжує її [155, с. 6]. Аналогічні ідеї спостерігаємо й у представників теології діалогу Калліста Уера, Патріарха Варфоломія. Учення останнього загалом, центроване феноменом відносин, у більш особистісно життєсвітно сприйнятому вимірі – вимірі стосунків. Загалом, кажучи про духовну близькість членів Божого народу можна говорити й про більш глибинний рівень взаємодії – взаємини, підкреслюючи необмежену глибину відносин у всіх різноманітності: взаємини між іпостасями Трійці; взаємини Бога і людини; взаємини людей через Бога. Отже, ми перманентно звертатимося до проблеми відносин, виходячи з позиції, що спілкуватися – означає *відноситися* один до одного та через це кристалізувати телос спілкування.

Найперше, відносини передбачають універсальність, *потенційну можливість включати в себе все, нічого не виключати натомість.* Під універсальністю примату відносин маємо на увазі те, що вони не розкладаються на окремі «атоми» віри, емоцій, моральності, діяльності тощо. Це унеможливлює їхню редукцію тільки до комунікативних інтеракцій, чи то до чуттєвості, чи то до споглядання та ін. Відносини, уміщуючи всі ці складові, передбачають їх різні конфігурації, тобто завжди перебувають у модусі унікальності. Крім цього, примат стосунків є відкритим та гранично когерентним із позицій життєсвітної «складової» богоспілкування, що дозволяє «додати» такі характеристики спілкування людини з Богом, як спілкування у надії, радості, відчаї, розпачі, сподіванні тощо. Саме ж спілкування мислиться як постійна активність: душевна й духовна; чуттєва, діяльнісна – в перманентній спрямованості до Творця.

Універсальність примату відносин проявляється також із позицій тривання в часі, що надає їм атрибуції онтологічного предикату буття. У цьому руслі вони мисляться чимось протилежним модульним

короткотривалим комунікативним актам; не «словами», вимовленими в ім'я Бога, а постійно триваючою розмовою. Модус «тривання» дозволяє поєднувати в спільну «лінію» не лише оцерковлення та причастя Дарами, здійснені спільно з громадою, а й особисту молитву до Бога, промовлену в подяці, з відчаю, «за потребою»; радість споглядання Божої краси, відчуття смаку євхаристійного хліба та вина тощо. Отже, через концепт «відносини» підкреслюється головне: спілкування з Богом – це не тільки спілкування, тобто комунікативна взаємодія, але й діалогічні стосунки – взаємини, що пронизують усе людське життя. Якщо «не вдається діалог – не вдаються й відносини, які виникають з нього та завдяки йому» [55, с. 79]. Це твердження так само справедливе й для життя Церкви в її «внутрішньому» та «зовнішньому» (до інших Церков та до світу) вимірах.

Акцентуючи увагу на приматі стосунків, які в контексті теології діалогу варто розуміти як взаємини, не можемо також оминути увагою інституційних, конфесійних, міжконфесійних та загалом міжрелігійних тощо дискурсів цієї проблеми, зокрема ставлення християнської церкви («Граду Небесного») до «Граду Земного» – процесів, що відбуваються в суспільстві. Свідченням готовності Православної Церкви до діалогічних спілкування й відносин вважаємо документи Всеправославного собору, що відбувся на Криті у 2016 році. Результатом цього собору стала публічна артикуляція позиції Вселенського Патріархату щодо проблем сьогодення, зокрема й питань внутрішньоцерковного та екуменічного діалогу. Загальна тональність ідей свідчить про те, що це був «Собор Відкритого Православ'я» [224, с. 5-7]. У цих документах помітне намагання Православної церкви порозумітися не тільки з християнськими конфесіями та представниками інших релігій, але й з окремими людьми, організаціями, інституціями, власне кажучи, помітна готовність до діалогу. Наша принципова позиція полягає в тому, що діалогічність, «відкритість» православ'я має бути закладеною не тільки та не

стільки доктринально чи декларативно – на рівні документів, але й практично – на рівні громад.

2.3 Діалогізм релігійного досвіду

Як бачимо, сумнівною є можливість чітко з'ясувати, що саме має на увазі сучасна християнська теологія під спілкуванням. Вона диференціює його в ключі граничних узагальнень: на зразок підходу до цього феномену з позицій «дискурсу дескрипції духовного досвіду» [418, с. 143], порівняно з іншими дискурсами – наприклад, богоспогляданням та богопізнанням. З позицій спрощенного тлумачення релігії: як спілкування людини з Богом або ж богослов'я, з одного боку, «слова Бога», а з другого боку, «слова про Бога». З позицій суб'єктивної готовності долучитися до богоспілкування чи відмовитися від нього. На наш погляд, найменш суперечливо, хоча й спрощено, контури богоспілкування можна окреслити, характеризуючи його *як спілкування до Бога та в Бозі, маючи на увазі під останнім інтенцію до Нього, духовну, словесну та навіть тілесну*.

З огляду на те, що розмірковуємо над діалогічним різновидом спілкування «з Богом та в Бозі», згадаймо основні способи типологізації релігійної комунікації сучасним релігієзнавством. Найбільш загальновизнаним є його поділ «за вектором»: на вертикальне (християни до Бога) та горизонтальне (християни один з одним у Бозі) спілкування. За локалізацією: на церковне (літургійне) та онтоспілкування – спілкування за межами Церкви, що насправді має стати «літургією після літургії» – до ближнього та дальнього. Відомі й інші способи типологізації. Їх вичерпно систематизує Л. Филипович, класифікуючи такі: за складом учасників (двосторонні, тристоронні, багатосторонні); за метою (екуменічні, молитовні, інформаційні, пропагандистські, антиекстремістські, й антитерористичні, соціально-орієнтовані, національно-спрямовані, комбіновані тощо); за категорією учасників або суб'єктами спілкування (мирянські, ієрархічні,

внутріконфесійні і позаконфесійні, світські і богословські, офіційні й неофіційні); за ситуацією спілкування (міжособистісне (особисте) і масове, приватне і офіційне) [389, с. 217-218].

Знані в спеціальній літературі й богословські спроби типологізації релігійної комунікації. Наприклад, описані Максимом Сповідником спілкування за участю (kata metochen, за причетністю) та спілкуванням за природою (kata physin). Спілкування за участю виступає рухом людей один до одного: через подолання розділення та відмінностей до узгодженості, що досягаються за допомогою мовного спілкування. Подолання ж розділення та прийняття іншого – місток до прийняття абсолютного іншого, Інакшого – Бога. Тоді як спілкування за природою становить царину узгодженого Святим Духом нероздільного несуперечливого троїчного спілкування [267, с. 187]. Різновидом спілкування за участю є «спілкування святих» у поліваріантності його типологізації. Це словосполучення, здебільшого актуалізоване західною теологією, походить з Апостольського Символу віри, який уточнює еклезіальну догматику через твердження: «Вірую у святу вселенську Церкву, у спілкування святих». Сьогодні цей концепт залучений у широке поле конотацій, інтерпретацій та теологічних дискусій. Абстрагуючись від них, окреслимо його основні значення: 1) спілкування зі святинею, насамперед через таїнства (особливо, євхаристію – це, до речі, був первинний сенс виразу), спілкування в єдиній вірі; 2) спілкування між святими (тобто Божим народом, християнами) через поділ духовних дарів; 3) спілкування між Церквою небесною та Церквою земною, Церквою, що торжествує, та Церквою, що виборює, включаючи молитву за померлих та єднання з ними, а також заступницьку молитву святих, проголошену на заступництво людського роду [82, с. 395].

Досить цікавою є спроба класифікувати спілкування за розлогим критерієм належності/неналежності до сакральної сфери, який пропонує протоієрей Г. Коваленко. Відповідно до цього критерію, виокремлюється

спілкування з Христом та в Христі (основний християнський спосіб спілкування); спілкування про Христа (наприклад, релігієзнавча дискусія) та, зрештою, спілкування без Христа, що на думку протоієрея, пов'язане з сучасними засобами комунікації [225, с. 344].

Запропонуємо дещо інший підхід, який буде плідним для виявлення специфіки діалогічного релігійного досвіду: *залученості до еклезіального спілкування* / *перебування поза таким спілкуванням*; *інтеракціонізму / акціонізму; активності* / *пасивності*, хоча й третю пару критеріїв (активність / пасивність) вважаємо додатковою, доповнювальною, порівняно з двома першими. Уточнимо, що під інтеракцією (лат. inter – між, actio – діяльність) розуміємо взаємодію, співробітництво, синергію, обопільний взаємовплив людей або груп людей, що супроводжується здатністю відчувати, сприймати та розуміти партнерів із комунікації. В руслі нашої проблеми маємо на увазі взаємодію Бога та людини в усій різноманітності та складності її виявів. Під акціонізмом розуміємо односпрямовану дію, яка передбачає активність одного з учасників спілкування.

За цими критеріями можна розрізнити такі форми релігійного досвіду: з одного боку, спільнотно-інтеракційну (наприклад, койнонійна форма спілкування), або ж невідчужене еклезіальне спілкування, яке можна визначити як молитву «зі всіма за всіх», та індивідуально-інтеракційну (досвід містичної зустрічі з Богом). З іншого боку, інтеракційно-активну інтенцію до Бога – богоспілкування та акційно-пасивна – богоспоглядання.

Спільнотно-інтеракційно-активна форма релігійного досвіду становить домінантну парадигму еклезіального спілкування. Звісно, представники церковної інституції перевагу надають саме такому досвіду, коли богослов’я своїм джерелом має досвід церковного життя громади. Як з цього приводу зазначав Митрополит Київський і всєя України Володимир (Сабодан), слід шукати надійну основу для церковного життя кожного віруючого й особливо богослова. Такою основою та «об’єктивним фундаментом є особиста зустріч

з Христом у таїнстві Євхаристії. Із причастя повинно народжуватися й саме богослов'я» [295, с. 11]. Особистий, але здобутий поза межами еклезії, досвід богоспілкування є досвідом суто індивідуальним та таким, що завжди приховує можливість суб'єктивізації. Це містить не тільки явні загрози розхитування церковної інституції, а й породження симулякрів богоспілкування. У цьому й прихована небезпека надавання переваги особистим та «особливим переживанням, думкам, інтерпретації пережитого досвіду» [295, с. 11]. Але якщо підійти до цього питання прискіпливіше, навіть колективний досвід переживання богоспілкування може містити певну невідповідність між трансльованим та сприйнятим, скажімо, між змістом проповіді та її сприйняттям вірянами. Цю особливість, зокрема, підмітили О.Шмеман та К.Фельмі, звертаючись до парадоксального дисонансу: між семантикою богослужбових текстів та переживаннями вірян у Великій і Страсній седмиці та Пасхи Христової. Ідеться про те, що в переживаннях віруючих у Велику п'ятницю переважають біль, скорбота та розпач, тоді як богослужбовим текстам, які читаються в цей день, не властивий такий трагізм; радше поєднання Христа та Воскресіння, страждання та торжества [386, с. 140-141], що мало б викликати більш складні почуття.

Досить складним є питання співвідношення богоспілкування та богоспоглядання, «двох фундаментальних активностей або модальностей, на яких з самого початку засновується релігійний досвід» [418, с. 132]. Зауважимо, що переважно споглядальний тип духовності – атрибут імперсональних, а комунікативний – персональних релігій, до яких належить християнство. Звісно, безсловесного, «розчиненого» в космосі бога, принаймні, намагаються споглянути. Коли ж Бог є Особистістю, то людина прагне спілкування з Ним. Останнє твердження щодо християнства є абсолютно справедливим ще й тому, що одна з іпостасей Бога – Логос (Слово) – історично була воплочена, жила в спілкуванні з людьми та

померла за них на хресті, залишивши по собі власне Тіло (Церкву) для тривання невпинного спілкування.

Найпростіше порівнювати модуси богоспоглядання та богоспілкування за перцептивною ознакою, вважаючи, що споглядання з самого початку будується на переважно зоровому зверненні до Бога; тоді як спілкування – на вербальній (слух та мовлення) домінанті. Проте, в цьому випадку контраргументом є те, що, як і в повсякденному, у релігійному досвіді досить складно виокремити різні форми сенсорної перцепції, адже складно наказати людині: «Тільки дивись!» або «Тільки слухай!». Тим більше, – «слухай та спілкуйся, не намагаючись навіть поглянути на того, з ким відбувається спілкування», або ж, у контексті християнства – навіть побачити «відблиски» Його слави, Його «сліди». Крім цього, богоспоглядання неможливе без абсолютного особистого повернення до Нього: духовного, перцептивного, словесного й навіть тілесного, що наочно можна спостерігати на прикладі ісихазму, який засвідчує, що тільки за таких умов відкритості й готовності з любов'ю прийняти Його благодать та без нарікань – Його волю можливе сприйняття Його енергій та Його слави.

Більш складний рівень протиставлення – акціонізму богоспоглядання проти інтеракціонізму богоспілкування; інтенція до єднання з Богом – у спілкуванні проти інтенції до злиття з Ним – у богоспогляданні. У першому випадку йдеться, про те, що якщо спілкування передбачає слово до Бога та надію, що воно буде почуте, тобто формування певного інтеракційного простору «між» в інтенції – до єднання з Ним; то споглядання являє собою акцію (дію) – односпрямований рух до Трансцендентного, намагання «злитися» з ним, максимальне ототожнення того, хто споглядає, з тим, кого споглядають. Якщо *спілкування – взаємодія, двоспрямований процес; дистанція в русі до єднання*, що долається молитвою, то *споглядання є інтенцією-сприйняттям до злиття з Ним.*

Контраргумент щодо двоспрямованості (інтеракційності) спілкування та акційності споглядання як інтенції в одному напрямку ґрунтується на тому, що ж вважати «словом у відповідь», сказаним Богом людям. Спокутувальну жертву Христа та пов'язане з нею Одкровення, чудеса, явлені святим та праведникам, чи, можливо, певні життєві події й знаки, що навертають людину до Творця? Марно шукати однозначної відповіді на це питання. Особливо, коли йдеться про чудеса – індивідуальний містичний досвід зустрічі з Богом, який може бути визнаний еклезіально, як це неодноразово траплялося в історії християнства. Так само відносним є критерій кінцевої мети: *єднання* – у спілкуванні; *злиття, спів-включення* – у спогляданні. Безперечно, сприймаючи Бога як цілком Іншого та Інакшого, християнин не ототожнюється з Трансцендентним і не «розчиняється» в Ньому. Бог і християнин перебувають у стані «внутрішньої міжособистісної взаємодії» (термін М. Вольфа), коли співбесідники проникають один в одного, не втрачаючи особистої сутності. Так, Святим духом Христос живе в християнах, не позбавляючи їх особистості, навіть у випадку пророцтв, «коли пророк говорить, *він* говорить *в Дусі» (1 Кор. 14:2)* або «*Дух* говорить *в ньому» (*1 Кор. 12:4-11). Але навіть у пророцтві Дух і пророк не зливаються в єдине ціле» [85, с. 239]. Водночас, згадуючи таїнство євхаристії, замислимося, чи не є воно співвключенням християн до Тіла Христа; чи не є співвключеною соборна особистість Христа-Церкви, зібрана, утворена із вірян? Тож дослухаємося до С. Хоружого з приводу причетності християнської духовності як до русла спілкування, так і до русла споглядання *при безумовному пріоритеті першого з них* [418, с. 132-150]. Надалі уникатимемо ригористичного протиставлення богоспоглядання й богоспілкування через неможливість несуперечливого відокремлення одного від іншого. Додамо також, що, хоча поділ на еклезіальне та містичне богоспілкування є більш чітким, його критерії теж не можна сприймати як методологічну аксіому.

Для того, щоб проілюструвати наш висновок, звернемося до духовної практики ісихазму, що вважається вершиною християнської духовності. Нагадаємо, що ісихазмом (гезіхазмом) (з грецької – спокій, мовчання) вважають стародавню традицію, що містить розгалужений й оригінальний комплекс уявлень про людину, її свідомість та діяльність, зокрема й у соціумі. Слово «ісихія» означає «зведення розуму в серце», тобто поєднання всіх тілесно- і духовно-розумових якостей людини в акті молитви [460, с. 178], що виявляється у самозаглибленні та медитації, невпинному слові до Бога; у рухові до антропологічної межі – обоженні тіла разом із душею, тобто відкриттям перед людиною метаантропологічних перспектив. Вираженням цього обожнення стає споглядання Божественного Світла, тобто безпосереднє сприйняття людиною нетварних енергій. Споглядання Фаворського світла і є тим синтезом, «спогляданням за образом і подобою Преображення», названим С. Хоружим не тільки спогляданням-поєднанням (обоженням), а й «спогляданням-спілкуванням…, *коли в християнському спогляданні, в суті та глибині його досвіду, відкривається спілкування*» [418, с. 135]. Через поєднання дій Світла та Особистості відбувається докорінна трансформація людської особистості, «поєднання-перетворення», традиційно описуване як обожнення [418, с. 148].

У практиці ісихії наявні поєднання не тільки перцептивних здібностей людини, а й серця та розуму, монологізму й діалогізму. Цей виражений містичний досвід є також синтезом богоспоглядання, богоспілкування і богоочікування. Містицизм ісихазму посилений позасоціальністю: перебуванням у келії, на відстані і від «зовнішньої» (секулярної), і від «внутрішньої» (кіновія, еклесіа) спільності. Водночас такий індивідуальний досвід споглядання-спілкування має точки дотику з еклезіальним. Це підкреслює єпископ Діоклійський Калліст (Уер), наполягаючи на призначенні ісихії «не перекреслювати, а преображати світ». Справді, ісихаст дистанціюється від світу. Але сенс полягає в тому, щоб «ще тісніше злитися з

іншими, гостріше відчути їхні біди, яскравіше бачити їхні приховані можливості, щоб навчитися «ясно бачити» та «поза мірою співстраждати» [200, с. 20]. Сама ж ісихастська молитва виступає не тільки індивідуальною молитвою, але й співпричетною, молитвою Одного за багатьох перед Лицем Бога. Коли ж цей Один, перебуваючи в невпинній духовній боротьбі, здійснюється за образом і подобою Преображення, тим самим, перетворює й увесь світ, не за справедливістю, а за благодаттю. Якщо порівняти її з еклезіальною молитвою, яка є «молитвою зі всіма за всіх», то ісихастську молитву можна вважати «молитвою за всіх наодинці», але ніяк не нарцисичною молитвою суто за себе. На нашу думку, досить вдало цю несуперечливу суперечливість ісихастського досвіду описує А. Майнараді, який зауважує, що співжиттю з іншими повинно передувати усамітнення, «прикрашене» усвідомленням власних недоліків та слабкостей в поєднанні з набуттям гостинного серця, здатного до слухання свого ближнього та взаємного прощення. Відтак, підсумовує він, «усамітнення співвідноситься із спілкуванням» [277, с. 269].

Отже, в ісихазмі спостерігаємо несуперечливе поєднання розглянутих нами богоспілкування та богоспоглядання, а також індивідуально-інтеракційного (містичного) та спільнотно-інтеракційного (еклезіального) дискурсів. З цих позицій *ісихазм у найбільш узагальненому вигляді може бути охарактеризований нами як особистий (за суб'єктністю) та спільнотний (за метою) досвід богоспоглядання у спілкуванні*.

Щодо містичної форми релігійного досвіду, то у найзагальнішому сенсі цього слова містицизмом уважають «сукупність душевних переживань, заснованих на позитивному ірраціональному досвіді…, спрямованих на «утвердження особистості в її сутності, єдності індивідуума зі світом» [146]. Ідеться про досвід здійсненої зустрічі з Творцем, що може відбуватися через долучення до його «відблисків», сприйнятих актуально, феноменально та індивідуально. Наприклад, основною звісткою християнських

середньовічних містиків була безмежність Божественної любові, що втілилася в метафоричному – «Бог є любовний вогонь» [16, с. 118]. З подальшими гранично сильними суб'єктивними конотаціями – переживаннями любовного полум'я; охоплення, злиття та єднання з ним. Зокрема, серед особливостей християнського містичного досвіду назвемо помічені М.Арсеньєвим, досить екзальтовано насичені індивідуальні «події»: відчування людиною прірви між «Я» (душею) та «Ти» (Богом), захоплення від стрімкого заповнення цієї прірви Богом через любов; розчулення й підкореність від зустрічі з Абсолютним Ти та, відповідно, гранична душевна напруга в перед-стоянні перед Богом, що не заперечує діалогу в модусі «взаємин двох». У цьому й полягає головна риса християнської містики. М.Арсеньєв пише: «Будити та викликати мою взаємну любов», коли душа «з розчуленням та трепетом схиляється перед безмірною прірвою Його рятівної, такої, що виливається, любові» [22, с. 112-113].

Наступною особливістю містичного богоспілкування є вектор його спрямування – «від назовні у середину», від світу інших – до власної самості, у сферу внутрішнього досвіду, що є «втечею» від «себе зовнішнього» й водночас глибинним трансцендентуванням. Сутність цього феномену ємко передана у словах Ісуса Христа про Отцівство Бога та Його перебування у вірних. Якщо їх сприйняти буквально, то богоспілкування слід розуміти суто вертикально – як рух від особистої свідомості до надособистої (божественної), та суто нарцисично – не передбачаючи колективного «Ми» як взаємодії людини з людиною. Це апріорі містить елементи протиставлення, розділення між самістю людини та іншими, становить загрозу сепарації «від інших», коли утвердження справжнього «я» людини відбувається всупереч усьому, що таким справжнім «я» не вважається [146]. Як наслідок – відшуковування «внутрішнього Другого» (термінологія В. Іванова), точніше, внутрішнього «ти» кожного «я»; насправді ж – намагання почути голос Бога в собі. Це – ситуація внутрішнього діалогу,

коли особистість перебуває в аутоінтеракції та водночас – у розділенні. Містичний екстаз стає розкриттям антиномії особистості, одкровенням, що дозволяє людині через «вслуховування» в себе збагнути власну «розламаність» на сфери «я» та «ти». Насамкінець, збагнути нетотожність «ти» та «я»; сприйняти «Ти» як Божественного Другого (Друга). В цьому смислі містичний релігійний досвід «народився із «ти», яке людина говорить у собі тому, хто відчув себе сущим, чи то тимчасовим гостем, чи то перебуваючим володарем [147, с. 264]. З цього випливає й намагання через містичні практики поновити діалог з Ним, у такий спосіб «зібравши» себе. Такий тип релігійного досвіду можна було б назвати конститутивними відношеннями – цілеспрямованою трансформацією людиною свого «енергійного складу», з метою набуття спроможності сприйняття божественних енергій, що потребує граничної концентрації, коли на «вівтар» цих відносин покладається дещо надзвичайно важливе – душевні сили, власний час та зусилля, яких уже не вистачає для «витрачання» наззовні, наприклад, на милосердне служіння ближньому [438, с. 92]. Натомість всі вони віддані пристрасному служінню собі як потенційному співпричетнику Бога.

Важливою, корисною нам надалі, є аналітика містичної форми богоспілкування, здійснена Й. Зізіуласом. Митрополит наголошує на цій ознаці автентичної містики, порівнюючи її з містикою церковною, зазначаючи: «Тіло Христове зумовлюється від початку «множиною», тобто єдність конституюється інакшістю… Точніше кажучи, це означає, що будь-яка форма єдності з Богом у Христі, будь-який «містичний досвід» повинен безумовно бути опосередкованим спілкуванням «багатьох» [155, с. 381]. Тобто основну відмінність між автентичним богоспілкуванням (як його тлумачить Й.Зізіулас) та богоспілкуванням у його містичній формі можна узагальнити так: контроверза між колективним та індивідуальним; зовнішнім (спільнотним) та внутрішнім (особистим), коли вирішальним для визнання

справжності богоспілкування є не те, «що відбувається *в мені*», а те, що «*відбувається між мною та кимось іншим*» [155, с. 396]. Численні конотації, співвідношення між «зовнішнім» і «внутрішнім» у богоспілкуванні детермінують і подальший, більш філігранний поділ: на еклезіальну містику та, власне, містичне богоспілкування.

2.4 Поняття діалогу в сучасній християнській теології

Християнство – діалогічна релігія. Для теологів очевидно, що *діалогічність* християнства випливає, по-перше, із перихоральної сутності Трійці, а по-друге, із того, що воно не є «релігією Книги», а є «релігією Слова», воплоченого живого діалогічного Логоса. Як було наголошено в першому розділі, термін «діалог» у якості референта для позначення діалогічної форми комунікативної взаємодії з'явився в християнській теології нещодавно, у другій половині XX століття. Хоча, без сумніву, елементи денотата – діалогічного спілкування в досвіді християнської Церкви були наявні завжди.

Що ж сприяло становленню діалогу як повноцінної форми релігійної комунікації? Людмила Филипович, розмірковуючи про специфіку міжрелігійного діалогу, відзначає, що він «до XX століття не міг бути рівноправним, оскільки в країнах існувала віросповідальна більшість, панівна Церква, яка визначала, диктувала правила спілкування із іншими релігіями. Її згода вести діалог з меншістю містила ризики перенавернення (прозелітизму) її послідовників» [389, с. 229]. Як відомо, діалогічна взаємодія передбачає якщо не онтологічну, то конвенційну рівність учасників діалогу, готовність сильнішого йти на компроміс. Однак, із зрозумілих причин, «сильніший» може бути не зацікавленим у діалозі, а «слабкий», не маючи поля для маневрів, може виявити неспроможність стати суб'єктом ініціативи. Ідеальною ж передумовою діалогу вважається не лише конвенційна, а й онтологічна рівність його сторін, їхня зацікавленість у співпраці.

Найоптимальнішими для цього є умови плюрального суспільства з його ринком різноманітних ідеологій, коли релігійні конфесії перебувають перед необхідністю виживання у секуляризованому суспільстві, виступаючи природними партнерами одна для одної в реалізації цієї мети.

Лідерство в розвитку теології діалогу належить Католицькій церкві. У документах Другого Ватиканського Собору (1962–1965) та інших документах цієї церкви термін «діалог» застосовується, коли йдеться про екуменічну співпрацю, співпрацю церкви та держави задля спільного блага суспільства, співпрацю церкви та громадянського суспільства задля євангелізації суспільства та його розвитку; братерства і солідарності людей та необхідності взаємодії між народами та країнами для усунення глобальних загроз тощо. У XX столітті Католицька Церква, закликаючи до розв'язання найбільш болючих суспільних проблем, наполягала на необхідності тривання «міжрелігійного діалогу», «публічного діалогу», «діалогу-співпричастя» тощо. Сьогодні еклезіологія спілкування є переважною богословською мовою Католицької Церкви, що схвалено в 1985 році Надзвичайним синодом єпископів та відображено в 1992 році у листі Конгрегації доктрини віри до єпископів Католицької Церкви «Про деякі аспекти Церкви, осягнутої як спілкування». У цьому листі артикульовано, що «поняття спілкування (koinonia)… добре пасує для вираження суті Таїнства Церкви, може відігравати ключову роль у відновленні католицької еклезіології» [330].

Найзатребуванішим у полі її публічної риторики є екуменічний дискурс діалогу, пов'язаний із переходом Ватикану з другої половини XX століття до стратегії толерантності, орієнтації на примирення, єднання та діяльнісне «зближення», чому й відповідає комунікативна практика діалогу. Підтвердженням цього став «Декрет про екуменізм» («Unitatis redintegratio»), прийнятий на II Ватиканському Соборі, який подає функціональне визначення діалогу, підпорядкованого завданням екуменічного руху. З-поміж завдань, які корелюються з діалогічною методологією Церкви, називаються

такі: сприяння християнській єдності, зусилля зі скасування різних висловів, суджень і справ, що віддаляють братів один від одного; визнання Церквою важливості діалогу між «знаючими людьми»; призначення діалогу більш повно «пояснити віровчення своєї громади та чітко висловити її характерні риси», що сприяє її кращому розумінню й оцінці, а також «більш широкому співробітництву у всіх справах та сприяє загальному благу» [111].

Загальні принципи конкретизуються в розділі «Про Церкви і церковні громади, відділені від Римського Апостольського Престолу». Ці церковні організаціїї вважаються виявами «незшитого хітону Христового» та стають на заваді поновленню кафолічності Церкви-Христа. Тональність цієї риторики засвідчує орієнтацію Ватикану на «партнерський діалог у дусі аджорнаменто» [219, с. 296], намагання зближення з іншим християнським світом. Змістовно ж це виражається кількома основними наративами: ретроспективно – акцентом на спільній історії та констатацією, але не засудженням факту розділення Церков через догматичні й історичні обставини; актуально – через визнання права кожної з Церков на власне розуміння шляху до Бога; перспективно – в надії на прийдешнє возз'єднання, що спостерігаємо у висловленні Ватиканом «особливої поваги до Східних Церков» та у визнанні «особливої родинної близькості» внаслідок спільної історії із «віддаленими Церквами і церковними громадами на Заході» [111] та у свідченні щодо присутності Церкви в інших християнських спільнотах [117, с. 84]. Головним у цьому разі виступають концептуальні настрої не лише «визнання» і «толерування», а й «сподівання» на подолання фатальних помилок розділення, що виражається у відмові від конфесійних упереджень, готовності Ватикану переглянути один із міжконфесійних «подразників» у стосунках між Східною та Західною (Католицькою) церквами – вчення про filioque. Наприклад, в енцикліці «Pacem in terris» («Мир на землі», 1963 р.), адресованій Іваном XXIII і християнським, і нехристиянським релігійним спільнотам, «усім людям доброї волі». На діалозі як формі євангелізації світу

наполягав Папа Павло VI в енцикліці «Ecclesiam suam», знову-таки вважаючи «євангелізацією» розповсюдження досить широкого кола трансцивілізаційних цінностей, зокрема прагнення людства до миру, свободи, справедливості, культурного розвитку тощо та ранжуючи обшир діалогу суб'єктно – за принципом віддаленості від Католицької Церкви та відмінності цілей, які з цього випливають. З-посеред потенційних комунікативних партнерів він називав найбільш віддалених, але не недоступних для діалогу – атеїстів, щодо яких метою Церкви є їхнє навернення до віри; далі – монотеїстів, але не християн; християн, але не католиків, щодо яких адекватною формою взаємодії виступає екуменізм, що поновлює християнську єдність. Насамкінець, не залишаються поза увагою й відносини всередині Католицької Церкви, які на всіх її рівнях мають бути діалогічними [211, с.88], утілюючи парадигмальний еклезіальний діалог.

Католицька Церква окреслює наступні такі моменти щодо діалогізму: необхідність повсюдного застосування стратегії діалогізму, від рівня релігійної громади до відносин із зовнішнім секулярним світом, що рівноцінно визнанню Церквою відповідності діалогічної парадигми власним цілям і викликам сучасності, коли навернення до віри можливе не через учительство, а через свідчення.

Протягом останніх десятиліть очільники Католицької Церкви неодноразово підкреслювали значущість і внутрішньоцерковного діалогу: між священиком та парафіянами, парафіян між собою; священиками та єпископами. Не менш важливою для здорового зростання Церкви визнається узгоджена взаємодія кліру: єпископів, священиків та ченців. У цьому річищі особливого значення набуває вміння єпископа дослухатися до думки священиків, чернецтва та мирян. З-поміж позитивних результатів діалогічної взаємодії варто згадати її спроможність каталізувати «добру волю й діяльне милосердя, взаємодопомогу й любов і, нарешті, сопричастя в порозумінні та спільних прагненнях», тобто «сопричастя-діалог» [297, с. 362].

Щодо окремих персоналій, то досить відомою є діалогічна концепція сучасного католицького теолога Раймундо Панікkара. Випрацьовуючи концепцію первинності Отця стосовно Трійці, він наполягає на відсутності в Отця самостійного буття, коли його батьківство стає актуальним із народженням Сина. На погляд Р. Панікkара, народжуючи Сина, Отець, з одного боку, переступає власну абсолютність, а з іншого боку, стає тим, ким Він є, набуваючи властивості батьківства. У такий спосіб «хрест Отця» передує «хресту Христа», а абсолютність буття Отця набуває діалогічного звучання, коли Христос вважається «Сином, Образом, Словом, Славою і самим буттям Отця» [514, p.55]. Згадує теолог і про діалогічну сутність третьої іпостасі Трійці – Святого Духа, який є «не тільки Я (ego), але й Ти (te), тобто існує, оскільки друге Я говорить йому Ти» [514, p.66]. Особливим є і його призначення – бути посередником у спілкуванні людини і Бога, адже «тільки в Дусі передбачається міжособистісне спілкування – діалог на рівних між *мною,* людиною, та *Ним,* Богом» [514, p.54]. Бачимо, що Р. Панікkар творчо переосмислює католицьке вчення про Трійцю та відтворює модель тринітарної єдності в діалозі.

Досить помітною є увага до питання еклезіального спілкування інших впливових представників сучасної Католицької Церкви. Скажімо, Ів Конгар, убачаючи в спілкуванні саму природу Церкви, виокремлює не тільки спілкування людей з Богом та один з одним у Христі, а й комплекс структур, що підтримують це спілкування. У конвергаційному ключі, як спілкування-примирення видимих та невидимих, спільнотних та персональних аспектів у Церкві, розмірковує про койнонійну компоненту еклесії Роже Тілляр [481].

Схожий підхід щодо значення діалогічного спілкування простежуємо у вченні Православної Церкви, яка, не оминаючи увагою парафіяльного виміру, так само, як і Католицька Церква, перевагу надає всецерковному (всеправославному) та екуменічному векторам діалогічної взаємодії, що бачимо, починаючи з Окружного послання Константинопольського

Патріарха Іоакима від 12 червня 1902 року [335] та Окружного послання «Церквам Христа, скрізь сущим» [116, с. 37] до документів Святого і Великого Собору Православної Церкви (2016 р.) [119]. Досить показовою є подібність риторики, яку спостерігаємо в Посланні Всеправославного собору та в згаданих вище документах Другого Ватиканського собору. В обох випадках ідеться про звернення не тільки до представників власної Церкви, але й «до кожної людини доброї волі» [119, с.11]. Хоча увага й закцентована на потребі поновлення єдності «Єдиної Святої Соборної і Апостольської Церкви як Божественно-людської спільноти», уже в «Посланні» міститься згадка й про міжрелігійний діалог, який Церква підтримує з міркувань обов'язку свідчити істину і свою апостольську віру, насамперед, з неправославними християнами, завдяки чому рештою християнського світу точніше пізнаватиметься істинність Православного передання [119, с.11]. У розділі «Стосунки з іншим християнським світом» провідне місце в сприянні відновленню єдності християнства відводиться саме Православній Церкві, чому й мають допомагати «сучасні двосторонні богословські діалоги Православної Церкви та її участь в екуменічному русі» [119, с.17-18].

Досить чітко визначено кінцеву мету офіційних богословських діалогів, які, хоча й мають певні труднощі, але покладаючись насамперед на провід Святого Духу, за благодаттю Господа, Який молився, «*щоб усі були одно*» (Ін. 17:21)» [119, с.19], мають сприяти християнській єдності. Далі, обговорюючи процедурні засади ведення двостороннього діалогу, наголошується на необхідності уникнення виходу будь-якої Церкви з діалогового процесу, та, якщо це все-таки трапилося, на важливості його відновлення. У цьому аспекті згадуються богословські дискусії в Об'єднаних богословських комісіях, які не можна вважати достатньою підставою для одностороннього відкликання будь-якою помісною Православною Церквою своїх представників або остаточного припинення нею участі в діалозі. Справжньою ж причиною такого припинення можуть стати «серйозні

еклезіологічні, канонічні, пастирські і моральні підстави» [119, с.20], що знову-таки тотожне цілковитому розриву стосунків, але потребує обов'язкової фіксації розбіжностей з метою їх подальшого подолання. Плідний богословський діалог на всеправославному рівні повинен завершуватися ухваленням рішення про відновлення церковного сопричастя, яке має ґрунтуватися на одностайності всіх помісних Православних Церков.

Що ж до екуменічного діалогу, то готовність Православної Церкви до діалогу з рештою християнського світу підтверджується з опертям на основи православної еклезіології та канонічні критерії вже сформованого церковного передання [119, с. 24], які за будь-яких обставин не можуть бути предметом дискусій. Згадується Всесвітня Рада Церков, яка виступає не інструментарієм для утворення міжцерковних союзів, а осередком встановлення «живих контактів» на основі духу християнської любові, чужого «практикам прозелітизму, уніатизму чи інших провокаційних виявів міжконфесійного антагонізму» [там само]. У цьому зв'язку підкреслюється важливість солідарної готовності усіх християн розв'язувати гострі проблеми сучасності, «спираючись на прообраз нової у Христі людини» [119, с. 25].

У цьому річищі досить показовою для нас є позиція Й. Зізіуласа, який ключ до розв'язання майже всіх внутрішньоцерковних та екуменічних питань убачає в койнонії, стверджуючи, що засноване на спільній вірі в Святу Трійцю вчення про койнонії, не загрожуючи православній тринітарній і христологічній вірі, сприятиме органічному поєднанню христології, пневматології, антропології, еклезіології. Завдяки ньому можливе звільнення від тенет надто інтелектуалізованого та клірикалізованого богослов'я, відстороненого та нечуттєвого до проблем звичайної людини, її екзистенційних потреб і пертурбацій повсякденності, натомість пропонуючи відкритість до проблем людей у їхньому суспільному та щоденному житті [цит. за: 213, с. 218].

Щодо антропологічного дискурсу койнонії, то наведемо позицію Вселенського Патріарха Варфоломія, який наполягає на тому, що вираз «за образом Божим», означає також «за образом Бога-Трійці» [74, с. 226]. Інший знаний православний теолог Калліст (Уер), звертаючись до духовної спадщини св. Василя Великого, наголошує: «Бог є спілкування або спільність. Бог – соціальний або соборний; у ньому є дещо, що відповідає – хоча й на безкінечно більш високому рівню – нашому, людському досвіду соборності» [203, с. 277]. Досить активно з цього приводу висловлюються й інші представники Константинопольської Патріархії, зокрема Хр. Яннарас, Д. Станілое, А. Папаніколау; а також російський теолог Г. Завершинський та інші.

Загалом, Православна Церква, виявляючи меншу гнучкість і готовність поступатися в питаннях догматичної традиції та вибірковість щодо партнерства у діалозі, порівняно з Католицької Церквою, нині визнає його необхідність і відповідність запитам часу.

Щодо протестантської рецепції діалогу, то простежуємо досить широкий діапазон поглядів, детермінований різноманіттям його течій. Крім уже екуменічного контексту та досить чіткої схвальної позиції щодо співпраці з іншими християнськими та нехристиянськими конфесіями, помітно увиразнюються практичні аспекти діалогу. Маємо на увазі те, що протестантизм унаслідок власної культурно-історичної й ідейної специфіки з самого початку розвивався як опозиція до монологізму. Варто згадати запропонований лідером протестантського руху Мартіном Лютером концепт «трьох стін», що мають бути зруйнованими для побудування Церкви Божої волі. Так, «першою стіною» він уважав деструктивну перепону між кліром та мирянами; другою – стіну розділення між секулярною та церковною владою, яка робила церковну владу вищою за світську; третьою – відокремлення мирян від Писання. Звідси й орієнтація протестантизму на спрощення церковної ієрархії та демократизацію взаємин усередині громади; діалог

світського та еклезіального щодо різноманітних проблем церковного й суспільного життя; легітимізоване право «голосу», яке надається кожному з членів пастви щодо тлумачення Писання. Відтак протестантизм із моменту виникнення ідейно, структурно та процедурно намагався відтворити не церкву-ієрархію, а церкву-громаду, члени якої рівні між собою, перебувають у взаємній інтеракції та готові дослухатися до думки іншого, чому й сприяють герменевтична поліфонія та відсутність чітко виражених ієрархічних «щаблів» всередині громади.

Спільним знаменником стосовно тлумачення діалогу протестантськими конфесіями є те, що бажаним зразком спілкування християн між собою та світом «поза межами церковної огорожі» є живе спілкування. Не наставництва та повчання, а обмін досвідом і обопільне розмірковування. Підтвердженням цього є концепція Церкви як «спілкування святих», тобто «спілкування, створеного Духом», у якому «співтовариство вірян свідчить про свою єдність за допомогою чистої проповіді Слова та завдяки здійсненню Таїнств» [цит. за: 483, p. 246], запропонована Дітріхом Бонгьоффером.

Добре відомо, що адаптаційний вектор сучасного протестантизму орієнтований на посилення цих якостей, через парадигми «прогресивного діалогу» та «модель посередника» (С. Берк, Б. Макларен, Д. Паджитт та інші), коли у церковному спілкуванні «відводиться мало часу на проповіді, але багато на розмови, мало – на відповіді, багато – на запитання, мало на абстракції та висловлювання, багато – на оповіді та притчі, мало – щоб сказати, про що необхідно думати, багато – щоб кинути вам виклик думати самим, мало – на засудження нерелігійного, багато – на сприяння релігійному» [358, с. 279] тощо. Важливо, що ці постулати поширюються не тільки на проповідь, а й на навчання, що повинно набувати не форми наставництва, а співробітництва та навіть дискусії, коли висловлюються незгода, сумніви та припущення, але на засадах взаємного толерування;

неможливості будь-якого насильства щодо особистої позиції іншої людини. Метою ж такої діалогічної проповіді стає зміщення уваги від проповідника до історії Писання [358, с. 285]. Важливо й те, що звернення до трансцендентних трансісторичних цінностей не суперечить оновленим формам їхнього донесення до пастви, які звернені не лише до розуму й серця, а й до відчуттів людини; не лише через слово, а й із залученням мистецтва та навіть мультимедіа, мультисенсорного досвіду, що чи не найповніше відтворює атмосферу зустрічі з Богом та з братами у вірі.

Висновки до розділу 2

На основі аналітики універсальних християнських наративів щодо богоспілкування доведено, що цей феномен лише умовно можна «схопити» в понятті. З-посеред найбільш коректних визначень феномену богоспілкування у дисертаційній роботі виокремлено такі: *спілкування з Богом та в Бозі, інтенцію до Нього, духовну, словесну та навіть тілесну*, *спілкування людини з Богом, згідно із свідченням свідків.*

«Насиченість» феномену богоспілкування породжує «надлишковість» понять, за допомогою яких людина намагається описати цей досвід. З-поміж них, крім атрибутивного поняття «діалог», користуємося поняттями дару, зустрічі, відносин (стосунків, взаємин), причетності тощо.

Християнські наративи щодо спілкування розгортаються за логікою гіпертекстуальної текстуальності. У найкращий спосіб цей феномен прояснюється через метафору «вузла» в Інтернет-комунікаціях, коли, читаючи певний текст та натрапляючи на посилання через один лише «клік», ми переходимо до іншого тексту, що призводить до численних перетинів та повторювань; надає «старим» текстам нових контекстів, породжуючи компіляції, інтертекстуальні паралелі тощо. У якому б руслі християнська теологія не розмірковувала про феномен богоспілкування, головними «вузлами» означеної нарації виступають такі концепти-поняття: *дар, Дари,*

євхаристія, богоспілкування, спілкування, койнонія, причастя, співпричастя, причетність, поклик, вдячність, кенозис, теозис, прийняття дару та Дарів, благодаріння й подяка, іншість та інакшість, служіння, хвала, перихорезис, любов, свобода, відкритість, відносини тощо.

Рецепція діалогізму як дискурсу релігійного досвіду потребує диференціації останнього з-поміж інших форм релігійного досвіду. Задля цього варто типологізувати його за такими критеріями: інтеракціонізм / акціонізм; залучення / перебування поза межами еклезіального спілкування; а також активність / пасивність як додаткові критерії. За цими критеріями виокремлено кілька основних типів релігійного досвіду. За критерієм «інтеракціонізм / акціонізм» – богоспілкування та богоспоглядання. *Богоспілкування – це взаємодія, двоспрямований процес; дистанція в русі до єднання з Творцем*, що долається молитвою. *Богоспоглядання – інтенція-сприйняття до злиття з Богом.* З додаванням критерію «належності / неналежності до спільності» розрізняються *спільнотно-інтеракційне (літургійне) спілкування, або молитву «зі всіма за всіх», та індивідуально-інтеракційне, що, по суті, є індивідуалізованим «словом», сказаним Богові «на самоті, але за всіх» або ж «на самоті за себе*». Так само ранжується й богоспоглядання. Критерій «активність / пасивність» не є надлишковим критерієм, оскільки встановлює дискурс відносності щодо, наприклад, переважно активного богоспілкування та переважно, але не суто пасивного богоспоглядання. *За цими критеріями діалогічне спілкування в його койнонійному аспекті виступає інтеракційним спільнотним активним типом богоспілкування.*

У дисертаційному дослідженні запропоновано дефініцію діалогічного спілкування в його християнському дискурсі як взаємну, екзистенційно та семантично насичену чітко виражену суб’єкт-суб’єктну взаємодію, яка в спільноті християн-однодумців відбувається за вектором «поділу цінностей», інтерсуб’єктивне спілкування.

Дослідження феномену діалогу в тому вигляді, у якому він представлений у християнській традиції, доводить, що діалог не вичерпується спілкуванням навіть на рівні систематизації універсальних наративів щодо спілкування.

З огляду на це, християнський діалогізм визначаємо не лише через примат спілкування, а й через примат відносин, акцентуючи увагу на їхній універсальності – можливості феномену відносин, залучаючи в себе все, нічого не виключати натомість. Не розкладаючись на окремі «атоми» віри, емоцій, спілкування, моральності, діяльності тощо, не бути редукованими до жодного з цих феноменів. Універсальність примату відносин розгортається також із позицій тривання в часі, що надає їм атрибуції онтологічного предикату буття. У цьому аспекті вони мисляться чимось протилежним модульним короткотривалим комунікативним актам; не лише «словами», промовленими в ім'я Бога, а постійною розмовою (модус тривання). Не тільки розмовою з Богом, але й діяльністю в Його ім'я (модус праксису). На наш погляд, спілкуватися (локус комунікації) та тим паче поділяти життєвий простір з іншим (локус соціальності) – означає ставитися (виявляти своє ставлення) до нього та через це кристалізувати телос власного життя.

Сучасні християнські церкви, висловлюючи концептуальні позиції щодо перспектив діалогічної взаємодії, переймаються праксисом діалогу, а не вивіреністю термінології. Феномен діалогічної взаємодії в сучасній християнській теології позначається семантично спорідненими, але не тотожними термінами спілкування, комунікація, койнонія (koinonia), співпричастя тощо. Саме спорідненість та водночас семантична нетотожність цих термінів й ускладнює розуміння комунікативних контекстів їхнього застосування.

РОЗДІЛ 3
ОСНОВНІ ПІДХОДИ ДО БОГОСПІЛКУВАННЯ В ТЕОЛОГІЇ ТА РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ XX – ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ

3.1 Теоестетичний підхід Д. Б. Гарта

Послуговуючись систематизацією основних наративів та комунікативних універсалій щодо проблеми спілкування в сучасній християнській теології, спробуємо диференціювати найбільш вагомі підходи до цього феномену у теологічній та релігійно-філософській думці, актуальні протягом декількох останніх десятиліть. Такими, на наш погляд, передусім є естетичний, феноменологічний та власне діалогічний аспекти цієї проблеми, представлені теоретичними системами Г.У. фон Бальтазара та Д.Б. Гарта (*теоестетичний підхід*); Ж.-Л. Маріона та Дж.П. Мануссакіса (*теофеноменологічний підхід*); М.Бубера та Е.Левінаса *(теодіалогічний підхід)*. Забігаючи наперед, відзначимо, що останній вважаємо найбільш когерентним до сучасної православної теології діалогу.

Провідним представником теоестетичного підходу є сучасний американський православний богослов Девід Бентлі Гарт, автор низки книг, серед яких такі, як «Краса безкінечного» (2003), «Двері моря» (2005), «Наслідки» (2007), «Помилки атеїста» (2009) та «Досвід Бога» (2013), а також більш ніж 150 статей на теологічну тематику.

Головною інтенцією Д.Б. Гарта, якою він керувався при викладі своєї системи, була апологетична потреба довести, що християнський дискурс не є формою прихованого насильства. Його думка зосереджується навколо бажання у царині богослов'я захистити християнство від критики постмодерного дискурсу (яка починається ще з відомої позиції Ф.Ніцше). Говорячи конкретніше, фундаментальна теза Д.Б. Гарта полягає у твердженні про те, що трансцендентне виявляється в іманентному (яке тлумачиться як особливий режим у межах дискурсу трансцендентного) через актуалізацію

слави Божої, що виявляється у красі створеного світу. На його думку, краса (і тут йдеться швидше не про естетичну категорію, а про особливий модус розгортання божественного в тому, що божественним не є) знімає протиріччя між трагедіями історії та розумінням Божої волі як благої.

Богословська система Д. Гарта вибудована в лоні християнської традиції: на теології св. Григорія Ниського, а також Максима Сповідника, і, як пише дослідник творчості Д. Гарта, «знаходить спільників в особах католицького генія Г.У. фон Бальтазара та англіканина Дж.Мілбенка – цілком прогнозовано» [436]. Маємо зауважити, що, на нашу думку, натхненником центральної ідеї програмної праці Д. Гарта став саме Г.У. фон Бальтазар, що у своїй семитомній «Теоестетиці» ототожнив теоестетику з фундаментальним богослов'ям та розвинув ідею про значущість краси для єдності трансценденталій [153, с.127]. Краса для нього стала вираженням сущого. Суще мислилося як істина, благо та краса, які утворюють неподільну тріаду, узасадничену у філософії Платона й асимільовану не тільки православною догматичною традицією, але й, частково, Томою Аквінським, що насамкінець «приводить нас до центральної теми християнського богослов'я, до богослов'я образу, яким Бог наділив кожну людину» [101, с. 69].

Перед тим, як перейти до докладного розгляду ідей Д. Гарта, розглянемо і теоестетичну концепцію Г.У. фон Бальтазара, щоб окреслити вплив його богослов'я на систему американського православного теолога. На думку цього швейцарського мислителя, теологічна естетика описує феномен трансцендентного Об'явлення, що являється людині у створеному світі. Фактично теоестетику можна ототожнити з вченням про можливість досвіду Бога в житті людини, тобто до певної міри говоримо про феноменологію в найширшому сенсі цього терміну. Сам Г.У. фон Бальтазар свою мету артикулює через низку намірів. Якщо перша частина трилогії «Естетика», з його слів, присвячена не тільки тому, щоб «навчити нашими очима бачити

Христа так, як він сам бачить себе, але, більше того, довести, що будь-яке видатне та епохальне богослов'я завжди слідувало цьому методу» [29, с. 6-7], то другий том «Естетики» пропонує дванадцять підходів, які й покликані здійснити цю мету на тлі драматичної боротьби Бога за грішну людину, коли «чим більше Бог пропонує себе, тим більше людина відвертається від Нього» [29, с. 8].

Г.У. фон Бальтазар так пише про контакт з відблиском Божої слави, розлитої у світі: «За першою зустріччю неодмінно має відбутися розмова, згода чи незгода, якщо, звісно, ми не збираємося мовчки розійтися, не привітавшись. Хто всерйоз сприймає зустріч... той має зрозуміти, що він завжди вже залучений у феномен, який він зустрів… Божественне об'явлення – це не предмет для споглядання, але Його дія в світі та на світ, на яке світ може відповісти лише дією, і у такий спосіб «зрозуміти» [30, с.196-197]. Звісно, Божественна краса, що виявляється у світі, певною мірою провокативна, адже не може залишитися без відгуку, вона – це поклик, що вимагає відповіді. Момент досвідного розуміння світу як місця особливої присутності трансцендентного іншого стає для людини точкою неповернення, адже надалі вона вже не зможе жити так, ніби нічого не сталося. Краса Божа захоплює її та назавжди залучає до співприсутності в світлі Божого об'явлення, тобто до спілкування.

Переносячи цю логіку в простір іманентного, можна покликатися на аналогію з інтерсуб'єктивним світом: припустімо, що людина зустріла, познайомилася і заприязнилася з іншою, і в цей час усвідомила, що перед нею – істота, яка любить її безумовною любов'ю. Цю подію вже не викреслити з особистої історії. Власне, вся особиста історія буде тепер розгортатися в світлі цієї гранично важливої зустрічі, а сама майбутність вибудовуватиметься відповідно до очікувань цієї гранично люблячої істоти.

Зрештою, зв'язок із Безкінечним Іншим для людини природно виражається у слові та перетворюється на діалог. Краса, розлита Богом у

світі, що постійно підштовхує людину до початку розмови з Творцем, спонукає до початку такого спілкування та вириває людину з тенет суб'єктивної автономії з її прагненням до утвердження незалежного існування. Споглядаючи прекрасне, що є прообразом божественного, людина усвідомлює власну порожність, спрагу, порожнечу духу, яка вимагає заповнення. Досвід особистого «кенозису» спонукає її до переродження в іншу істоту, яка, відкинувши егоїстичне бажання до накидання влади та самоствердження, звертається до Бога у відкритості люблячої та діяльнісної самопожертви.

Саме це мав на увазі Г.У. фон Бальтазар, коли писав про долученість суб'єкта до теодраматики Божественного Об'явлення. Адже релігійна зустріч, що не може не змінити життя людини, стає початковим моментом життя в Бозі, тобто стане сприйняттям Його волі у дії, і, так само, активною дієвою відповіддю. Швейцарський теолог одностайний зі всіма представниками богослов'я спілкування в тому, що зустріч із живим Богом передує Його пізнанню та розумінню в концептах. Творець з'являється у світі невидимо через Його красу, яка є втіленням божественного об'явлення, що адресоване певній особистості, від якої чекають на діяльнісну реакцію-відповідь, яка і залучить її до світової теодраматики. Останню можна проінтерпретувати подібно до сценічного театрального дійства, проте в теовимірі драматики зникають межі між глядацьким залом та діячами, і кожен, хто пережив досвід зустрічі з трансцендентним, стає не лише пасивним глядачем, а й активною дійовою особою.

Звісно, сама сцена теодрами – чи не найважливіша і чи не найочевидніша частина такої взаємодії дійових осіб; крім того, асиметрія позицій Головного Діяча та решти очевидна. І наостанок, на світовій сцені Бог включається у взаємодію з людьми посередництвом інших людей, і зрештою сам стає людиною. Божа інтенція, спрямована на людину, має за ціль благо, що може розкритися завдяки її діяльній участі у реалізації Божого

задуму. «Благо, – пише Г.У. фон Бальтазар, – яке творить стосовно нас Бог, не може бути впізнане як істина без нашого сприяючого виконання» [30, с. 202]. Інакше кажучи, Царство Боже на землі наближається особистими зусиллями кожного з християн, і діяльнісна долученість до виконання заповідей Божих – це і є втілення віри. Адже віра, так само, як проповідь чи споглядання, невіддільна від вчинку. Підсумовуючи все вищесказане, резюмуємо: масштабний бальтазарівський виклад теоестетики вказує на розуміння феномену Божого явлення у світі, а саме, – на те, що Бог виказує себе у творінні завдяки Красі та через Красу.

Повертаючись до Гартового богослов'я краси, в світлі доробку Г.У. фон Бальтазара, можемо з певністю витлумачити його працю «Краса Безкінечного» як власну теоестетику. В розділі «Творіння» Д. Гарт включає до складу теоестетики розроблену за методом аналогії теологіку, а в главі «Спасіння» йдеться про окреслення власної теодраматики. Іншими словами, Д. Гарт хотів створити власну православну богословську систему бальтазарівського зразка, і йому це вдалося. Затятий полеміст, Д. Гарт, хоч і взяв одну з головних ідей Г.У. фон Бальтазара на озброєння, проте все ж піддає критиці його позицію, і, відштовхуючись від неї, вибудовує власний своєрідний проект православного богослов'я.

За Д. Гартом, будь-який релігійний пошук починається з усвідомлення людиною неповноти свого існування. Богослови та філософи описували цей стан, вдаючись до різних метафор, а саме – як екзистенційну спрагу, *поклик* чи *страх* Божий. Вдивляючись у повсякденну марноту життя, людина в певний момент чітко усвідомлює, що будь-які мирські задоволення не заповнюють внутрішньої порожнечі її душі. Віра народжується з відчуття нестачі, браку певного ладу. Повсякденність стає нестабільною, а буття – крихким, адже є буттям-до-смерті. Лякає людину і безмежність всесвіту, про що писав ще Б.Паскаль. Аналізуючи досвід долученості людини до Творця, Д.Гарт виходить із тези про принципову віддаленість людини від Нього:

спочатку Бог являється їй як відсутній. Дистанція між Ним та розумним творінням видається нескінченною, і для її позначення Д. Гарт звертається до грецького терміну «діастема». Людина – єдина істота, що здатна усвідомити цю «безодню між» та подолати її. Спосіб цього подолання, за Д. Гартом, швидше не містичний, а естетичний та етичний. Естетичний передбачає долучення до Бога, що явлений у світі як безкінечна велич. Етичний – випливає з розуміння природи Іншого та інших як безкінечно інакших, ніж про них складає думку суб'єкт пізнання. Тому прийняття Бога в Його безкінечній інакшості, усвідомлення того, що між людським та божественним пролягає величезна дистанція, легітимує відмову від накидання будь-якого владного дискурсу в інтерсуб'єктивній площині. Як пише один з дослідників творчості Д. Гарта, «якщо Бог – Інакший, і вірний повинен прийняти його як Інакшого, то аналогічним має бути ставлення до всіх особистостей. Цим самим закладаються основи теології миру з усіма як наслідок визнання повноти різноманітності існуючого» [99, с. 114]. За Д. Гартом, безмежна прірва, що відділяє створених істот від передвічного Володаря буття, відсилає перших до усвідомлення власної повноти чи неповноти існування, яка залежить від міри причетності до спілкування з Богом. Будучи створеною істотою, людина існує не завдяки власній укоріненості в буття, а завдяки причетності до джерела буття, і така причетність може бути як мінімальною, так і наближатися до максимальної (і цьому прикладом є життя подвижників у вірі). Болісне переживання неповноти власного буття (усвідомлення безодні «діастеми», як називає її Д. Гарт) підштовхує людину до пошуків, і безодня «між» долається завдяки її відповіді на поклик Божий. Завдяки вільному акту волевиявлення людина вступає у відношення причетності, що, з другого боку, спершу ініційовані Божою благодаттю, що як загальна краса явлена у світі.

Природа Осіб Божественної Трійці тлумачиться американським богословом із посиланням на християнську традицію (Григорій Богослов,

Максим Сповідник, Тома Аквінський, а також Володимир Лоський, Павло Флоренський). Зауваживши, що за допомогою терміну «Особа» лише за аналогією можна витлумачити природу співвідношення Отця, Сина та Святого Духа, і хоч він і далекий від адекватності в даній площині, проте без нього неможливо обійтися. Він відображає безпосередню життєвість та конкретність Бога, стосунок між Особами, реалізований у спілкуванні. Д. Гарт стверджує: «Розповіді Івана про молитви Христа – що були почуті як звернення до Отця, і, звісно, як відповідь Сина на своє прийняте від Отця послання, – резонують як з інтимністю голосів та місць цих звернень, так і з їх розрізненням, що робить слово «Особи», при всій його неадекватності, необхідним… Термін «Особи», що використовується у стосунку до божественної *перихорези*, повністю підпадає під владу мови стосунків» [412, с. 259]. До розуміння природи божественного відношення можна наблизитися, вдавшись до смислового поля концептів дару та самопожертви. Взаємодія Божественних Осіб Трійці виявляється у Їх взаємному даруванні себе один одному та у взаємній самопожертві. Мова Божа, пише Д. Гарт, посилаючись на П. Флоренського, – «це мова самопожертвування, згідно з яким кожне Я в Бозі постає також як не-Я, а швидше як Ти; адже «кругове виступання» Божественних Осіб завжди полягає у відмові від Я на користь іншого та в саморозкритті назустріч іншому… Можна було б навіть сказати, що в Бозі божественна «субстанціональність» – це «наслідок» оцієї відстані між звертанням та відгуком, цієї події любові, особистісність якої зумовлена її передуванням будь-якому Я… Бог є як різні модальності безмірної любові» [там само, с. 260]. З надміру Божої любові постав світ, отримавши своє існування в безумовний дар, який кожен, що був створений за образом та подобою Божою, може оцінити та подякувати за нього. Сенс людського існування після поклику, явності зустрічі та очевидності невідворотності проекту майбутнього полягає в прийнятті свідомої позиції – далі життя має розгортатися у світлі Божого об’явлення, а кожна особиста дія – наближати

людину до граничного Блага, яким є Господь. Отож, «суть спасіння полягає у тому, що душі та тіла повинні бути залучені в динамізм божественної любові мірою того, як Дух інтегрує їх у взаємну невід'ємність одне для одного, в *соборність*, в Тіло Христове, де стаєш істинною – тобто неегоїстичною – особистістю: особистістю у спілкуванні» [там само, с. 260]. Спілкування Осіб Трійці, що виявляється у взаємному даруванні та любові, більшою чи меншою мірою (вона залежить від особистої інтенції людини рухатися назустріч Богові), залучає до свого комунікативного буття інших. Стоячи в просвіті божественного буття, людина усвідомлює неповноцінність своєї одиничної ізольованості, доходить до чіткого і ясного бачення власної неповноти, і прагне її подолати, відкриваючись у вітанні іншому, ближньому чи дальньому, даруючи себе якому, вона і наближає Царство Боже на землі. Так, відкритість особистості до спілкування дозволяє стати співпричетним до життя у благодаті Божій.

Також кожна з Іпостасей Божественної Трійці звернена до буття іншої, утворюючи, у такий спосіб, спільність та єдність осіб, що реалізується у потрійній структурі взаємного дарування і любові.

Спільне залучення кожного з вірних у буття одне одного та прагнення долучитися до події спільної любові витворює в кожному його автентичну людську сутність, ту, яка виростає у свою справжню міру завдяки діяльнісному служінню іншому. Любов до ближнього задовольняє жагу людської душі, формуючи внутрішнє Я особистості, яке існує лише завдяки залученості у світ інших. Але сама залученість стає можливою тому, що «структура нашого внутрішнього світу вже звернена до іншого та й сама є іншим для іншого в окремих моментах нерозділеної у собі свідомості» [412, с. 264]. Діалогічність природи Осіб Божественної Трійці, що реалізована в любові, виливається у світ, залучаючи до безкінечної розмови все творіння, яке у такий спосіб отримує власну сутність.

Посилаючись на біблійні тексти, Д. Гарт вказує на низку фрагментів, в яких возвеличується образ Божий, виявлений у красі та благості. Вдаючись до осмислення естетики безкінечного, американський богослов пов'язує феномен краси з відповідною реакцією на неї – насолодою та радістю від її споглядання. Цікаво, що така краса зазвичай являється раптово й неочікувано, як дар: свіжий вітерець в денну спеку, барви сонця на заході, палітра відтінків яких змінюється щохвилини і розчиняється у темряві ночі, посмішка дитини, на яку не можливо не відповісти щирою й радісною взаємністю. Захоплює людину зненацька, ніжно зупиняючи час на цьому моменті. Дарована безкоштовно краса і є тим життєдайним ресурсом, який наповнює душу до країв і вказує на шлях до вічності. Для того, щоб їх пережити у досвіді, потрібно вміти зупиняти плин повсякденних справ і дозволити собі вдивитися у прекрасне, за яким прозирає посмішка Божа.

Розуміючи Бога як явленого у світі через красу, американський богослов пише про Його безмежність в контексті динамізму та неосяжності Його виявів, адже завдяки цьому і буття має більш, ніж достатньо форм та відношень: «Краса – це розпізнана відмінність, інакшість іншого, дійсна форма дистанції» [412, с.268]. Так само і Дух Святий, що вдосконалює божественну любов, не лише відображає, але і викликає до життя все нову інакшість як чисту радість, чуйну та товариську, невимушену й необмежену. Він робить божественну радість відкритою інакшості того, що не є божественним, тобто інакшості творіння, разом з тим, не відчужуючи його від божественної «логіки» [412, с. 268].

Відтак, краса Д.Гартом як така, що пробуджує в людині бажання примиритися з Богом та може бути витлумачена як якість Триєдиного Бога, а значить, є реляційним поняттям [371, с. 158-175]. Вона є, зокрема, красою відносин. Як справедливо зазначає Карл Барт, розмірковуючи над тим, що означає для Творця «бути красивим», красу Бога слід розуміти не суто

естетично чи етично, а синтетично та метафорично «як недосяжну первинну красу» [31, с. 24].

Підсумовуючи, проблема богоспілкування у Д. Гарта та його ідейного предтечі Г.У. фон Бальтазара отримує виразні творчо плідні естетичні конотації. Бог являється у світі через Красу та Благо; Його інтенція є первинною щодо людини, яка вже у самому факті власної створеності отримує дар – дар існування.

3.2 Теофеноменологічний підхід Дж. П. Мануссакіса

Джон Пантелеймон Мануссакіс намагається довести у своїй фундаментальній праці «Бог після метафізики. Богословська естетика» (2007 р.), «місцем з'яви Бога» [279, с.42] є людина у її взаєминах з іншими людьми. Онтологічна первинність можлива лише завдяки відносинам, «коли поклик, адресований до самості, що відгукнулася (interpolated), та даної, прикликає цю самість (як interloque і adonne) до буття» [279, с. 126-127], в такий спосіб наділяючи людину іменем, що рівноцінно обдаруванню індивідуальністю, бо ж поклик – це первинне відношення, завдяки якому людина наділяється нею. Найбільш автентичною формою стосунків є любов в її виявах поклику та дотику. Становлення ж людських стосунків із Богом та іншою людиною відбувається «раптом» [279, с. 152-153] та є дивом, відповіддю на дар людського життя. Забігаючи наперед, зазначимо, що для Ж.-Л. Маріона любов, апріорі, присутня в богоспілкуванні, прикладом чого є перед-стояння перед іконою, яке «має лише одну мету: перехрещування поглядів, значить, строго кажучи, любов» [284, с.165].

Зважаючи на комунікативну природу богоспілкування, необхідно звернутися до розгляду функції мови, в середовищі якої розгортаються акти спілкування. Адже все, що не описане мовою, ризикує вислизнути за межі названого буття, стати немисленим, а отже, практично неіснуючим. Потрібно врахувати, *хто* саме говорить (і тут ми вказуємо на суб'єкта мови, що

виступає не в активній позиції того, хто говорить, але постає покликаним; вслухатися у слова Іншого для нього передує власній мові. Йдеться про євхаристійну спільноту вірних). А також те, *звідки* він говорить (тут йдеться про літургійну практику спілкування з Богом). Перед тим, як наблизитися до опису способу даності Абсолюту сотвореній істоті, потрібно зосередитися на мовній практиці, в яку вкорінене саме дослідження чуттєвого досвіду Бога в житті вірянина.

Звернувшись до аналів теологічно-філософського визначення Бога, згадаймо про два підходи. Перший, апофатичний, що відкидає можливість визначення Бога в позитивних термінах з огляду на Його принципову трансцендентність, тобто Інакшість, що лежить поза межами мовних розрізнень. У такому випадку це означник без означуваного. Другий, катафатичний, який визнає коректність Його опису через предикати Його буття, що розуміються швидше у метафоричний спосіб. Цей підхід передбачає зведення розуміння Бога до іманентності мови.

Дж. Мануссакіс розвиває цю тезу, реабілітуючи осмислення слова «Бог». На його думку, значення слова залежить від того, *хто* говорить, *як* він говорить та *звідки* він говорить. Йдеться про практику мовних ігор, в межах якої слово розкриває своє значення залежно від вжитку в певному контексті, і втрачає його або змінює. Тобто йдеться про колектив, який використовує це слово, і завдяки вжитку слово набуває ознак референтності. Нам йдеться про Церкву як спільноту вірних. Слово «Бог» отримує свій смисл тільки завдяки використанню визначеною спільнотою та у світлі чітких правил. Поза цією системою координат це слово може вживатися лише з викривленим значенням. Слова, що не мають емпіричних референтів, зокрема і слово, що цікавить нас, набувають свого значення завдяки використанню. У «Філософських дослідженнях» Л.Вітгенштайн вказує на це так: «Ми вивчаємо мовні явища на примітивних прикладах їх *застосування*, в яких чітко видно призначення та функціонування слів» [84, с.94].

Ми чуємо, як вимовляють слово «Бог» інші, орієнтуємося на контекст і доходимо до висновку про те, що саме воно означає. Дж. Мануссакіс про це говорить так: «Ми народжуємося в мову… Мова, (особливо релігійна мова) «освячується використанням». Це я називаю літургійним характером мови» [279, с. 03]. В цьому контексті важливо підкреслити, що значення досліджуваного слова не стільки твориться мовцем, скільки отримується ним у відповідь на власний запит. Наше мислення та мовлення пронизане мисленням та мовленням інших, і корелюється із прийнятним для загалу сенсом лише в контексті того, що вони скажуть та подумають. Мовлення суб'єкта має векторний характер, його мета – порозуміння з іншими завдяки спільному сенсу слів, якому він вчиться у інших і якому він їх навчає.

Розрізнення між сенсом слів надається завдяки їх взаємодії, тобто завдяки їх використанню певною спільнотою за певними правилами. Оскільки слово «Бог» не вказує ні на який предмет, через який можна пояснити його значення, відповідно, його значення вкорінене в лінгвістичній практиці. Слово «Бог» вписане в літургійний контекст, як пише Дж. Мануссакіс, воно освячується використанням. І оскільки це одне з основних слів, що використовувались людством протягом кількох тисячоліть, воно переобтяжене смислом. А в ситуації перевантаженості смислом відбувається колапс значення як такого і слово перестає означати будь-що загалом. Слово «Бог» може перестати означати будь-що і звестися до простого сакрального знаку, до якого ставляться не більше, ніж до священної реліквії, фетиша, який вказує на патологію мови.

Говорячи про сакральну мову, мову віри, Л. Вітгенштайн вказує на те, що в її сфері некоректно вимагати виконання критеріїв перевірки на істинність, якими послуговуються точні науки. Неможливо верифікувати релігійні твердження, адже немає емпіричних даних, вказавши на які, можна стверджувати про істинність тієї чи іншої пари знаку, значення та речі. Полемізуючи з ним, Дж. Мануссакіс знаходить вихід з цієї ситуації так:

«Одкровення знаку, імені «Бог», вимагає… його «втілення» в певне чуттєве начало, бо ж безплотні знаки – це не знаки взагалі; та «Другого пришестя», яке встановлює перше в його правах, гарантуючи автентичність одкровення. Якщо релігійні твердження повинні мати свою особливу верифікацію, то це може бути лише верифікація à venir: від майбутнього, есхатологічна верифікація» [279, с. 221]. Літургійна згадка про Друге пришестя як таке, що вже наближається – і про це нагадує євхаристійна молитва – реабілітує слово «Бог», яке, здається, майже втратило смисл. У євхаристійній практиці ствердження «Ісус – Господь» отримує його справжнє значення та впевненість у його істинності.

Використання слова «Бог» поза «мовною грою», у якій воно вкорінене, а саме, поза літургійним використанням, стикається з проблемою відсутності мовців, що конституюють його автентичний смисл. У такій ситуації це слово ризикує стати безреферентним та неадекватним, лексемою, що позбавлена смислу. Вона має використовуватися за призначенням – бути спрямованим до Бога як до адресата, або втратити адекватний сенс.

Говорячи про проблему пізнання Бога, ми стикаємося з чимось подібним до непізнаваності Кантової «речі-у-собі», адже розум, намагаючись осягнути Бога, впадає в антиномію через свою нездатність виступити за межі власної створеності. Кожне поняття має відсилати до речі, і аналізуючи слово «Бог», розум зупиняється перед його трансцендентною природою. Як же може Кантів ноумен стати феноменом? Іншими словами, як ми можемо пізнати Бога? Дж. Мануссакіс стверджує, що до цієї таємниці ми можемо підійти, спираючись на можливість чуттєвого досвіду Бога, досвіду, що «щохвилини породжується Христом, що став Тілом» [279, с. 222]. Завдяки *христологічному перехресту* трансцендентний Бог відкриває доступ для екзистенційного досвіду вірянина. Христос – не лише Бог (Слово, що стало Тілом) і не лише Людина (не лише Тіло), а поєднує в собі й перше, і друге.

Фундаментальним орієнтиром феноменологічного дискурсу є пошук умов можливості досвіду. Йдеться про умови, що допоможуть вірянинові зрозуміти Бога та наблизять до нього. Навіть апофатичні судження про Бога призводять до того, що чим більше суб'єкту йдеться про пізнання досліджуваного феномена, тим більше він від нього віддаляється. Це фіаско швидше не проблема самого суб'єкта пізнання, що вписаний в мову і нездатен артикулювати будь-що, що не здатне бути описаним в її поняттях. Це швидше проблема непізнаваності Бога, якого неможливо зловити в тенета мови через недостатність мовних ресурсів.

Аналізуючи доробок отців з Каппадокії Григорія Ниського та Діонісія Ареопагіта, Дж. Мануссакіс доходить до висновку про принципову поразку, якої зазнає мовець, намагаючись описати Бога в термінах чуттєвого чи інтелігібельного світу. В цей момент мовець доходить до межі, крайнього кордону мови, за яким – пустка знаку, тобто мовчання. Саме воно, мовчання, окреслює сферу нествореного, тобто невимовного, світу. Цитуючи Дж. Мануссакіса, експлікуймо логіку думок Григорія Ниського, що пише про те, що «будь-яка ознака, яка може бути схоплена розумом, стає для шукачів Бога перешкодою на шляху до Його осягнення» [279, с. 238].

Ця думка перегукується з ідеями Е. Гуссерля про феноменологічне епохе, яке потрібно застосувати до схоплення у свідомості об'єктів зовнішнього світу. Це здогад про необхідність очищення самого предмета від смислового навантаження, яке накидає йому свідомість суб'єкта пізнання, повернення йому значення самототожного предмета, що має унікальну самоідентифікацію. Як пише В. Молчанов у книзі «Дослідження з феноменології свідомості», «ця ідентифікація, однак, не дорівнює розпізнаванню (рекогніції) предмета як зарахування його до певного класу предметів… Таку людину ми не відносимо до певного класу людей; така людина постає перед нами така, якою вона є, "у своїй утіленій самості"» [299, с. 340]. Ця ідентифікація схожа, наприклад, із впізнаванням у натовпі

знайомої близької нам людини, ім'я якої для нас означає її особистість. У цьому ключі не викликає сумніву й взаємозалежність учасників діалогу. Я говорю, значить, мене слухають. Він дивиться на мене, отже, я видимий. Або, за Ж.-Л. Маріоном, «молитися означає тут дозволити іншому погляду бачити мене» [285, с. 126].

Повертаючись до процитованої сентенції Григорія Ниського, зауважмо, що вона має прихований феноменологічний підтекст: оскільки мислення невіддільне від мови і виражається в ній, спроби описати Трансцендентальний Суб'єкт, послуговуючись лексикою, що призвичаєна для опису іманентності світу, приречена на фіаско. Мова як така заважає суб'єктові пізнання наблизитися до Бога, і тому має поступитися місцем мовчанню. Тому й етика має бути прочитана як незатьмарений слід Божества, точніше – у ній виявляється стосунок людини до Нього. Зважаючи на цей слід, ми можемо спробувати помислити Безкінечно Благого. Іншими словами, загальною умовою будь-якої релігійної думки є можливість бути в стані сутнісного взаємовідношення з Безкінечно Іншим, точніше, спробувати виявити це відношення та висловити його у слові.

Питання, яке постає перед феноменологами, артикулюється наступним чином: як можливий досвід вчування, бачення та переживання Бога, якщо інтенсивність Його впливу на суб'єкта пізнання незрівнянно більша, ніж те, що він може витримати сприйняти? Йдеться про те, що Ж.-Л. Маріон назвав «надлишковим феноменом», маючи на увазі феномен, інтенція у відповідь якого абсолютно перевищує пізнавальні можливості суб'єкта. Інтенція мовчання суб'єкта пізнання, що прагне осягнути Бога, засвідчує його лінгвістичну поразку. Суб'єкт має перебувати «на самому порозі мови», щоб отримати можливість схопити в думці неохопне у славослов'ї, тобто через музику та гімн.

Підводячи попередні підсумки, вважаємо, що теоретичні системи Г.У. фон Бальтазара, Д.Б. Гарта, Ж.-Л. Маріона, Дж.П. Мануссакіса поєднує те,

що вони є спробою теологічної реабілітації естетики. Названі автори «реабілітують» її в різний спосіб: «об’єктивно», у зв’язку з існуючою гармонією, та «суб’єктивно», у зв’язку з людською чуттєвістю. Перша позиція, апріорі, більше кореспондується з традиційним православним підходом до трансценденталії краси. Друга позиція, як слушно зауважує О. Філоненко, є спробою помислити теоестетику «в більш цільній формі, через зв'язок її кантіанського та баумгартенівського розуміння і запропонувати ключ до сучасного богослов'я культури» [394, с. 408], залучаючи для цього нові акценти, зроблені через апелювання до Халкідонського догмату.

3.3 Діалогічні парадигми М. Бубера та Е. Левінаса

Звертаючись до діалогічних парадигм М. Бубера та Е. Левінаса, зауважимо помітний вплив їхніх ідей на вчення Й. Зізіуласа та Г. Завершинського. Звісно, не варто забувати про приналежність Е. Левінаса не тільки до діалогічної, але й феноменологічної традиції, що робить очевидним їхній взаємовплив, проте, з необхідністю не передбачає абсолютизацію феноменологічного контексту щодо богослов’я діалогу. Так само важливо врахувати відданість як Е. Левінаса, так і М. Бубера ідеям іудаїзму та хасидизму (М. Бубер), що, без сумніву, мало наслідки для створення їхнього ідейного «полотна», а відтак вплинуло на православну теологію діалогу.

М. Бубер надзвичайно влучно охарактеризував природу інтерсуб’єктивних відносин, довівши, що вони можливі у модусах «Я-Воно» та «Я-Ти». Стосовно першого модусу релевантним буде розділення пізнавального процесу на суб’єктну активну інтенцію та пасивне зазнавання її впливу об’єктом. Перед людиною, що сприймає світ у модусі «Я-Воно», він постає таким, яким він сприймався новочасною наукою, – сукупністю зовнішніх предметів, котрі можна описати та категоризувати. Йдеться про

процес пізнання, привласнення, використання, споживання «Воно», в термінах трансцендентальної комунікативної філософії – про цілераціональну дію. З одного боку, наш повсякденний світ – це світ у модусі «Воно». Він проявляється у часі та просторі, його досить легко окреслити як сукупність матеріальних об'єктів. Їх можна пізнати, отримати про них уявлення в досвіді.

Відносини «Я-Ти» не містять нашарування утилітарного інтересу. «Ти» цікавить «Я» не як об'єкт, придатний для маніпуляції, а як відкритість для відносин. «Ти» даний не як об'єкт пізнання, а як співучасник розмови; він поза претензіями свідомості зробити його частиною власного досвіду, привласнюючи і накидаючи йому власний ескіз того, яким уявляється воно для «Я». Вітчизняний представник філософії діалогу В Малахов так тлумачить позицію М. Бубера: «*Ти* неможливо виміряти, опанувати, взяти під свій контроль. Коли ми вважаємо, що стали досвідченими в поводженні з якоюсь людиною, це якраз і означає, що вона перестала існувати для вас як *Ти. Ти* завжди несподіване, і жоден досвід цю принципову несподіваність безпосередньої зустрічі з *Ти* вичерпати не може. Володіння тут поступається місцем ставленню, пізнання – розумінню, досвід – причетності. Ми маємо виробити певне ставлення до *Ти* як до іншого суб'єкта… Глибина причетності найнадійніше за будь-який досвід забезпечить адекватність наших стосунків з ним» [268, с. 95-96].

Простір взаємності «між» учасниками діалогу – це локус любові, в якому Інший не засіб, а мета. Джерело і основа людяності лежить поза межами самої людини. Вона лиш долучається до переживання любові, і, тим самим, отримує можливість вирости у свою повну міру, стати особистістю, «переродитися з гусені в метелика» завдяки автентичному діалогу з Іншим, відкритим до взаємності. З одного боку, тут простежуються й екзистенційні мотиви: людина, як відкритість і проект, зможе досягти власної автентичної сутності за умови стояння у просвіті Божої присутності. А з іншого боку, це

відповідає старозавітній формулі про «образ і подобу Божу» в кожній людині; саме подоби Божої прагне досягнути віруюча душа, спираючись на взаємність Божу. Спілкування, в якому кожен з учасників має іншого за мету, спонукає їх зупинитися і відділити проживання повсякденності від справжнього, екзистенційно наповненого життя. В ситуації діалогу людина усвідомлює свою екзистенційну унікальність перед Ликом Божим, приймає своє «Я є», тому що виступає суб'єктом Його любові.

Чи не найважливіше, спілкування, що проростає у взаємність, передбачає відповідальність за іншого як відповідь на його відкритість, а значить, і вразливість. Відповідаючи іншому, ми відповідаємо за нього. Це спрага спілкування з Трансцендентним джерелом власного життя, і обличчя іншого – дороговказ до Нього. Передчуття наближення присутності Божої релігійні особистості відкривають в обличчі іншої людини. Прагнення незацікавленого етичного стосунку до іншого дозволяє людині передчути те незбагненне, до чого підштовхує жага Трансцендентного. Обличчя іншого в цьому ключі може стати початком досвіду трансценденції. Асиметричність стосунків з іншим ще й розкривається у тому, що суб'єкт віддає, дарує себе в акті співбуття, альтруїстично не очікуючи нічого натомість. А тому й дияконія як служіння іншому та відповідальність набувають іншого змісту в світлі спільного предстояння перед Ликом Божим.

Говорячи про інтерсуб'єктивне ставлення людини до Трансцендентного Іншого, М. Бубер висловлює співзвучні з Дж. Мануссакісом думки: «Тут відношення приховане за хмарою, проте відкриває себе; воно безмовне, проте породжує мову. Ми не чуємо Ти, але все ж відчуваємо, що нас покликали, і ми відповідаємо, створюючи, думаючи, діючи; всією своєю істотою ми говоримо основне слово, не вміючи мовити «Ти» вустами. Як же наважилися ми включити в світ основного слова те, що лежить за межами мови? У кожній сфері, через все, що перебуває у становленні, те, що нині і зараз постає перед нами, над погляд ловить край

Вічного Ти, в кожному наш слух вловлює його віяння, в кожному Ти ми звертаємося до Вічного Ти, в кожній сфері відповідним чином» [70, с. 45]. По-перше, М. Бубер розділяє позицію апофатичної прихованості для людського пізнання Трансцендентального Іншого. По-друге, вказує на те, що Він перевищує мову як таку і постає фундаментальною умовою її існування. По-третє, вказує на позаемпіричний рівень сприйняття Бога – чути поза межами слуху, відчувати поза межами тілесності, відповідати, не застосовуючи мову. Мова перетворюється на мовчання, а відповідь – на поклик Божий – це жест хвали, реалізований у дії.

М. Бубер пише про те, що при переживанні відносин «Я-Ти», родо-видові ознаки «Ти» зникають, його не потрібно класифікувати, нав'язуючи власне уявлення про його природу. Вони поступаються екзистенційному вчуванню у винятковість «Ти», який, втративши статус об'єкта, став сприйматися як неповторна особистість. Пізнавальна активність свідомості, що націлена на привласнення об'єкта (помислити об'єкт у категоріях власного розуму, сконструювати його синтетичний образ, окреслити його межі, зосередившись на одному з його емпіричних вимірів, і, тим самим, дистанціювавшись від його автентичної сутності), відходить у тінь, поступаючись іншому типу відношення – взаємності.

У тексті роботи «Я і Ти» М. Бубер вказує на те, що суб'єкти спілкування взаємно конституюють одне одного, тобто «Ти» отримує свою автентичність завдяки Іншому, що звертається до нього, сподіваючись на взаємність: «Я стаю Я, співвідносячи себе з Ти; стаючи Я, я вимовляю Ти» [70, с. 65]. Зустріч – умова та початкова точка спілкування. Проблематизувати присутність Іншого практично неможливо. Схопити його в думці вдається лише, говорячи мовою М.Бубера, як «воно», проте так неможливо дійти до його автентичної сутності. Її можна розгледіти лише завдяки інтерсуб'єктивному досвіду, що ґрунтується на *відкритості*, яка насамперед означає можливість бути долученим до життя іншого, тим самим,

долаючи егоцентричну зацикленість на самому собі. Відкритість розмаїттю виявів життя іншого, а також його думці, виявленій у слові, знімає стурбованість суб'єкта власним буттям, змушує його забути про нього на деякий час, долаючи перешкоди в розумінні між «я» та «ти». Відтак, диво інтерсуб'єктивності полягає в потребі для «я» зберегти автентичність «ти», і, тим самим, віднайти і свою власну ідентичність.

Надзвичайно важливим для подальшої рецепції теодіалогічних ідей сучасного богослов'я є запропонована М.Бубером ідея простору «між» як атрибутивної характеристики інтерсуб'єктивної взаємодії. Простір взаємності «між» учасниками діалогу артикулює їхню суб'єктність, коли кожний із його учасників – не засіб, а мета. У буберівському понятті «між» криється й вказівка на взаємозалежність учасників діалогу. Я говорю, значить, мене слухають. Він дивиться на мене, отже, я видимий.

Йдеться про екзистенційну спільність, що втілилася в розмові чи в мовчанні; взаємне конституювання суб'єктами діалогу один одного. Тоді як феноменологічна модель Е. Гуссерля передбачає «звернення в себе», коли інший даний мені в акті апрезентативної аперцепції за аналогією з власним тілом. Його психічне життя не є самоочевидним, і його існування ми припускаємо за аналогією з власним психічним досвідом.

Стомлена від намагання «впіймати Бога», привласнити Його як об'єкт, мати у конкретному просторово-часовому континуумі, людина вибудовує Його культ. Це вимагає повторюваної сакральної дії, в якій спільнота віруючих гарантовано долучається до свого Бога. Спочатку культ виконує свою функцію єднання з Богом та постає втіленими взаєминами людини та Бога, проте з часом вироджується в регламентоване богослужіння. Таку критику церкви як інституції, що девальвує індивідуальні стосунки Ти до Бога, провадить М. Бубер. На його думку, автентична спільнота віруючих – це розмаїття вірних, що перебувають в дійсному відношенні спілкування з Богом. Він – як центральна точка, до якої тягнуться радіуси від

індивідуальних «Я», витворюючи коло вірних, що оточують Бога [70, с. 107]. Перебування у спілкуванні з Богом для вірного, за М. Бубером, відсилає його назад у світ: його віра має бути діяльною. Вона повинна бути сприйнята як послання і бути реалізована як покликання. З одного боку, цілком можливо, мислитель мав на увазі біблійну максиму, що наголошує на діяльнісному характері віри, – «віра без справ є мертвою». З іншого боку, філософ передчував, що сліпе прагнення перебувати лише у єдності з Богом імпліцитно містить небезпеку перетворити Його на застиглий об'єкт віри чи культу, на «Воно». Тому й робиться наголос на повороті назад у світ до індивідуального «Ти» іншої особистості.

Об'явлення Боже, пише іудейський мислитель, просвітлює та освячує творіння, відгукуючись як у світових релігіях, так і в тиші келій вірян-самітників. На закид про очевидне розмаїття поглядів на природу Божу в різних релігійних течіях у різні часи він відповідає метафорично, проте чітко вказує на те, що людина, що приймає і транслює Боже слово, також до певної міри є його співтворцем чи інтерпретатором: «Людина, що стала «вустами», постає саме «вустами», а не рупором; вона – не засіб, а орган, що підпорядковується власним законам, а звучати – це значить забарвлювати звук» [70, с. 109]. Ось так філософ описує співпричетність та співучасть кожної віруючої людини до розмови з Богом та транслювання всього осягнутого в ній іншим. Тут людина не просто слухач Божого об'явлення, а дієвий і неповторний співрозмовник, який завдяки своїй природі збагачує мелодію Божого Слова у світі.

В заключних словах тексту твору «Я і Ти» М. Бубер прописує надзвичайно цінну інтуїцію, яка увиразнює природу автентичного зв'язку «між» співрозмовниками, що має есхатологічне навантаження: розширюючи автентичну сферу взаємності у богоспілкуванні та в спілкуванні з індивідуальними «Ти», ми наближаємося до царства абсолютної любові, що

імпліцитно міститься у цьому «між», – ми наближаємо Царство Боже на землі.

З думками М. Бубера співзвучні філософські інтуїції Е. Левінаса, який погоджується з тим, що неможливо тематизувати Бога, зробити об'єктом нашого дискурсу, бо це перетворить його на «ідола». Ідея Бога, досліджувана у філософському ключі, важлива насамперед тим, що вона підштовхує нас до *відповідальності* за іншого, яка і конституює мене як суб'єкта взаємин [463, с. 327].

Для Е. Левінаса звернення до Іншого (додамо, і до Божественного Іншого), є засвідченням для Я його людськості загалом, адже виводить людину з модусу буття як «l'il y a» в царину «між». Новостворене словосполучення «l'il y a», в якому «il y a» позначає безособове «дещо є», а артикль «le» перетворює його на іменник. Цей буттєвий стан – початковий для людини у її відношенні зі світом. Спочатку дещо є, тобто є буття взагалі. Щоб проілюструвати цей стан, Е. Левінас апелює до досвіду тяжкого безсоння, що відомий кожному. В ньому пильнує вже не «Я», пильнує «це», побоюючись, як би цей стан не став постійним (жах безсмертя). Крім того, тілесність суб'єкта, що екзистує, зв'язує його потребою постійно піклуватися про власне існування, займатися собою. Ця приреченість, що відома всім нам, виявляється у елементарній потребі у їжі та даху над головою. Тож матеріальність суб'єкта призводить до його поневолення самим собою. Перше, що людина свідомо помічає у світі, – це факт власного існування, через призму якого проявляється пізнання зовнішнього предметного та соціального світу. В роботі «Час та інший» Е. Левінас пише: «Я не є іншим. Я – це я сам. Моє буття, той факт, що я існую, – мій акт існування – становить дещо абсолютно неперехідне, безінтенційне, безвідносне. Істоти можуть обмінятися між собою всім, окрім свого акту-існування. Тією мірою, якою я є, я є монадою» [243, с. 28]. Самотність людського існування пов'язана із самим актом існування (отим il y a), тобто із індивідом, модусом буття якого

вже є існування. Е. Левінас зумисне доводить факт людського існування до радикальної межі – фізичного безсмертя – для того, щоб стало очевидним, що воно не може бути справжнім сенсом життя людини. Очевидно, потрібно знайти вихід з цієї вражаючої пастки тілесності. Відволікає від усвідомлення жаху безсмертя стурбованість речовим світом: людина живе насолодою, яку отримує від речей, використовуючи їх «за призначенням». Не таємниця, що такими предметами часто стають і інші, за чий кошт ми можемо утверджувати своє Я. Таке ставлення Е. Левінас називає егоїзмом, теоретичним виразом якого стає онтологія. Адже вибираючи власне буття, людина замикається в собі, зосереджуючись на своєму власному егоцентричному існуванні (й відкидаючи інакшість Іншого, тобто ставлячись до нього аморально). Левінас радикалізує цю тезу, говорячи про те, що уречевлюючи іншого в нашій думці та діяльності, ми робимо не що інше, ніж даємо мовчазний дозвіл на їх вбивство. Вибираючи іншого як ціль, стаємо на шлях блага, тобто на етичний шлях.

Привласнення та володіння речами в соціумі есплікується у боротьбі за владу. Володіння іншим дозволяє отримати радість від насолоди. Відчуваючи насолоду, суб'єкт абсолютно занурений у себе самого. Яким чином можливий вихід до іншого, зважаючи на цю монадологічність людського буття, за Левінасом? Відповідь Е. Левінаса різниться з поглядами М. Бубера. Для нього початковою є самоідентифікація суб'єкта, звернення до Себе, а вже потім – спілкування з іншим у світлі етичної настанови. За Е. Левінасом, етика – єдиний шлях до створення ситуації автентичного спілкування з іншим як інакшим. Поява на горизонті іншого провокує людину сприймати своє буття не лише в модусі «привласнення та загарбання». Це заклик до подолання егоїстичної позиції, і він розкриває нові перспективи етичного існування. Інший розуміється як радикально інакший. Коли ми говоримо про світ речей, за допомогою яких задовольняємо свої бажання, то можемо окреслити поле наших очікувань. Говорячи про Іншого як абсолютно

інакшого, натякаємо на те, що його сутність може бути протилежною нашим очікуванням – ми йдемо до нього навмання, із закритими очима, не знаючи, до кого насправді йдемо і на які стосунки з ним погоджуємося.

Місце онтології в Е. Левінаса посідає етика. Саме вона визначає людськість суб'єкта. Адже будь-яке ставлення, яке передбачає пізнання, означає для філософа бажання накидати на Іншого свою владу, володіти ним. Тільки з врахуванням етичної перспективи, коли суб'єктом приймається інакшість іншого, можна говорити про автентичне спілкування та порозуміння з людиною.

Е. Левінас, залишаючись релігійним мислителем, стверджує принципову відстороненість, відсутність онтологічних опосередкувань між Богом та людиною. Його мотивація будується на досвіді Голокосту та нацистських таборів смерті. Після Освенциму жодне теологічне виправдання Бога не є прийнятним, тому нова теологія постає без теодицеї. Переживши досвід жахіття та смерті, якої ні за що зазнали тисячі людей, ми приходимо до усвідомлення того, що марно сподіватися на Бога й звертатися до Нього в молитві навіть у найтяжчій біді. «Чи був Бог в Освенцимі?» – ось риторичне питання, яке руйнує всю історію віри в благість Творця. Саме тому спілкування з Богом для Е. Левінаса – практично недосяжне. Його Трансцендентність і позабуттєвість підкреслюється Його відсутністю.

У чому ж виявляється етичне ставлення до іншого? Насамперед, у відповідальності за нього. У праці «Гуманізм іншої людини» Е. Левінас пише: «Епіфанія абсолютно іншого – це обличчя; ним Інший звертається до мене і, в своїй оголеній потребі, виголошує мені своє повеління. Сама його присутність вимагає відповіді… Воно у своєму роді є абсолютною відповідальністю чи дияконією…» [244, с. 171]. Коли Писання стверджує про те, що Бог є любов, мається на увазі не невиразне людське почуття піднесення, знайоме всім із власного досвіду, а швидше йдеться про вказівку на динамізм життя Бога, що розкривається в зверненості Осіб Трійці одне до

одного у єдності та дистанції, в просторі «між», у якому і лунає діалог. Говорячи феноменологічно, любов – це спосіб буття Бога, і людина, плекаючи у собі цю інтенцію безкорисливої домінанти на обличчі іншого та всього світу, в такий спосіб долучається до божественного способу буття. Саме відповідальність за іншого веде до пробудження в людини справжньої людяності, адже змінюється вектор світосприйняття – від зациклености на самому собі (егоїстична перспектива) до зверненості на пріоритетність позиції іншого. Етичне ставлення до іншого не передбачає, за Е. Левінасом, взаємності, експлікуючи асиметричність стосунків. У такій ситуації кожен відповідає лише за себе, і моя людяність – це лише моя особиста справа, а не результат очікування взаємності у відповідь. Фактично ставлення до іншого певною мірою передбачає жертовність і є безкорисливим служінням йому, служінням як покликанням.

Ідея безкінечного, що нагадує нам про існування Бога, важлива насамперед тому, що спонукає суб'єкта спілкування до відповідальності перед Іншим.

Етична настанова Е. Левінаса розкривається у імперативі, за яким, на його думку, промовляє до нас кожне обличчя: «Не вбивай!». Героїзм людини полягає у дотриманні цього етичного імперативу, незважаючи на те, якою буде відповідь іншого. Асиметричність етики Е. Левінаса розкривається на цьому прикладі: бути людиною – це не піднімати руку на іншого, навіть якщо постає загроза втратити при цьому власне життя. Досвід обличчя іншого є початком досвіду Трансцендентного. Подібно до православних богословів, він вказує на існування екзистенційної потреби в спілкуванні з Творцем. А. Сурозький назвав би її «покликом», Е. Левінас же описує її, вдаючись до поняття «жаги». З одного боку, потреба як така відсилає нас до самих себе (задовольнивши її, ми отримуємо очікувану насолоду і спираємося на досвід минулого). Жага – це дещо протилежне. Це вектор, що

спрямовує нас у майбутнє до цілковито інакшого, ще не пізнаного, але життєво-необхідного Іншого.

Перебуваючи у просвіті буття Трансцендентного Іншого, суб'єкт відчуває етичну вимогу, заповідь, яка від Нього походить. Ця заповідь приписує нести відповідальність за власні вчинки, що зачіпають іншого, тобто діяти для його блага, а не для власного. Стояння перед Ликом Божим спонукає людину усвідомити неможливість керуватися в житті лише тим, що походить від неї самої – власними прагненнями до самоствердження, оволодіння іншими чи накиданням своєї влади. Самототожність дорівнює егоїзму та соліпсизму. Взаємність же передбачає розділене буття: «Інший пізнається у співпереживанні як моє інше я, як alter ego» [243, с. 90]. Отже, розуміння іншого приходить завдяки розділеному почуттю, завдяки співстражданню висловленому стражданню Іншого.

Розуміння природи міжсуб'єктного спілкування і співбуття вказує на спосіб долученості людини до Бога. Один із коментаторів творчості Е. Левінаса вказує на його розуміння природи Божої, що есплікується наступним чином: «Вірити в Бога означає знати, як чинити» [220, с. 81], і ця сентенція провадить нас до сфери етики. Наближення до Бога – це діяльнісне служіння іншому через виконання Його заповідей. Е. Левінас відкидає практику містичного, екстатичного єднання з трансцендентним; чинення добра іншому і є формою єднання з Абсолютом.

Для Е. Левінаса містичний зв'язок тет-а-тет з Богом виглядає як спроба привласнити собі Його Трансцендентність, поглинути безкінечне (накинути йому свою владу і в якомусь розумінні перетворити на об'єкт). Злиття з Божественним навіть у благочестивій молитві видається мислителю нескромністю у стосунку до Нього, своєрідною агресією сакрального, що намагається у такий спосіб поглинути сферу святого. Тому він повторює, що безпосередній контакт із Трансцендентним Іншим має бути скасовано. Саме тому в філософській системі Е. Левінаса етика приходить на допомогу

метафізиці [463, с. 334]. Безкінечно інакший інший (так само безкінечно інакший, як і Творець) стає іманентним центром тріади *Я-Бог-ближній.* Якщо раніше загальним місцем було твердження про те, що відношення до Бога мало реалізуватися в любовному поклонінні, то тепер з'явився посередник із плоті та крові, завдяки якому ця любов може знайти реальне, діяльнісне втілення, і стати послухом. У світлі християнської парадигми доречними будуть його розмисли про дияконічний характер інтерсуб'єктивних стосунків та про розуміння й визнання інакшості іншого. Для Е. Левінаса неприйнятним є наративний дискурс, який передбачає власне монологічне мовлення суб'єкта спілкування, що вбачає в іншому лише реципієнта власних думок, і тим більше, реципієнта шанобливо вдячного. Для нього, як пише коментатор творчості мислителя А. Ямпольська, «слово втрачає характер інформаційного потоку і перетворюється переважно у відповідь на поклик іншого і тим самим отримує характер привітання» [463, с. 283]. Слово перетворюється на засіб служіння іншому, адже є насамперед словом у відповідь – на поклик іншого, за його запитання чи прохання. Воно стає елементом «першого релігійного служіння, першої хвали, першої літургії» [495, p. 230]. Важлива не інформаційна складова розмови, і навіть не вербальна комунікація як така. Важливий факт, засвідчений суб'єктом у слові та жесті: ось я, готовий слухати, готовий допомогти. Я постає перед Іншим, даруючи себе у дияконічній відданості.

Отже, відправною тезою філософії діалогу М. Бубера та Е. Левінаса, є думка про те, що Бога неможливо зробити об'єктом пізнання. Для того, щоб наблизитися до Нього, потрібно вийти за межі чистого мислення, у сферу практики – вступити у діалог. Такий крок приводить до самого життя, про яке, можливо, нічого сказати, проте тільки в ньому, завдяки праксису, і можливо долучитися Трансцендентного Іншого. Наше знання про Бога і наше відношення з Ним можливе лише завдяки етичним взаєминам з Іншим, завдяки актам взаємного даруванні себе через слово, слух та дію Іншому.

Висновки до розділу 3

Необхідність пошуку «мови» сучасної православної теології діалогу викликала потребу звернення до теологічних пропозицій, наявних у сучасній православній теології, серед яких виокремлено теоестетичний підхід Д.Б. Гарта, теофеноменологічний підхід Дж.П. Манусакісса та, як локус порівняння, – ідеї передтеч теодіалогічної парадигми М. Бубера та Е. Левінаса.

Д.Б. Гарт та його попередник Г.У. фон Бальтазар надає проблемі спілкування з Богом естетичних конотацій. Бог являється у світі через Красу та Благо; Його інтенція є первинною стосовно людини, яка вже в самому факті власної створеності отримує дар існування. Відмінність і дистанція творіння від його Творця дає можливість вдивитися в красу, реалізовану в інакшості. Краса – ключ до спілкування з Іншим та іншими, радісна взаємність, що є відгуком на його красу. Дж.П. Мануссакісом у згоді з Ж.-Л. Маріоном представлена більш інтроперсональна теологічна парадигма, заснована на аналітиці досвіду переживання богоспілкування, який більший, ніж людина може вмістити й витримати. Усе, що ми можемо схопити, шукаючи Бога, – це сліди Божі, розлиті в Його творінні, відблиск Його слави в обличчі праведного ближнього (іншого), поглянувши на яке, ми розуміємо, що десь має бути джерело цієї життєдайної енергії.

Філософія діалогу М. Бубера та Е. Левінаса передбачає граничну відкритість, а значить, і вразливість суб'єктів, що наважуються вступити у взаємодію. Інший стає «Ти» для «Я», що зацікавлений ним, готовий до співпраці, визнає його як гідного учасника стосунків. У дисертації доведено, що *цей підхід ґрунтується на суб'єкт-суб'єктній домінанті* та посиленні локусу «Ти», коли «посередником» між Богом та людиною стає не краса чи чуттєвість, а ближній, інша людина. Відтак *через праксис служіння Іншому людина може долучитися до Трансцендентного Іншого – Творця*. Це й

становить відмінність означеної парадигми від теоестетичної та теофеноменологічної пропозицій.

Кожний з описаних підходів має власні переваги, що дозволяють вірянину відчути, сприйняти, осмислити горизонти можливості спілкування з Творцем. Недоліки вказують на їхню обмеженість, загрози породження комунікативних симулякрів – спотворених, хибних спроб богоспілкування. Утім, з-посеред окреслених підходів у дисертаційній роботі обрано теодіалогічний підхід, розроблений М. Бубером та Е. Левінасом і надалі розвинений представниками сучасної православної теології діалогу.

РОЗДІЛ 4
КОЙНОНІЯ ЯК ДІАЛОГІЧНА ФОРМА СОЦІАЛЬНОСТІ

4.1 Концепт койнонії в сучасній теології

Термін «koinōnia», або «κοινωνία», належить до так званих «неперекладностей». Маємо на увазі полісемантичні мовні об'єкти, які «в жодному разі не можна перекласти, адже в кожному конкретному випадку вихідний текст опиняється в новому для нього мовному та культурному середовищі, з притаманними лише йому презумпціями й самоочевидностями, світоглядними настановами та історичними традиціями» [141, с. 8]. Семантика «неперекладностей» стає більш зрозумілою завдяки дослідженню контексту їхнього вжитку. На важливості врахування контексту для розуміння цього концепту акцентує увагу й Чарльз Тейлор у своїй фундаментальній праці «Секулярна доба», наполягаючи на, принаймні, двох універсальних – «спільність» і «спілкування» та християнському – «причастя» його значеннях, – переносячи ці контексти на англійський еквівалент *κοινωνία – communion* [375, с. 443].

Тож проведемо аналітику цього терміну, враховуючі цю принципову позицію. Слово «koinōnia» або «κοινωνία» грецького походження. В грецькому варіанті Нового Завіту термін «koinōnia» («κοινωνία») позначає досить широке коло явищ, що мають відношення до вертикального (Бог-людина, громада) та горизонтального (спілкування членів громади між собою, міжособистісного) рівнів взаємодії. Поєднаними є й дискурси його застосування: спільнотний та комунікативний. Спільнотний не суперечить комунікативному та навпаки.

Приміром цього є Перше послання до коринфян, де написано таке: «Чаша благословення, яку благословляємо, чи не є причастя Крові Христової?» (κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ)? «Хліб, який переломлюємо, чи не є співпричастя Тіла Христового?» (κοινωνία τοῦ

σώματος τοῦ Χριστοῦ)? (1 Кор. 10:18,20). «І вони постійно перебували в учінні Апостолів, у спілкуванні і переломленні хліба і в молитві (...τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς) (Діян. 2:42-45:4). Цей термін також застосовується у контексті покликаних Богом до спілкування (1 Кор. 1:9); *спілкування* Святого Духа зі всіма вами (2 Кор. 13:13), коли йдеться про необхідність спілкування християн один з одним (1 Йоан. 1:3,6,7; Флм. 1:17); спілкування із чужинцями (Рим. 12:13); у його релігійно-етичному дискурсі для позначення участі в чужому стражданні (2 Кор. 1:7; Флп. 4:14) тощо.

«Термінологічно-правописний порадник», розроблений Інститутом богословської термінології та перекладів, здійснюючи історичну ретроспективу цього терміну, подає таку його контекстуальну варіативність: відношення людини, людської спільноти до Бога (2 Пт. 1:4); надприродне відношення людей між собою у Бозі (1 Йо. 1:3); головні посередники скріплення життя в Бозі (євхаристійні дари); спільність між людьми на рівні людської природи (Євр. 2:14) [376]. Там само подано герменевтику терміногрупи κοινωνία, κοινωνός, κοινωνέω, що походить від слова κοινός (спільний, звідки й назва елліністичної мови *κοινή*). Ця праця рекомендує як більш доцільний переклад означених термінів через євхаристійний, аніж комунікативний тезаурус, тобто як причастя – співпричастя – сопричастя – спільність, *але не як спілкування (виділено нами – Н.І.)*; і далі, бути причетним – мати участь – бути учасником – брати участь [там само].

Вагомою для нашого дослідження є аналітика дієслівної і прикметникової форми «κοινωνία», що, з одного боку, свідчить про діяльнісний вимір цього терміну, але з іншого, про те, що він застосовувався не тільки в контексті сакраментальної, а й у контексті побутової діяльності. Зокрема, серед найпоширеніших відповідників фігурують такі: а) бути у співсопричасті з кимсь, мати співсопричастя між собою; мати участь або стати причасниками Божого єства; б) брати участь у скорботі (Флп. 4:14), у

Христових стражданнях (1 Пт. 4:13). Цей останній приклад може мати й онтологічний рівень: «мати участь у Христових стражданнях» [там само] і водночас, у «низькому стилі» – брати участь у ділах темряви (Еф. 5:11), брати участь у перелюбстві («Пастир») тощо. Терміном «koinōnia» позначають не тільки сакраментальні феномени, а й фактично-подієві явища буденного життя. Про це пише Дж. Кемпбелл, наполягаючи, що «основною ідеєю, що виражається терміном koinōnos та спорідненими до нього словами, є не спільність з іншою особистістю або особистостями, а співучасть у чомусь, у чому беруть участь також й інші» [цит. за: 503, p. 1]. Варіантами перекладу цього терміну є також лексема «співробітництво», що наближає його семантично до грецького synergia – співробітництво [там само, p. 560]. Наступний акцент пов'язаний із застосуванням його за умов, коли суб’єкти koinōnia близькі один до одного, перебувають у дружніх або навіть шлюбних стосунках. Евріпід, наприклад, позначав цим терміном шлюб [487]. Трапляються також такі, синонімічні до згаданих нами значень цього терміна, як-от: «братерство», «брати участь», «поділ» (від дієслова κοινωνέω – поділитися), «робити щось разом» [276, с. 36-48]. У «Європейському словнику філософій. Лексикон неперекладностей» цей термін згадується в політичному контексті, з опертям на вислів Аристотеля «κοινονία πολιτική» (політична спільнота), тобто для позначення громадянських зв’язків [143]. Інші значення цього слова та похідних від нього – «взаємини», «спільне», «укласти з кимось союз», «пожертва», «подаяння» [122], зафіксовані у словниках.

Щодо латинських еквівалентів цієї термінологічної групи, то ними вважаються семантично близькі communio і communicatio. Як і в попередньому випадку, Інститут богословської термінології та перекладу рекомендує застосовувати їх у кореляції з євхаристійними, а не комунікативними лексемами, тобто в значеннях причастя / співпричастя / сопричастя, які виражають пов’язаність і взаємозалежність усіх цих рівнів

між собою [376]. Наступна, неєвхаристоцентрична лінія тлумачення «κοινωνία» як спільності подається тут як слабший, але прийнятний варіант, який має два виміри: спільнотний і комунікативний. У першому випадку йдеться про застосування терміну з метою позначення відношення між особами (спільність між вірними, між Церквами, між людством і Богом, навіть між Божими Особами). Останнім за прийнятністю автори словника вважають ужитковий варіант його застосування, коли терміном «κοινωνία» позначають комунікативне «спілкування» між Божими Особами, Церквами тощо, коли йдеться про те, *що* вони «роблять» між собою, а не *«яким є»* їх співвідношення» [там само]. Вразливість такого тлумачення цього терміну пов'язується з невідповідністю форми змісту, що спричинене, з одного боку, повсюдністю його застосування, а з іншого, – невиправданим нівелюванням євхаристійного дискурсу, що затіняє, приховує онтологічний рівень феномену «*κοινωνία*». Підсумовуючи, фахівці цієї авторитетної установи віддають перевагу євхаристійній центрованості термінологічної групи «κοινωνία, κοινωνός, κοινωνέω» та її семантичній відповідності українській терміногрупі «причастя», «співпричастя», «сопричастя» [376]. Саме цей дискурс вважаємо більш традиційним, автентичним. Історично ж маємо герменевтичну біфуркацію щодо тлумачення терміну «κοινωνία».

Щодо сучасного християнського теологічного дискурсу, то спостерігаємо когерентність євхаристійної та комунікативної ліній у тлумаченні цього поняття, коли можна говорити про *переважно* євхаристійний (співпричастя Дарами) чи комунікативний (спілкування в Бозі) акценти тієї чи тієї концепції. Це пов'язане з тим, що причастя як таке здійснюється тільки як співпричастя та сопричастя; тільки через співпричетність з іншими ніколи не відбувається як індивідуальний містичний акт. Христос-Церква – це колективне зібране ми, поза межами якого неможливе це таїнство. Причастя потребує спільності; спільність же центрується навколо причастя як поділу Дарів. Співпричастя – не тільки

таїнство прийняття Дарів, але й таїнство молитовної подяки. Дари, спільність та співпричастя є невід'ємними атрибутами таїнства Церкви. Матеріальна, спільнотна й комунікативна компоненти таїнства гармонізуються через єднання. Метою ж є утворення церковної єдності в інтенції до Бога.

Загалом у світлі публічного церковного дискурсу спостерігаємо обережне балансування в просторі «між» причасною та комунікативною герменевтикою *κοινωνία.* Варіативно: дискусії представників когерентних ліній стосовно того, чи співпричастя в Дарах передує спілкуванню Божого народу, чи спілкування Божого народу передує співпричастю в Дарах; а також щодо значущості позаєвхаристійного еклезіального спілкування в справах віри й діяльності Церкви, яка теж є спілкуванням. У будь-якому випадку, йдеться про літургійне спілкування, тобто діалогічно-еклезіальний досвід спілкування / співпричастя у Христі-Церкві.

Зробивши невеликий відступ, зауважимо, що «потрійна» герменевтика койнонії як співпричастя Дарами / спілкування / спільності несуперечливо поширюється й на саму Церкву, принаймні, в сучасному католицизмі. На цьому наголошує Адальберто Майнараді, описуючи три образи Церкви [цит. за: 276, с. 43-46], наявні в документах Католицької Церкви, що являють собою результат екуменічного діалогу – «Віра в церковний устрій» Всесвітньої Ради Церков та «До спільного розуміння Церкви». Перший образ церкви – Церква як таїнство, яке походить із простромленого ребра Христа. Таїнство євхаристії, або «таїнство єдності», Божого народу на чолі з єпископами у прагненні до Бога та знаряддя єднання з Ним. Другий – Церква як народ Божий та дар Божий для світу, який втілюється в братерстві, зібраному Богом. Третій образ – образ Церкви як спілкування не суперечить попереднім двом, а ніби поєднує та довершує їх. Про Церкву як про таємниче спілкування говорить кардинал Ейвері Даллес [215, с. 49]. Згодний з ним, кардинал Каспер наполягає, що «Церква й сама є спілкуванням / спільністю, оскільки вона долучається до таємного життя спілкування і

любові Пресвятої Трійці, що означає її різноманітність у єдності. І далі, інакше кажучи, вона є іконою тринітарного спілкування між Отцем, Сином і Святим Духом» [цит. за: 276, с. 43-46]. Щодо третього дискурсу, то він закономірно відтворює таку логіку: зібрання заради чого – долучення до Дарів; кого – народу Божого; у чому – у спілкуванні. Імовірно, варто говорити й про відтворення в еклезіальному дискурсі логіки єдність / єднання, адже спілкування виступає тут не лише додатковим, функціональним феноменом, покликаним поєднати народ Божий із Творцем, а й атрибутивним онтологічним феноменом, коли важливим стає не тільки сам результат – єдність, але й процесуальність – єднання.

4.2 Культурно-історичні контексти розвитку койнонійної соціальності

Найбільш ранньою діалогічною формою колективності були громади послідовників Христа перших двох століть: в очікуванні близького есхатону, згуртовані спільною вірою в Царство Боже та очолювані пастирями – духовними лідерами, визнаними громадою, але не привілейованими нею. Проповідуючи віру в Христа, перші християни не сподівалися змінити світ чи навіть розширити громаду, але воліли чинити те, що повинні робити праведники у зіпсованому суспільстві. Жили в переконанні, що в історичному бутті немає такої спільності, до якої міг би належати християнин, крім самої християнської громади, яка веде єдиний праведний спосіб життя. Належність до будь-якої іншої спільності та участь у суспільному житті вважалася зрадою християнських ідеалів.

Вагоме значення в становленні християнської соціальності цього періоду мали апостольські часи. У їхніх хронологічних межах була сформована ідентичність учнівства, заснована на глибокій відданості Вчителю – Ісусові Христу. Особливо ж помітною це стало за часів творчості апостола Івана, завдяки текстам якого ідея учнівства перейшла на

післяапостольські часи [213, с. 28]. У найкращій спосіб ідентичність учнівства передається за допомогою метафори овець у Божій отарі (Марк 6:34). Учительство в цій метафорі виступає не як передача знання, а як намагання поділитися з іншими правдою життя; а також як наставництво й готовність вести підопічних істинним шляхом. Учні не завжди можуть осягнути Христову мудрість та сповнені довірою й готовністю прямувати за Вчителем. Так само, наслідуючи свого Вчителя, поводирями для пастви стали апостоли у свідченні, що Син Божий скоро повернеться.

Як зауважує Кирило (Говорун), апостольський період пов'язаний також і з парадигмою братства, коли Церква стала братством людей, що поділяють спільні переконання. За тих умов учнівство не могло існувати без братства, яке досягалося лише в спільності [213, с. 54]. Брати ж, чи то учні, чи вчителі, мали єдину «честь» – бути гнаними, страждати та, можливо, померти в ім’я Христа, що посилило внутрішню єдність, сприйняту вороже в чужих християнським громадам язичницьких суспільстві та державі. Соціальний статус тогочасних християнських громад вдало прояснюється локацією місць богослужіння, які відбувалися в міській церкві, облаштованій у катакомбах, на кладовищах, у приватних будинках тощо.

Есхатологічні громади існували на засадах койнонії, синергії та агапічної любові, тобто в умовах безпосереднього близького невідчуженого спілкування. Люди всередині громади були «закваскою» народу Божого й перебували у стані досконалого діалогу – між собою. Відносини «християнська громада – світ» склалися з поляризації людності на дві частини: «тих, хто Христові цінності поділяє» – християни (внутрішнє коло есхатологічної соціальності), та «тих, кого Христові цінності розділяють» – ворожий, нехристиянський світ (зовнішнє коло соціальності).

Безперечно, перші християнські громади були спільностями (у тому сенсі цього слова, у якому його застосовував Ф. Тьоніс). У цьому контексті варто згадати визначення спільнотності сучасною українською дослідницею

феномену соціальності М.Лукашенко, за якою спільність – це «властивість природних життєвих зв'язків, що характеризуються близькістю, постійністю пов'язаності попри можливі дистанційні розлучення. Суспільність – властивість включеності особистості як суб'єкта історичного процесу в мережу створених суспільством соціальних зв'язків» [263, с. 104]. Продовжуючи аналогії Ф. Тьоніса, слід констатувати, що перші християнські громади були, по-перше, спільностями духу (через поєднання вірою); спільностями крові (завдяки співпричастю, яке робило членів громади співтілесниками Христа-Церкви) та спільностями місця. Підкреслимо, у цей період акценти були саме такими: від спільності духу в співпричасті до місця, адже місця служіння були «змінною» в цій тріаді. Ще точніше, в поєднанні спільності духу та співпричастя й виникало братство. Адже в чому сутність братства? У поєднанні крові (локус родинності) та дружби (локус духу).

З часом утвердження християнства, з початку III століття, та, особливо, в IV столітті, коли цей процес добіг свого завершення, поступово була сформована християнська спільнота, більш «розсіяна» просторово, проте «скріплена» аксіологічно. Ідеться про часи, коли, як справедливо зауважив Г. Флоровський, до кінця IV століття поступово був завершений процес формування нової соціальної реальності «всеосяжного Християнського Суспільства – одночасно й Церкви, і Держави» [397, с. 265]. Інституалізація еклезії супроводжувалася інституалізацією та формалізацією православної громади-койнонії, що набула статусу парафії. Як відомо, «парафією» вважають нижчу територіально-адміністративну одиницю християнської церкви (у православ'ї й католицизмі), що має власний храм та складається із кліру та пастви.

Послуговуючись методом «ключових слів» А. Вежбицької, відзначимо, що процеси, які відбувалися в тогочасній християнській громаді, вдало прояснюються за допомогою аналізу динаміки відповідної семантичної

терміногрупи. Зокрема, у перші століття християнська громада самовиявлялася як братство, для її позначення застосовувався переважно термін «койнонія» (κοινωνία). Смислова пов'язаність місця та громади посилилася в часи «після Міланського едикту», коли християнські громади почали позначатися здебільшого терміном «парафія» (παροικια), застосованим у сенсі спільноти вірян, які моляться в одному храмі, будучи до нього прив'язані територіально [423]. Ще однією альтернативною назвою громади був термін «еклезія» (грецьк. – «εκκλησια»), який, утім, застосовувався як до парафіяльної, так і до єпископської громади [423] знову-таки за територіальною ознакою, що, безперечно, засвідчує наявні у суспільній свідомості зміни, а також семантичний «дрейф» – від сприйняття християнської громадськості як братства вбік його топологічного (такого, що прикріплене до певного місця) або ж організаційного (такого, що прикріплене до організації) сприйняття.

Безсумнівно, очільники громад-парафій намагалися відтворити парадигму міжособистісних стосунків громад-койноній. Паства підпорядковувалася авторитету священика, натомість священик виконував своє служіння, відтворюючи вже згаданий нами взірець «пастуха» для «овець» [344]. В основу життя парафії покладалося служіння, коли під керівництвом пастирів прихожани намагалися утворити єдину духовну сім'ю. Наскільки це їм вдавалося? Імовірно, громади-парафії навряд чи змогли наблизитися до релігійної пристрасті есхатологічних громад. Швидше, з послабленням есхатологічної напруги відбувся парадигмальний зсув християнської громадськості від «спільності за духом» (братства) убік «спільності за місцем» (за Ф.Тьонісом – сусідства), оскільки всі миряни були прикріплені до певного храму. Їх згуртовувала і спільна віра, і спільна звичка, ритуальний темпоритм еклезіального життя, що нагадувало мирне співбуття сусідів на спільній уже обжитій території, що і є атрибутами сусідства [379, с. 25].

Звісно, це формалізувало як існування християнських громад, так і канони еклезіального спілкування, загалом уніфікувавши принципи та правила літургійних відправ. Якщо раніше Церква була християнською громадою, перебувала в стані внутрішньої відкритості – між братами у вірі та несприйнятті зовнішньої соціальності, то тепер її діалогічний вектор спрямувався назовні – до держави, яка стала визнаватися не антагоністичною до християнського ідеалу реальністю, а партнером у завданні спільної євангелізації суспільства. Саме на цьому, власне, й наполягала так звана «симфонія», узасадничена в 6-й новелі Юстиніана (VI ст.), декларуючи сакральні походження й місію двох гілок влади, що співіснують як тіло та душа, або, за «Епанагогою» (IX ст.), як частини єдиного церковно-державного організму [307, с. 16]. Важливими культурно-історичними та духовними наслідками «симфонії» стали поступовий відхід Церкви від актуальних у попередні століття ідей учительства. У цей час почала ускладнюватися церковна ієрархія – не влада авторитету, а авторитет влади, що підсилило процеси патерналізації християнської громадськості. Патерналізм не є суто негативним феноменом, але цілком можливі загрози його негативних трансформацій, що в еклезіальному контексті означало перетворення мирян на об’єкт впливу, позбавлений «права голосу» не лише щодо парафіяльного, а й (в умовах клерикального суспільства) щодо суспільного життя.

Можна з упевненістю стверджувати, саме в означені часи були посіяні «зерна» усуспільнення християнської релігії. Сприяли цьому передусім такі чинники: на Сході – намагання держави «привласнити» Церкву (модель цезаропапізму), на Заході – намагання Церкви «привласнити» світську владу (модель папоцезаризму), що однаково спотворювало християнський соціальний ідеал. Показово, що за таких умов навіть семантика слова «церква» корелювалася з цивілізаційним дискурсом. Приміром, якщо грецьке слово ecclesia означало зібрання вірних, живих та мертвих, з’єднаних у

Церкві Христовій, що надалі отримало свій розвиток в ідеї соборності як зразка православної соціальності, то латинське тлумачення слова «церква» означало священну ієрархію, яка протистоїть світській владі, що в майбутньому втілилося в папоцезаристській моделі взаємодії Католицької Церкви й держави.

Виявом кризових явищ у християнстві цього періоду стало поширення християнського аскетизму й чернецтва, як намагання християн відділити громадянську історію від релігійної та відтворити моральний клімат ранніх часів [120, с. 226-227], рішуче протиставляючи християнську спільнотність християнізованому, але не християнському суспільству, а також намагаючись у локальний спосіб повернути риси есхатологічного християнства, вітаючи той спосіб життя та вчинки, які б засвідчували іншоприродність християн: ескапізм та аскетизм, зневагу до всіх життєвих благ і соціальних перспектив.

Щодо самого «усуспільнення» феномену християнської громадськості, то цей процес, очевидно, пов’язаний із добою Середньовіччя, яка характеризувалася монопольним становищем релігійної ідеології та Церкви. У цей період стали виявлятися певні ознаки християнської «суспільності», коли християнство почало перетворюватися на щось на зразок суспільного договору, конвенційно узгодженого раніше, взаємно підтвердженого всіма значимими сторонами угоди, а значить закритого для коректури навіть за умов складності життя та змінності обставин. Християнство ставало *формою універсальності з ознаками формальності,* обов’язковою для виконання всіма. З цих міркувань навряд чи християнство цього часу можна було б назвати, послуговуючись термінологією А. Бергсона, відкритою, «динамічною релігією» [44]. Швидше йдеться про динамічні цінності, замкнені в статичній формі, коли прийняття конформістської форми стає даниною, принесеною на «вівтар» інституалізації християнства. Пристосування ж до реалій життя супроводжується стримуванням творчості

та життєвого пориву, які не сумісні із заскорузлою формою, що сприяє не розквіту життя, а тільки його збереженню.

Реформація мала колосальний вплив на християнську інституалізовану традицію (звісно, в її західному варіанті), деклерикалізуючи та демократизуючи її й повертаючи еклезію від ідеї ієрархічної інституції до моделі громадськості вірян, подекуди відтворюючи ідеал ранньохристиянської громади-койнонії та запропонувавши водночас і принципові положення, ніби несумісні між собою. Приміром, з одного боку, примат посилення ваги окремої особистості та навіть можливість індивідуального спасіння, а з іншого боку, примат наперед визначення, який, здається, виносив вирок цим зусиллям.

Реформація поєднала християнську соціальну традицію з новою, капіталістичною реальністю, що, до речі, досить докладно описав М.Вебер, розмірковуючи про протестантське підґрунтя «духу капіталізму» [80]. Водночас почала розвиватися «протестантська теологія, виникнувши як бунт проти розуму, закостенілого в традиціях, призвела до виникнення віяла вчень, ґрунтованих на розумі творчому» [372, с. 30].

Механізмом узасадничення протестантизму в духовному просторі соціуму стала подвійна адаптації: християнського вчення – до вимог нового суспільства та суспільства – до вимог євангельської моралі. У спільній справі та й у житті внутрішня згуртованість мала істотні переваги – взаємної підтримки перед викликами індивідуалізованого й сповненого конкуренцією суспільства. Відтак стосунки всередині громад, які розвивалися через налагодження горизонтальних зв’язків, стали істотним чинником успішності цих процесів.

Не меншого значення набули секуляризаційні процеси Нового часу, які, ідеологічно делегетимізуючи релігію, «розсуспільнили» віру в Бога, перетворивши її на предмет особистого вибору.

Означені секуляризаційні процеси разом із кризою традиційного суспільства та розпадом усталених раніше моделей соціальної взаємодії сприяли посиленню персонального складника віри. Особисто сприйнята віра намагалася віднайти особисті «докази» Його буття. Середньовічна людина вірила в Бога «за традицією», переданою їй оточенням через повсякденну ритуальність. Натомість новочасна людина, відірвана від традиційної громади, занурившись у ритуальну повсякденність капіталістичного суспільства, для того, щоб вірити в Бога, повинна була забажати, щоб Він існував, або переконатися в цьому внаслідок якихось життєвих обставин.

Щодо Православної Церкви, то для неї характерне прагнення відтворити койнонію на всеправославному рівні, пов'язаному з ученням соборності. Соборність – складник православного вчення про суспільство, що втілює найоптимальнішу модель колективного життя. З-посеред передумов створення соборного суспільства релігійні філософи виокремлюють такі: рівність, свободу, справедливість, братерство, благочинність як основу спільного життя (І. Вишенський); цілісність суспільства на основі вільного підкорення особистостей абсолютним цінностям, які засновані на любові до цілісності, до Церкви, народу, Бога, держави; вільна єдність основ Церкви в спільному розумінні ними правди та пошук ними шляхів спасіння (О. Хомяков); суголосність свободи та єдності багатьох людей на основі їх загальної любові до тих же абсолютних цінностей (Ю. Самарін); вільне єднання всіх у досконалому добрі (В. Соловйов); внутрішня всеєдність, первинна гармонія та узгодженість людського життя (С. Франк), коли зцілення окремого людського індивідуума було можливе лише завдяки зціленню людського роду в його органічній сукупності (Є. Трубецький) [183, с. 97-98].

Насамкінець відзначимо й те, що протягом історії Християнської Церкви намітилися кілька векторів діалогічної взаємодії, що найбільш просто диференціюються за принципом: внутрішній / зовнішній діалогізм.

Починаючи з раннього християнства, – перебування перших громад у дискурсі внутрішнього діалогу та розділенні зі світом; домінанта на спілкуванні в койнонії-громаді. З часів Костянтина, – поступова діалогізація відносин Церкви з державою, коли ці процеси відбувалися паралельно до процесів укріплення церковного кліру та десуб'єктивізації громади, що гальмувало «внутрішній» діалог.

4.3 Ідейні джерела койнонійної парадигми

Розмірковуючи про теологію діалогу та концепт койнонії, як він представлений у сучасній православній теології, маємо розуміти, що в їхній основі покладена тринітарно орієнтована теоретична система – система аналогій, екстрапольованих на людське буття. Послуговуючись принципом аналогії, православна теологія діалогу підійшла до *нього не субстанційно, а реляційно.* Для прикладу, субстанційний підхід, найбільш системно розроблений представником західної теологічної традиції Августином, спирався на «психологічні аналогії», у чому й полягають основні риси «латинської тринітарної парадигми» [401, с. 45]. Для цього він послуговувався конструктом, *«представлення образу»* Трійці в розумі людини, так звані «трійці розуму», утворені на основі тих чи тих варіантів співвідношення буття, знання, волі, пам'яті, мислення, любові, пропонуючи парадигми чотирьох «психологічних тріад» [401, с. 46-48].

Натомість православна теологія діалогу запропонувала альтернативну субстанційній реляційну модель, вибудовану за принципами відношень і порядку, закладених у бутті Трійці. Ідеться про намагання екстраполювати аналогії внутрішньотроїчного буття на буття особистості, сім'ї, громади, не відділяючи їх одна від одної ригористично, а застосовуючи одночасно чи послідовно.

Отож, для розуміння сутності православного вчення про койнонію звернімося до тринітарного вчення, що й виступило її підґрунтям.

Християнське тринітарне вчення стисло формулюється так: «Одна сутність, три іпостасі». У цьому вченні, говорячи словами святителя Григорія Богослова, «Трійця – це не число, а найменування, що поєднує те, що не може бути зруйнованим за сутністю» [95, с. 73]. Троїчність Лиць, уписаних в Єдине, є незбагненною для людського розуму. Іпостасі не додаються й не віднімаються, а становлять єдину Сутність. Вони розрізняються без розділення природи, підпорядковуючись Одному; сама ж троїчність показує не дискретну структуру трансцендентної реальності, а іманентний лад єдиного співбуття.

Іпостасі мають одну природу, волю, силу та дію. Але, поєднуючись, не змішуються одна з одною, проникаючи ж одна в одну перихорально, не стають ідентичними. За Григорієм Богословом, «Бог поділяється неподільно та поєднується подільно: адже Божество є Єдине в Трьох, та єдине є суть Три, в Яких Божество, або точніше, Які суть Божество». І далі, «якості Іпостасей: бути нерожденими, народжуватися й виходити. Перше – Отець, Друге – Син, Третє – Святий Дух; так що незлитність Трьох Іпостасей зберігається в єдиному єстві та гідності Божества. Три – Єдине по Божеству, і Єдине – Три за особистими якостями» [95, с. 84]. Іпостасна інакшість кожного Лиця – це співвідношення між ними за походженням, що вказує на те, що Отець не є Сином або Святим Духом, Син – не є Отцем і не є Духом; Святий Дух – не є Отцем і не є Сином. І навпаки, все, що ми можемо сказати про Отця, можна сказати й про Сина, за винятком того, що Син є Син, а не Отець; і далі – аналогічна логіка поширюється на наративи про Святого Духа.

Учення про Святу Трійцю, сформульоване святителем Афанасієм та отцями з Каппадокії – святителями Василем Великим, Григорієм Богословом (Назіанзіном) та Григорієм Ниським, було принципово персоналістичним. Отці розробили власну систему принципів для прояснення складності троїчного божественного буття у взаємодії, акцентуючи увагу на взаємовідношенні іпостасей.

Способом, за допомогою якого отці-каппадокійці виразили відмінність іпостасних якостей Трійці, став концепт «*образ буття та відносин*». У своїх теоретичних конструкціях сучасне богослов'я спілкування активно залучає цей підхід, осмислюючи буття людської особистості та спільності не стільки з позицій *аналогій буття (analogia entis),* а з позицій *аналогій відношень (analogia relationis),* звісно, маючи на увазі трансцендентний зразок. Докладніше, святителі описали це так: «Отець не є ім'я Боже ні за сутністю, ні за дією, але воно вказує на відношення між Отцем та Сином, оскільки ім'я «Отець» передбачає наявність Сина, а Син – Отця. Отець має вічне відношення до Сина, яке виражається в якості батьківства, а Син – природне відношення до Отця, яке виражається в якості єдинородства… Святий Дух має «природні відношення до Отця», від Якого зійшов особливим чином, але так само є і Дух Сина і має до нього безпосередні відношення. У такий спосіб між Отцем, Сином та Святим Духом є своя певна послідовність» [401, с. 170]. Важливо те, що отці з Каппадокії запропонували відмінну від латинської парадигму взаємодії іпостасей, що фіксувала увагу не стільки на єдності, скільки на іпостасності, коли Іпостасі Сина і Духа походять з Іпостасі Отця як єдиного Джерела Божества, отримуючи звідти повноту Божественної сутності та іпостасного існування. У результаті цього, як слушно зазначає С. Чурсанов, «уявлення про онтологічну первинність особистості та іпостасі покладається православними богословами XX століття в основу вчень про *єдність* Бога, про Його *абсолютну свободу*, про Бога як *любові*» [442, с. 58]. Трійця, що водночас є нероздільною Одиницею, перебуває у взаємній міжіпостасній *єдності, свободі та любові*. Отож, «кожна з Осіб Трійці живе не для Самої Себе, а без останку віддає Себе іншим Іпостасям, залишаючись при цьому повністю відкритою для їхньої відповіді, тож усі три співперебувають у любові одна до одної. Життя Божественних Осіб – це взаємопроникнення, життя однієї Особи стає життям Іншої. У такий спосіб буття Бога Трійці здійснюється як любов, у якій власне існування особи

ототожнюється із віддаванням. Що ж, крім названого, становить сутність особистісного буття? Звісно, це відкритість, творчість, унікальність, цілісність, непізнаваність об'єктивуючими методами» [442, с. 152], що тринітарним богослов'ям екстраполюється як на буття Трансцендентної, так і на буття людської особистостей. Які наслідки для православного богослов'я мала означена концепція святителів Василя Великого, Григорія Назіанзіна та Григорія Ниського? Для відповіді звернімося до аналітики тринітарного персоналізму, проведеної Й. Зізіуласом, за яким, «а) особа відтепер вже не є додатком буття, категорією, яку ми *додаємо* до конкретного сущого з наперед визначеною онтологічною іпостассю. *Вона сама є іпостассю буття*; б) сутності віднині запозичують своє буття не від буття як такого…, а від особи, оскільки саме вона *конституює* буття, тобто дає змогу сущим бути сущими. Інакше кажучи, з додатка до буття (на кшталт маски) особа перетворюється… на *утворюючий елемент* (принцип чи причину) істот» [154, с. 39-40]. З пояснень Й. Зізіуласа те, що не слід розуміти Бога як такого, що спершу є Бог (Його сутність, або природа, Його буття) і вже потім існує як Трійця, тобто як Три Особи, а з позицій тлумачення єдності Бога – як онтологічного «принципу» чи «причини» буття. З уточненням, що причина, буття та життя Бога полягає не в єдиній сутності, а в *іпостасі*, тобто *в особі Отця* [154, с. 41]. Але Отець як причина є теж Особою, тому не мислиться поза межами особистісної свободи. Буття Бога – не онтологічна необхідність, а буття у свободі, постійне самоствердження Бога, що є виявом безмежної божественної любові й водночас вільним актом конституювання буття. Через буття Отець стверджує своє вільне прагнення до існування, народжуючи Сина і породжуючи Духа Святого, створюючи світ та людину.

Утім, онтологізація особистості стала не єдиним здобутком каппадокійців. Важливим стало *вчення про монархію* Отця, що дозволило їм виявити причинну основу існування Трійці. Окрім цього, *вчення про койнонію* (κοινωνία) Лиць Пресвятої Трійці, через яке святитель Василь

Великий показав, що між Божественними іпостасями існує вічне і нерозривне спілкування (κοινωνία), зв'язок (συνάφεια) та співіснування (συνουσία) [401, с. 251].

В іпостасей Трійці – Отця, Сина та Духа – природа одна й та сама, тобто немає жодної якості, яка б, не належачи Богу як єдності, не належала кожній із Іпостасей. Водночас ці якості, належачи кожній з Іпостасей, не перетворюють Бога на гомогенне одноманітне буття. Щодо ікономічного виміру цього принципу, то це означає імперативність єднання людини з Богом та з іншими людьми задля набуття людиною повноти власного буття та навпаки, набуття повноти спільністю через інакшість її членів. Здійснення цього принципу стає можливим лише через визнання за інакшістю права «бути» та права «бути інакшістю». Це втілюється в інтенції Інакшості до свободи та творчості, актуалізованої, насамперед, у спілкуванні з «Ти». Важливо, що іпостасі Трійці перебувають у стосунках *вільного дарування*. На рівні ж людських взаємин це вільне дарування найбільш повно виражається в спілкуванні, яке становить довільну непрагматичну, творчу форму активності, зустріч обличчям до обличчя з іншою людиною. В контексті богоспілкування – зустріччю з трансцендентним «Ти» у свідченні багатьох (літургія) або ж зустріччю з онтологічним «Ти» як іконою трансцендентного «Ти» (спілкування з іншою людиною).

Підсумовуючи скажемо, що всі означені якості внутрішньотроїчного спілкування – *любов, свобода, єдність, дарування* – визнаються парадигмальними спочатку для койнонійної форми спілкування, а потім і для теології діалогу.

Велике значення для теології діалогу має *вчення про монархію (Отця)*. Якщо окреслені вище атрибути божественного буття – перебування у відкритості, свободі, любові та спілкуванні – прояснюють його з позицій довільності, то вчення про монархію – з позицій ієрархічності. Стисло принцип монархії формулюється так: Один є основним у єдності, адже «один

створює і визначає буття багатьох» [86, с. 149]. Звісно, це твердження є справедливим насамперед для внутрішньотроїчних стосунків Бога-Отця з Сином та Духом та Бога-Сина й Святого Духа з Отцем. У цих стосунках Отець існує не сам, а у взаєминах із Сином та Духом. Син і Дух є запорукою не тільки його особистості, а й, власне, вони конститують Його існування як першоджерела; Вони перебувають у Ньому як у своєму джерелі, одночасно наповнюючи його Собою. Водночас, Син і Дух, підкорені Отцю, що й закладає асиметрію співбуття у спілкуванні.

Наступним наслідком акценту на іпостасності Трійці є відзначена та озвучена Карлом Фельмі фіксація ролі досвіду в православному віровченні, що постулюється як первинний не тільки щодо теоантропології, а й щодо еклезіології, літургіки, соціально-етичних ідей тощо. Це принципово з позицій наближення практики віри (літургіки) до богопізнання. Як зазначає К. Фельмі, справді Єдиний, Триєдиний Бог і осягається в досвіді не як «сутність», а як Отець, Син і Святий Дух [383, с. 56]. У такий спосіб православне богослов’я й особливо сучасна теологія діалогу виявляє домінанту емпіричного, діяльнісного буття порівняно з буттям статичним; реляційного буття порівняно з субстанційним, орієнтуючись на пізнання Бога через досвід.

Специфічною рисою теології діалогу, тісно пов’язаною з емпіричним складником цієї теоретичної системи є те, що воно фактично «знімає» проблему теогносії, ототожнюючи істину та спілкування. Відомо, що апофатичний підхід, узасадничений у грецькій святоотцівській думці є актуальним і для сучасного православ’я. Сутність цього підходу влучно передана Григорієм Паламою. Він був переконаний у неможливості «затиснути» знання про Бога в «оболонку» філософії, стверджуючи що «богослов'я завжди лишається знанням за межами всілякого знання; власне, це різновид божественного “незнання”» [98, с. 53]. Апофаза транслює такий спосіб відношення не тільки до Бога, але й до буття, яке набуває якостей

«несхопленості» та «неверифікованості», коли все навколо перетворюється на платонівські «тіні» в печері. Натомість теологія діалогу підходить до проблеми богопізнання апофатично, але не песимістично, фіксуючи важливі акценти: неможливість пізнання Бога не повинна стишувати у вірних бажання спілкуватися з Ним. Адже спілкування – єдиний доступний спосіб богопізнання.

4.4 Концепція кіноніїМиколи Афанасьєва

Один із фундаторів та лідерів євхаристійної еклезіології Микола Афанасьєв (1893–1966), послуговуючись здобутками Отців Церкви, запропонував оригінальне койнонійне вчення, що поєднало елементи спільнотного локалізму та євхаристійного універсалізму. Специфіка цього вчення полягає в ототожненні повноти еклезіального спілкування з повнотою парафіяльної євхаристії, а не з церковними структурами чи ієрархією. Частково така позиція може бути пояснена життєвим шляхом цього богослова, який був росіянином в еміграції, змушеним перебувати відділено від своєї помісної Церкви та в духовному просторі інших конфесій. Як слушно зауважує К. Говорун, за таких умов емігранти були змушені зберігати власну релігійну ідентичність, але не за допомогою політичних чи соціальних структур, які убезпечували їхнє відчуття належності до Православної Церкви, а залучаючи інші чинники. Такими могли бути або можливість поєднати свою національну й релігійну ідентичність, до чого вдалися численні групи діаспори, або можливість укріплюючи власну духовну ідентичність за допомогою творчого переосмислення спадщини Отців Церкви [213, с. 208-209]. Це й зробили М.Афанасьєв та його однодумці, закцентувавши увагу на Євхаристії, яка стала позачасовим, позапросторовим та, що не менш важливо, позаполітичним видимим проявом ідеальної природи Церкви.

З цього випливає спільнотний локалізм М.Афанасьєва, який ґрунтується на значному наголосі на значенні окремої громади в житті Церкви, коли межі окремої громади, збігаються з її євхаристійними межами. Належність до євхаристійної громади становить основну передумову богоспілкування. Спілкування ж не диференціювалося ним як дещо онтологічне, а випливало з євхаристії, яка була, за словами М.Афанасьєва, «кіноніею тіла і крові Христа» [25, с. 1]. Головним моментом для розуміння кіноніі саме в такий спосіб для нього стали слова апостола Павла, сказані про *євхаристійний хліб* (1 Кор. 10:18) та *місцеву громаду* (церкву) (1 Кор. 12:27) в одному значенні – «*Тіло Христове*». Послуговуючись цим, протоієрей підводить під свої погляди догматичне та історичне підґрунтя.

Більш докладно: у власному вченні він відтворив традиційний для православ'я субстанціалістський підхід до Євхаристії, осмисливши його подвійно: по-перше, речовинно – у контексті Дарів як Тіла Христового; по-друге, суб'єктно – у тлумаченні народу Божого як членів Тіла (Церкви-Христа). Виявляючи власну обізнаність щодо наявності інших підходів до Євхаристії [25, с. 12], М.Афанасьєв спирається на безпосереднє тлумачення грецького терміну «еклесія», як «зібрання Божого…, яке сам Бог скликає», акцентуючи увагу на членах Церкви як на покликаних Богом для участі в зібранні народу Божого і для служіння спільністю, що не припиниться, а буде набувати все нових форм [25, с. 14-16]. Розвиваючи свої ідеї та досить докладно висвітлюючи сакральний смисл, зміст, послідовність кіноніі, Афанасьєв робить цілком традиційний для православ'я висновок про субстанційну реальність євхаристійного таїнства: «Через хліб та вино на Євхаристії ми стаємо тілом Христовим. Причастя створює «koinōnia», яка є реальним «єд-нанням» з тілом і кров'ю Христа. Реальність хліба виявляє повну реальність тіла Христового, єдність хліба – один хліб – виявляє єдність тіла» [25, с. 16]. Засновник євхаристійного богослов'я наполягає на неможливості заміни субстанційних дарів на духовні, не віднайшовши для

цього підстав у християнській традиції. Звідси випливає й діяльнісний субстанціалізм, що полягає в «повноті євхаристії», яка не може обмежуватися причастям оголошених, але потребує завершення, коли *«бути учасником трапези – означає вкушати від неї»* [25, с. 72]. Те саме можна сказати про зв'язок співпричастя й спілкування. З початком «літургії вірян вихід із зібрання вважався неможливим. Докладніше про це говориться так: «за синаксисом іде спілкування (кінонія) в молитві святої Євхаристії. Хто мав одне, той мав і інше. Тому, як ми уже знаємо, оголошені не могли мати спілкування не тільки у причасті, але й у молитвах… Відмова від євхаристійної участі була знаком сопричислення того, хто відмовився до відлучених» [25, с.77]. Звідси «молитва Церкви є молитвою «у Христі», але не можна бути у Христі без євхаристійного спілкування з Ним» [25, с. 72]. Отож, у М.Афанасьєва спостерігаємо ототожнення: кінонія дорівнює співпричастю. А також таксис: первинність співричастя порівняно зі спілкуванням та розуміння кінонійного спілкування в сенсі «спільність-у-співпричасті».

Основною метою літургійної койнонії М. Афанасьєв вважав єдність народу Божого: коли багато з Одним; «завжди все і завжди разом» [25, с. 88], духовно й тілесно, просторово та темпорально. Ось як він міркував: «Христос один, і тіло Його єдине, і народ Божий єдиний, і Церква одна, яка завжди і всюди, і вчора, і сьогодні, і навіки вічні виявляється у всій повноті своєї єдності і у всій єдності своєї повноти» [25, с. 85]. Єдність досягається через поєднання зібраності (соборності) та невіддільності. Євхаристійне зібрання ж як «зібрання всіх в одному місці для одного й того ж» [25, с. 19] є нічим іншим як «зібраний Бог у Тілі Христовому [25, с. 85]. Фрагментована, не соборна Церква не може жити та діяти за аналогією з тим, як не може повноцінно діяти тіло, що втратило цілісність. Походження таких якостей Церкви, як єдність, соборність і неподільність, М.Афанасьєв пояснював також у традиційний для православної віри спосіб. Як Христос невіддільний

від Церкви, а християнство невіддільне від Христа; християни невіддільні від громади [25, с. 85]. Показово, що *єдність, зібраність та невіддільність – есенційно орієнтовані поняття*, адже передбачають *Тіло – «щось»*, яке складається з членів. Присутність же всіх членів і є умовою тілесної повноти та неушкодженості. І навпаки, неповнота пов'язується з їхньою втратою, що робить Церкву вразливою.

За М. Афанасьєвим, телосом євхаристії є єдність із Богом, що досягається через поєднання членів Тіла Господнього в євхаристійній спільності через співпричастя. Основною передумовою єднання з Сином, а через Нього – з усією Трійцею, є повнота євхаристійного зібрання, що виступає сполученням зібраності й невіддільності та мислиться як єдність членів Тіла Христа.

Щодо меж спілкування, то він пропонує своєрідний м'який ексклюзивізм, коли «між світом та Церквою не може бути спілкування, а тому не може бути ніякого синтезу... Усі відносини Церкви до світу вичерпуються тим, що Церква в ньому перебуває» [24, с. 7] як початок нового еону. «Чужість» світу унеможливлює змішування з ним та робить християн вільними у спілкуванні з «приналежними світові», але не зобов'язаними приймати світ й тим паче змінювати щось у ньому. Застерігаючи народ Божий, що спілкування з приналежними світові не повинно бути спілкуванням з гріхом, М.Афанасьєв, говорячи словами апостола Павла, допускає користування світом (1 Кор. 7, 29-31), але не служіння йому [24, с. 14]. Це, до речі, цілком відповідає пасивному споглядальному характеру православ'я, принаймні в його візантійському «прочитанні».

Утім, «нелюбов до світу не означає нелюбові до брата – насамперед, члена Церкви, але не тільки його. … Хто любить брата свого, той перебуває у світлі, та немає в ньому зваби. А хто ненавидить брата свого, той перебуває у пітьмі» [24, с. 15]. Як любов до світу означає перебування в пітьмі, такою

самою пітьмою є й ненависть до брата. Любов же до брата у вірі, є боротьбою зі злом. Брат же є таким з позицій духовної спорідненості, як брат у Христі. Тобто, як випливає з позиції М. Афанасьєва, брат – це не інакший, а «такий самий», відданий Богові в служінні Йому. Фундатор євхаристійного богослов'я апелює до перших століть християнської віри, коли локальні християнські громади через різноманітні обставини не поділяли причастя, але при цьому були братами у вірі. З цього випливає його точка зору, яку можна вважати основою екуменічного проекту, – можливість існування конфесій, що, не поділяючи причастя, можуть взаємодіяти у дусі християнської любові та взаємної підтримки, тобто, перебуваючи в недоктринальному діалозі. «Зовнішній» же світ має ранжуватися за принципом інакшості – цілей, мети та людей, приналежних до нього. Ймовірно, інакшість теж піддається ранжуванню: за ступенем віддалення від Бога. Але вона, апріорі, не «свійність». «Людям, належним до світу», атрибується антагоністична, розділяюча інакшість, порівняно з християнами, які, якщо й не перебувають поруч з тобою під час літургії, але засвідчують своє братерство через належність до віри.

4.5 Вчення про «communion» Йоанна Зізіуласа

Позитивно ставлячись до М.Афанасьєва та визнаючи його внесок у розвиток еклезіологічної проблематики, митрополит Пергамський відтворює більш особистісно центрований варіант євхаристійної еклезіології. Послуговуючись ідеями філософії персоналізму, він значно посилює примат особистості завдяки розробці концепту особистісності.

На думку Й. Зізіуласа, «вища реальність Бога не в сутності, а в особистісності: тому, чим Бог є у відношенні до іншого, коли Він є тим, ким Він є тільки в категоріях таїни Лиць у співтоваристві, яке і є «Бог загалом» [цит. за: 16, с. 36-37]. Особистість становить не «якість, додану до буття», а саму складову буття, його конституююче начало. Особистісність

(personhood) не варто розуміти як індивідуальність (personality), тобто як комплекс природних, психологічних чи моральних якостей, якими людина як *індивідуум* певною мірою «володіє» або які «містить» у собі. Вона передбачає те, що людина не представляє собою статичну одиницю, але є у взаємодії з іншими людьми. Ідеться про те, що, якщо ми ізолюємо «Я» від «Ти», то втрачається не тільки інакшість, але й саме особистісне буття. «Я» просто не може існувати без іншого. В цьому й полягає відмінність особистості від індивідуальності.

Особистісна унікальність не тотожна сукупності соціальних або моральних якостей чи здібностей людини; не може пояснюватися інструментально, функціонально чи в будь-який інший спосіб. Навпаки, те, що може бути класифікованим, не є основою для абсолютної унікальності, а значить, особистості. Говорячи словами Й.Зізіуласа, «особистість перебуває в іпостасності, тобто в домаганні унікальності в абсолютному сенсі цього слова» [154, с. 142]. Хоча людина поділяє родові ознаки, спільні для всіх представників людства, але як особистість «відрізняється від інших настільки, що категоризація стає неможливою» [154, с. 59-60]. В унісон із митрополитом розмірковує й теолог-лютеранин Нільс Грегерсен, кажучи про «неможливість редукування особистості до замінних елементів соціального життя» [100, с. 1], пов'язуючи це унікальне зі шляхом людини до Самості, звісно, не в психологічному, а в теологічному сенсі цього слова.

Особистісність як модус людського існування передбачає «відкритість буттю», і навіть більше того, ekstasis буття, тобто рух до спілкування» [155, с. 274-275], що призводить до подолання меж самості та набуття людиною свободи. Особистісність, за своєю сутністю, є доланням індивідом «частковості», набуттям людиною кафолічності в смислі цілісного неподільного буття. Тим же, що примушує конкретну людську істоту бути самою собою – а отже, бути загалом – в остаточному підсумку є *спілкування, свобода та любов»* [155, с. 277]. У такий спосіб особистість, будучи

екстатичною (ekstatic), стає іпостасною (hypostatic), набуваючи особистісність у всій її повноті.

Зворотним боком посилення примату особистісної унікальності стало визнання особистісної нерівності. Остання, вкорінена у вченні про монархію Отця, сприяла систематизації Й.Зізіуласом ієрархічної еклезіології. Це він здійснив через внесення елементів ієрархізму, коли як на рівні парафіяльної громади, так і на всецерковному рівні вибудовувалися стосунки співпорядкування за логікою «Перший до наступних» та «Один до багатьох». Ієрархізм не заперечував єдності, яка мала структуруватися як через горизонтальні, так і через вертикальні зв'язки. У горизонтальному вимірі це мало трансформуватися в єдність єпархії на чолі з місцевим єпископом, який для неї є образом Христа.

Й.Зізіулас засвідчує «фундаментальні відмінності», що відрізняють його вчення від «євхаристійної еклезіології» М. Афанасьєва. З-посеред них – критикована автором «Буття як спілкування» сакраменталізація богослов'я. Ідеться про здійснені М. Афанасьєвим проекції таїни Церкви на сакраментальні категорії [154, с. 23], що, вважає Й. Зізіулас, істотно обмежує можливості розуміння смислу причастя, нівелюючи його життєсвітний вимір.

У який спосіб Й. Зізіулас пропонує розв'язати суперечності євхаристійного богослов'я? Конструктивно, запропонувавши «третє рішення», спрямоване на поєднання спільнотного «локалізму» та євхаристійного «універсалізму» [154, с. 23-24], яке було б прийнятним для обох цих систем. Простіше кажучи, доповнивши євхаристійне богослов'я еклезіологією спілкування. Методологічно долання «локалізму» Й. Зізіуласом відбувається завдяки розширенню «оптики» койнонії за принципом доповнювальності.

Доповнення принципу субстанції принципом реляції досить повно пояснює сам Й. Зізіулас за допомогою звернення до спадщини отців-каппадокійців. Очевидно, у цьому він спирається на їхні койнонійні ідеї,

внутрішньоіпостасне єднання пов'язуючи саме із відношеннями у спілкуванні: «Замість того, щоб говорити про єдність Бога в аспекті Його єдиної природи, він (тобто Василій Великий) уважає за потрібне висловлюватися про неї (єдність) в аспекті спілкування Лиць… Це означає *не те, що Лиця мають онтологічний пріоритет над єдиною Божественною природою, а те, що єдина Божественна природа співпадає із спілкуванням Трьох Лиць»* [154, с. 134]. Тобто єдність Бога-Трійці конституюється сакраментальним «як» – спілкуванням. Ще точніше, *буття Трійці суть спілкування*.

Митрополит Пергамський у своєму вченні посилює реляційний вимір євхаристії через витлумачення її не тільки як благодаріння – актуального комунікативного факту, але й встановлення та передання, не того, що було легітимізовано та «закарбовано», а «того, що було «передано»…через життя, смерть і воскресіння» [154, с. 21]. Він фіксує тим самим важливий момент: жертва Христова, історична й есхатологічна, стала відома нам через Святе Письмо та Переказ, які є «схопленим» у письмовій формі словом Божим. Для християн воно стало таким, тому що було переданим, повідомленим їм. У цьому сенсі, продовжує свою думку Й.Зізіулас, «Євхаристія не є «таїнством», чимось паралельним до Божественного Слова: це есхатологізація історичного слова, голос історичного Христа, голос Святого Письма… Євхаристія є… словом, що стає плоттю, воскреслим Тілом Логосу» [154, с. 22]. Не христоцентрично, а тріадологічно він припускає, що в євхаристії її члени можуть «споживати саме життя Святой Трійці; інакше кажучи, реалізувати істинне людське буття як образ самого буття Божого» [154, с. 21], яке стає таким у спілкуванні.

Найсуттєвішим, на наш погляд, є й наступне – тлумачення таїнства таїнств Й. Зізіуласом з позицій дару інакшості, що справді є новим у православній теології. Насправді, ідея інакшості, що виявляється в його парадигмі євхаристії, ґрунтується на приматі Бога як абсолютного Інакшого,

такого, який завдяки своєму внутрішньому буттю доводить, що інакшість абсолютна [цит. за: 200, с. 217]. Якщо Бог стосовно людини є абсолютною інакшістю, то прийняття Дарів є долученням до цієї інакшості через причастя. Уточнимо, під інакшістю знаний богослов розуміє не тільки Інакшість Творця, а й інакшість іншої людини, яка повинна бути теж прийнятою так само, як і інакшість Бога. На наш погляд, ця думка Й. Зізіуласа найбільш вдало передається словами П. Тілліха, ідеї якого, як відомо, мали на Й. Зізіуласа помітний вплив. Наведемо думку П. Тілліха: «Неможливо поєднати те, що по суті розділене. Без первинної взаємної причетності ніяке поєднання однієї речі з іншою не можна уявити. Абсолютно чуже не може увійти у спілкування. Але відчужене прагне до поєднання» [378, с. 23].

Що ж відбувається, коли людина відмовляється прийняти дар інакшості? По-перше, *ekstasis* (інтенція до спілкування) трансформується в ній у *apo-stasis* (дистанцію) між особистістю та природою. Неспроможність людської особистості спікуватися з Богом проектується на тварне буття. Це вивищує самість та каталізує індивідуалізацію, яка, власне, й являє собою набуття власної ідентичності не через зустріч з інакшим, «а через утвердження *на противагу й усупереч* іншим істотам. Розрізнення стає розділенням, а особистість стає індивідом» [155, с. 297]. Особистість є інакшістю в спілкуванні та разом з іншими становить спільність в інакшості. Спілкування в інакшості не пошкоджує особистісної унікальності, адже «унікальність особистості абсолютна» [155, с. 47], «ми *безподібні*, адже ніхто не подібний нікому в сенсі одних і тих самих категорій» [155, с. 291].

Звідси тлумачення Й. Зізіуласом гріха як «розриву між буттям та спілкуванням» [154, с. 102], «входження у світ ідолопоклонства, тобто як ekstasis спілкування з одним тільки тварним світом» [155, с. 295], коли «перетворення тварного буття на найвищу точку відліку, – це і є та форма, якої набуває падіння» [154, с. 102]. Відмова від ekstasis із Богом призводить

до того, що жага спілкування з Богом залишається й навіть посилюється, проте все відчутніше виявляє у «будь-якій присутності відсутність буття», що спотворює людську особистість [155, с. 295]. Тобто гріхом є розрив спілкування, припинення спілкування людини з Богом та людини в Бозі з іншими людьми.

Іпостась індивідуалізує сутність, але сама іпостась може це робити, оскільки власне реально існує саме вона, а сутність існує в іпостасі, а не сама по собі. Таким чином, буття відривається Й.Зізіуласом від сутності, переноситься на персону, яка стає свого роду «формою» для сутності як певної «матерії».

Наслідок есенційно-екзистенційного тлумачення koinōnia полягає в тому, що завдяки цьому дещо послаблюється сакраментальна семантика цього поняття та, навпаки, суттєво «розширюється» сфера його застосування через перенесення на всі виміри буття: трансцендентне, особистісне, еклезіальне, літургійне, соціальне. Якщо в М.Афанасьєва «осередком» кіноніїє божественна літургія, то Й.Зізіулас наполягає на тому, що поза межами кіноніїспілкування загалом немає буття, воно є онтокатегорією [154, с. 18], актуальною для всіх сфер буття: буття Бога, який є спілкуванням [154, с. 17]; буття відкритих і вільних особистостей [154, с. 17]; еклезіального буття [154, с. 19] тощо.

Особливо слід відзначити роль, яка, за Й.Зізіуласом належить Святому Духові, як єдиного з Христом [154, с. 111-112]. Свою думку теолог обґрунтовує, покликаючись на Святе Письмо, слова про Христа, який стає історичною особою лише в Дусі (Мт. 1:18-20; Лк. 1:35), що засвідчує пневматологічні основи христології [154, с. 112]. Святий Дух не з’являється в христології a posteriori, проте з’являється як допомога в подоланні дистанції між нами і Христом, Котрий існує об’єктивно; Він Той, Хто народжує Христа і спричиняє всю діяльність спасіння, роблячи його Христосом [154, с. 112]. Якщо насправді сповідувати Христа як істину, то не інакше як Святим Духом

(1 Кор. 12:3). Згідно з висловленим у 1 Кор.12., Тіло Христове буквально твориться з харизм Духа (харизма дорівнює належності тілу). Без перебільшення можна сказати, що Христос існує лише пневматологічно, чи то у Своїй якості як тіла Церкви і возз'єднання (recapitulation) усіх речей. Таїна христології не є подією, визначеною в собі, а є невід'ємним складником ікономії Святої Трійці. Свідчити про Христа означає водночас говорити про Отця і про Святого Духа. Важливо також те, що Воплочення, здійснюючись дією Духа, є ні чим іншим, як вираженням і уреальненням волі Отця [154, с. 113]. У такий спосіб монархія Отця поєднується з пневматологічно конституйованою христологією. Завдяки поєднанню всіх цих реляцій виникає повнота внутрішньотроїчного спілкування.

З опертям на Халкідон митрополит Пергамський посилює примат іпостасності, застосовуючи традиційні для його вчення поняття: лице, природа та іпостась. У такий спосіб здійснюється поєднання Бога та людини в Христі не природно, а іпостасно, що надалі екстраполюється на людську особистість та спільноту. Що не менш важливо, у такий спосіб Й.Зізіулас обґрунтовує не лише тріадологічну, а й христологічну детермінанту інакшості, наполягаючи, що «завдяки тому, що Бог і людина поєднані *іпостасно*, у вільному Лиці Логоса і через нього, вони залишаються іншими і тому онтологічно вільними» [155, с. 45]. Уточнимо, свобода втілення Ісуса Христа як Бога, так і людини свідчить про здійснене актуально поєднання в Христі свободи й інакшості і, відповідно, про можливість такого поєднання свободи та інакшості в людському бутті. І, далі, щодо Церкви (соборної особистості Христа), завдяки Духу Христос у результаті Воплочення стає таким, що може мати незліченну кількість іпостасей [155, с. 47]. До речі, за православною традицією, усиновлення людини Богом відбувається за аналогією з буттям Христа. Син надає людям досконалий образ існування, що не може бути здійсненим поза межами спілкування з Богом та іншими людьми, актуально здійснюється в еклезіальній іпостасі людської

особистості. Во Христі людина набуває власну іпостась та особистість за аналогією з тими відношеннями, які конституюють відношення Христа. Тобто через усиновлення Богом людини за допомогою Христа. Отже, «Бог зустрічає людину «знизу»…, у межах просторово-часової структури, а не поза цими межами. Навряд чи потрібно говорити про величезне значення цих тварних умов простору й часу»... І далі, «присутність, дарована в Христі, сама повинна подолати прірву відсутності… Хрест Христовий, і особливо Його зішестя в гадес, – єдиний шлях спілкування з Богом» [155, с. 313].

Чи применшує Й.Зізіулас внутрішньотроїчну роль Христа? Думаємо, що ні. Позицію Й.Зізіуласа точніше було б назвали *подсиленням ролі Святого Духа без послаблення ролі Христа*. Очевидним є акцент на посилення зв'язку Другої й Третьої іпостасей Трійці. Через зміщення акцентів на перший план виводиться конституювання як життєдайна сила, пов'язана з активністю Святого Духа. Активність же Духа полягає у свідченні, підтвердженні, переданні; інакше кажучи – у посередництві в спілкуванні, що робить його, якщо можна так висловитися, основним комунікатором, внутрішньоіпостасно та ікономічно.

Внутрішньотроїчна роль Святого Духа розкривається через співвідношення з койнонійною місією Христа. Вплив спілкування на буття здійснюється через конституювання. На цьому етапі важливими є пояснення Й.Зізіуласом відмінностей між конституцією та інституцією. Ідеться про два виміри Церкви: про Церкву ін-ституйовану (Христом) та Церкву кон-ституйовану (Святим Духом), коли Христос ін-ституює, а Святий Дух кон-ституює. Відмінність же між цими двома явищами є докорінною. За богословом, ««Інституція» – то є щось, що постає перед нами як факт, більш чи менш *fait-accomplit»*, що робить його викликом нашій свободі. «Конституція («устрій») – це те, що залучає нас у саму свою суть, дещо, що ми вільно приймаємо, оскільки ми беремо участь у самій його появі» [154, с. 142]. Тобто інституція є дечим, «що накидається нам іззовні», конституція

– «щось, що постає з нас самих» [там само]. Загалом же митрополит пропонує апологію конституйованого інституціоналізму, застосувавши спілкування до онтології церковних інституцій, а не тільки до їхнього динамізму та дієвості.

Зробивши спілкування умовою самого буття Церкви [154, с. 142-143], митрополит обґрунтовує пневматологічно конституйовану христологію, наголошуючи на необхідності поєднання інституції (структури, ієрархії, порядку) з конституцією (самовираженням, свободою, спонтанністю). Очевидно, даються взнаки намагання поважного представника Православної Церкви надати більшої привабливості офіційним церковним структурам. Що він і робить, змістивши акценти від їхнього бюрократичної складової убік публічного дискурсу. З урахуванням перспектив подальшого розвитку – у напрямі гнучкості, адаптивності та готовності до змін; відкритості Церкви до діалогу із суспільством.

4.6 Особистість та спілкування в теології Х. Яннараса

Видатний грецький богослов Х. Яннарас у низці своїх праць [464 - 470] створює оригінальну версію православного персоналізму, покладаючи в її основу категорії та концепти екзистенціалізму. Основу власної методології цей грецький богослов бачить у досвіді, який тлумачить цілком персоналістично та у межах загальних засад теології діалогу. Для нього емпірія не вичерпується свідченням почуттів, але й «не є ні суто інтелектуальним фактом збігу поняття і мислимого предмету, ні втечею в каламутний потік "містицизму", в індивідуальний "душевний досвід", недоступний соціальної верифікації. Словом "досвід" ми позначаємо тут універсальну і багатогранну подію відносини суб'єкта з іншими суб'єктами, а також з об'єктами, даними в оточуючій нас дійсності» [465, с. 89]. Відповідно, теологія в цілому має ґрунтуватися на досвіді спілкування, на досвіді міжособистих відносин у спільноті. Цей же самий досвід має враховувати той життєвий світ, що оточує простір міжсуб’єктиних відносин.

Досвід міжособистої взаємодії не є чимось додатковим для суб'єкта, бо це реалізація його суб'єктності. Екзистенція не існує як певна монада, але саме її існування є трасценденцією до іншого, є відносинами з іншим. І у цих відносинах є елемент подолання нарцисичної самозакоханості, елемент екстатичності, який Хр. Яннарас, наслідуючи Ареопагітики, називає «еросом» [465, с. 90]. А саме, Псевдо-Діонісій зазначає: «Божественна любов екстатична: вона спонукає люблячих належати не самим собі, а коханим» [115, с. 127]. Для Хр. Яннараса очевидно, що Діонісій мав на увазі саме особистість, бо вона є як суб'єктом, так і об'єктом кохання. Водночас, для самого Псевдо-Діонісія екстатичність проявляється перш за все у феномені сутнісних енергій, якими Бог присутній за межами самого себе, у створеному, яке Він полюбив [там само]. Відповідно, любов є силою не обов'язково персоналізованою. Скоріше, навпаки, любов є прагненням природи – Бога і людини, до взаємної зустрічі. Цей грецький філософ любов тлумачить персоналізовано, і таке уявлення є закономірним для модерного і постмодерного мислення. Зазначимо, що відносини любові є особливо інтенсивними та персоналізованими, а тому створюють особливо очевидний досвід. Хр. Яннарас вважає, що відкритість іншого у відносинах екстатичної взаємодії і є тим, що у домодерний час називалося істиною. Істина є відносинами, серед яких здивування перед любов'ю є найбільш інтенсивним враженням. Відповідно, істина – це не просто відносини, а «безпосередня особиста близькість» [465, с. 91]. Згідно з ним, любов як особлива екстатична інтенція дозволяє здійснити вихід за межі онтотеології до справжньої буттєвості, яка є особистісною. Редукція до персонального є не лише можливою, а й необхідною, якщо суб'єкт бажає зберегти власну людську ідентичність.

Для нього визначальною характеристикою особистості є те, що вона описується навіть етимологічно грецькою мовою як подія «існування навпроти когось», коли у слові «просопон» богослов розглядає «прос-» як

вказівку на взаємини, а в цілому все слово описує погляд на іншого [465, с. 93]. Існування перед суб'єктом може бути об'єктивоване, і стати початком відносин підкорення. Тому «просопон» має вказувати на такі стосунки до побаченого іншого, які б виявляли вразливість перед цим іншим, а не нав'язували іншому об'єктивоване існування в якості предмету. З цього випливає, що міжособистісні відносини не можуть бути об'єктивовані, бо вони є подією, а в їхньому світлі предметна реальність виступає не як сукупність сутностей, а як та чи інша присутність, що існує у співвіднесеності з особистостями [465, с. 93-94]. Слід зауважити, що апофатизм як принцип тлумачення людської особистості ґрунтується на твердженні, що людина не створила саму себе і не може бути поясненою собі собою. Апофатизм щодо пізнання людини є перенесенням апофатичного принципу пізнання Бога. Цілком закономірно, що онтологія особистості описується за аналогією із божественним буттям: нетотожним природному світові, вільним, унікальним, відкритим і діалогічним, але водночас таємничим.

Засобом уникнення об'єктивації є апофатика, яка визнає пріоритет присутньої непізнаваної особистості над пізнанням [465, с. 94-95]. Розуміння особистості Бога та людини є аналогічною до розуміння буття М. Гайдеггером у тому сенсі, що тут неможливе схоплення і визначення, але можливе лише розрізнення [465, с. 95-96]. У такому випадку знання стає впізнаванням явленого, але без актів схоплення [там само]. Неможливість об'єктивного наукового пізнання Божого особистого буття, яке є очевидним у відносинах, є відображення онтологічної прірви, що існує між Богом та створеним [465, с. 96-99]. Аналогічно є непізнаваною будь-яка особистість, яка будучи абсолютною інакшістю, відрізняється від всього, що може бути схоплено думкою, а тому і спосіб буття кожної особистості не піддається об'єктивному визначенню, є одиничним, своєрідним і неповторним. Вона містить у собі деяку спільність ознак. Але «своєрідність» особистості (її

інакшість) не може бути визначено, але може бути тільки пережито як співбуття, тобто як єдине, «унікальне і неповторне відношення». Відповідно, унікальні відносини з кожною особистістю стають способом пізнання іншого [465, с. 102-103]. Так само, через співвіднесення з особистістю стає можливим й пізнання світу. Хр. Яннарас підкреслює, що у Богові перш за все апофатична особистість, а не сутність, але при цьому саме особистість є пізнаваною у досвіді міжособистого спілкування [465, с. 106]. В цілому, Хр. Яннарас вважає, що особистість пізнається і як присутність, і як відсутність через відносини [465, с. 120]. Так само з відносинами пов'язане конституювання унікальності особистості, що й отримує вираження не в інтелектуально-предметному дискурсі, а в універсальному буттєвому досвіді взаємин, що й засвідчує єдність особистості як унікальності й неповторності «до-свідомого впізнавання і як її екстатичну інакшість природи» [465, с. 140]. Богослов відзначає, що знання – це впізнавання спочатку явленості та потаємності особистості, а вже потім – досвідне знання особистості [465, с. 98]. Тим самим, він прояснює, як саме може мислитися поєднання екзистенційно витлумаченої апофатики і теології енергій із персоналізмом. Це поєднання намагався описати ще В. Лоський, але в цілому він зазнав невдачі, оскільки пріоритет апофатики не давав можливості зрозуміти механізм появи з апофатичного досвіду пізнання особистості. Хр. Яннарас вводить пріоритет відносин (та співвіднесеності), що дозволяє залишатися суб'єктам гносеологічної взаємодії апофатичними.

Такого роду схема цілком могла би бути систематично обґрунтована за допомогою сучасної французької феноменології. Наприклад, у католицького теолога Ж.-Л. Маріона знаходимо відповідне застосування феноменології інтерсуб'єктивної взаємодії, пасивних станів переживання суб'єктом визначального впливу з боку нескінченного тощо. Але Хр. Яннарас намагається самостійно застосувати методологію М. Гайдеггера, не досягаючи при цьому переконливих тлумачень події взаємовідносин

людської особистості з Богом. Перебуваючи у полоні кантівського поняття про наукове знання, він вважає, що об'єктивація суб'єктом реальності, яка постає перед останнім, пов'язана з сприйняттям об'єкта у просторі та часі. Правильно вказуючи на те, що сучасна наука виходить за апріорні форми простору та часу, Хр. Яннарас намагається довести, що християнська практика завжди здійснювала аналогічну трансценденцію. На його думку, євхаристія є такою присутністю нескінченного особистого Бога, що є вічним «тепер», даним поза простором і часом [465, с. 246]. При цьому конституювання «тепер» як єдино даного мислиться оригінально: минуле і майбутнє поєднанні у безпосередньо даному тепер. Слід сказати, що це відповідає тексту літургії, в якому «згадуються» і актуалізуються для вірних події не лише минулого, а й майбутнього. Час і простір священної історії мисляться як такі, до яких надається доступ через їх присутність тут і зараз.

Головною проблемою, згідно з Хр. Яннарасом, є забуття персонального й апофатичного виміру реальності, нехтування стосунками. Справді, надання переваги оволодінню світом – пізнавальному та практичному, переходить у намагання володіти іншими особистостями, ігноруючи їх унікальність, зводячи їх до соціальних функцій. Він намагається довести, що церковні громади та місцеві об'єднання громадян типу сільських громад здатні бути «справжніми» соціальностями як вияви «справжнього» спілкування. Для грецького теолога характерне покладання великих надій на безпосередні соціальні зв'язки, які дозволять досягнути політики справедливості та самопожертви, відносин творчих чи церковних, відносин любові родинної чи соціальної [465, с. 247]. Ці відносини конституюють соціальність до всякого її раціонального формування, шляхом безпосередньої співвіднесеності з універсальної цілераціональністю, з Божим логосом [465, с. 262]. Важливою особливістю його теології є твердження про те, що логос є проявом особистості в енергіях сутності [465, с. 266], більш точно, логос – це певний смисловий портрет, що виявляється як особистий характер Моцарта у його

музичних творах. Відповідно, прояв Божого логосу в світі та історії теж є смислом-логосом не як певна структура, а як особиста присутність. В цілому, Хр. Яннарас здійснює естетизацію соціальної політики, уникаючи розгляду етичних основ соціальності. Етику замінює універсальна спрямованість на екстатичність, яка характеризується як «аскетична практика, яка служить здійсненню істини людини» [465, с. 389]. Відсутність спрямованості на екстатичні відносини любові, що включають самопожертву, розцінюються Хр. Яннарасом як «екстаз навпаки», як «апостасіс», тобто падіння. Тут потрібно згадати сентенцію Отців Церкви про те, що зупинка на шляху духовного розвитку завжди обертається падінням. У цій логіці відсутність трансценденції до іншого виявляється не станом духовного спокою, а станом занепаду і деструкції. «Апостасіс» небезпечний тим, що зменшує буттєвість та справжність, наближає людину до «ніщо» [465, с. 392]. Ніщо ж набуває в нього етичних конотацій та стверджує буттєву істину особистості, дану людині можливість сказати Богу «ні», тим самим піддавши «анігіляції» (але не запереченню!) справжність свого особистісного існування. Етос людини і є ця пригода його волі, невпинний вибір між Буттям і Ніщо» [там само]. В дійсності, етика тут замінюється містикою як певною метаетикою. Церква пропонує етичну самопожертву любові як ритуалізовану поведінку, як певний етос, що має забезпечити реалізацію «справжньої особистості». Відповідно, за Хр. Яннарасом, «правило життя є особиста реальність» [там само], тобто реалізована у церкві присутність Бога як Особистості задає норму для життя у любові. Яннарас підкреслює, що вибір, який стоїть перед людиною, – це вибір між особистим обожненням і особистою деградацією [там само]. Маємо зазначити, що перед людиною постає вибір між надприродним та протиприродним життям, але випадає із поля зору необхідність нарису соціальності як певного природного життя. Адже людина може існувати не лише згідно із мірою творчої любові та згідно з мірою деструктивної ненависті, але і просто згідно з правовим порядком. За

Хр. Яннарасом побудова соціального життя, за нормами права, означає початок шляху до падіння. Проте такий правовий нігілізм не може не приводити до утопізму. Але грецький богослов намагається надати соціальний проект ідеального некапіталістичного і неправового порядку. У цьому проекті існує певна небезпека переоцінки творчого і морального потенціалу людини. Звичайний соціальний порядок, зумовлений економікою та правом, він описує як історичний матеріалізм, нічим не кращий за комунізм [470]. Відповідно, зникає можливість виправдання соціального реформізму через поступове втілення християнських цінностей у суспільному житті. Поява посткомуністичного і посткапіталістичного християнського світу в Європі можлива як диво, як торжество альтруїстичного взаємообміну [470] .

В цілому, Хр. Яннарас виступає за перехід від етики закону й авторитету до етики чеснот і цінностей [466, с. 8] При цьому мова йде про чесноти і цінності колективні, спільнотні [466, с. 189]. Зокрема, можна сказати і про такий колектив як Церква, що є спілкуванням особистостей, коли «спілкування конституює життя і його етос, динаміку, енергію поштовху і руху реалізації» [466, с. 190]. Хр. Янарас уточнює, що спільнота народжується спілкуванням, яке, в свою чергу, можливе між унікальними та вільними особистостями. Спільнота як спілкування вільних особистостей виявляється простором соціального індетермінізму [466, с. 190-191], в якому можливі різні позитивні моделі поведінки, однаково спрямовані до подолання індивідуалізму й торжества святості людини. Така спільнота не може бути результатом конвенції [466, с. 191], але є проявом стихійного особистого життя, схожого на святкування [466, с. 198]. Цілком прогнозовано прикладом такого спілкування він вважає євхаристію. Однак, у чому ж полягає свобода, якщо порядок євхаристії є повністю визначеним і не передбачає стихійності та спонтанності? Відповідь на це питання, згідно з його текстами, залишається «відкритою» та не проясненою. Висловлюється

він і з приводу сучасних кризових явищ у церковній організації, визнаючи той факт, що сучасні парафії, особливо у містах, «занепали» та є «знеособленими» через надмірну інституціалізацію церковності [466, с. 199]. Але, на думку грецького богослова, розпочавши з відродження спілкування на рівні парафій та місцевих громад, суспільство в цілому може трансформуватися, адже «літургійна єдність віруючих, за будь-яких умов та будь-яких інституцій, зв'язків і структур, є відправною точкою перетворення співіснування мас на спільноту особистостей, на суспільство, заради встановлення справжньої, а не лише декларованої, соціальної справедливості, заради звільнення праці від рабства механістичної необхідності й перетворення її на особистісні взаємини, на справжнє спілкування» [466, с. 198-200]. В цих словах відчувається пафос цілісного проекту православної теології звільнення, хоча, очевидно, чітких рис цей проект у нього не набуває. Припускаємо, що він лише намагається застосувати до соціального життя взірець Христа, який, згідно з догматикою, був царем, священиком і пророком. Теолог пише, зокрема: «лише життя євхаристійного тіла парафії здатне надати характеру «священства» – політиці, профетичного характеру – науці, філантропічного характеру – економіці й містичного характеру – сім'ї» [466, с. 200].

Хр. Яннарас визнає, що з точки зору соціальної теорії все це може здатися ідеалістичною романтичною утопією, але етос євхаристійної спільноти є реальним, і це дає підстави для надії, що він може бути хоч частково перенесений у соціальну дійсність [466, с. 201-203], на що ми теж маємо сподівання, утім, розуміючи цей процес дещо в іншій площині. В цілому ж, для Хр. Яннараса його соціальний проект, незважаючи на те, що ним самим він визнається поетичним, має звільнити особистість від модерного порядку та постмодерного хаосу у просторі «справжньої творчості», певної ідеальної парадигми соціальності, що уможливлюється лише завдяки «відчуттю Бога», яке дарує євхаристія як звільняюча від

модерної та постмодерної повсякденності практика [466, с. 247-248]. Таким чином, не певні цінності чи етос, а досвід богоспілкування повинні гарантувати вивищення особистості над звичайним порядком подій, надаючи «справжності» як особистості, так і спілкуванню у спільноті.

Також він розмірковує про значення власної теології церковного спілкування для переосмислення екуменізму та пропонує розрізняти єдність Церкви та об'єднання церков [467, с. 13]. Єдність Церкви вважає даною в якості її онтологічної характеристики, пов'язуючи її з тим, що вона – це євхаристійна єдність особистостей [467, с. 14-15]. Єдність є правдивим церковним та людським способом існування. Це твердження дозволяє у церковності бачити сповнення людяності. Розрізнення, яке веде до розділення, є відходом до буттєвої істини [467, с. 15]. Звідси випливає його такий висновок: «мета і сутність людини – спілкування» [467, с. 19]. Церква є конкретною єдністю людей, спілкуванням, спільнотою, що створює єдність не як легітимізоване співіснування чи ідейне об'єднання, а як факт буття, спосіб існування людини. Образ життя, який є єднанням, – це любов [467, с. 17-19]. При цьому любов є не моральною якістю, а онтологічною реальністю, «істиною єдності, спільності та ставлення до іншого» [там само]. Любов, що «реалізується у спілкуванні, зв'язку та єдності особистостей», є образом Божим у людській природі, оскільки Бог є саме спілкуванням у любові [467, с. 21-27].

Цілком слушно Хр. Яннарас вважає, що така жива єдність не може бути тотальною, оскільки «любовне відношення, любовне спілкування і любовна єдність не можуть реалізовуватися у своїй динаміці в умовах несвободи» [467, с. 21]. Свобода є умовою можливості появи любові як повноцінного розвитку життя, умовою можливості спілкування. В контексті церковного життя вона може виявлятися тоді, коли віряни виявляють себе не як індивіди, що розрізняються та розділяються кількісно, а як особистості, що проявляють себе у спілкуванні як у дієвості життя, життя у Церкві, яке є

обміном життям між Богом і людиною [467, с. 28], людиною і світом, людиною і людиною [467, с. 31]. Згідно з Хр. Яннарасом, біологічне та соціальне життя передбачає певне розрізнення та розділення, які Церква покликана подолати через подаровану їй єдність від Бога [467, с. 31-37]. Звісно, євхаристійна єдність – це подія, яка може стати способом життя людей. Спілкування здійснюється через енергії людської природи, які «завжди особисті», а взаємна причетність людей може поширюватися і на світ [467, с. 37-39].

Сама Церква має стати прикладом єдності не лише під час євхаристії, а й після неї – у «літургії після літургії». Саме у позалітургійний час громади та їх множини можуть проявляти різноманітні форми єднання як колективні практики, які спрямовані на досягнення не лише користі, а й спільного бачення істини [467, с. 40]. Якщо екуменічний діалог буде успішним, то цілком можливим є ширше навернення до релігії сучасного західного суспільства. І це навернення є цілком закономірним, оскільки тут є здійснення людської природи.

4.7 Емансипація спільнотності в теології К. Говоруна

При аналізі теології діалогу та спілкування неможливо оминути сучасного українського богослова Кирила Говоруна. Його книги «Мета-еклезіологія: хроніка самоусвідомлення церкви» (англ. – 2015 р.) та «Риштування Церкви» (англ. – 2017 р.) стали новим словом у православній теорії церковної спільнотності, а його численні невеликі роботи містять нарис теорії православного громадянського суспільства.

К. Говорун свідомо сповідує вірність основним постулатам постструктуралізму, але використовує його з яскраво модерністичною метою. По-перше, намагається феноменологічно схопити та герменевтично витлумачити саму сутність Церкви, а потім так само вчинити з християнським громадянським суспільством. По-друге, він ставить перед собою завдання історичної критики і теоретичної деконструкції усіх

нашарувань, які за століття утворилися навколо сутностей Церкви та християнського суспільства. Такого роду завдання за своєю суттю є модерністичними, мають на меті героїчне екзистенційне «повернення до справжнього», подолання «несправжнього». Як М. Гайдеггер описує історію забуття буття, так і К. Говорун детально аналізує процес забуття справжньої природи Церкви.

Цілком у дусі романтичного модернізму сутність Церкви український богослов бачить в універсальній спільноті, а її прояв, «іпостась» – у місцевій церковній спільноті. Усі ієрархічні структури є надбудовами над горизонтальним спілкуванням місцевих церковних спільнот. Ці додаткові структури виникли через наділення певних спільнот та їх очільників певними функціями координаторів щодо конфліктних ситуацій або випадків обрання нових предстоятелів місцевих спільнот. Ці функції, спочатку дуже обмежені, поступово ставали все ширшими. Але, попри те, надбудови, на думку К. Говоруна, залишаються «віртуальними», і лише місцеві церковні спільноти є «реальними». Намагання надати надбудовам значно більшого ступеня реальності, ніж той, що є у спільнот, зробити ієрархію сутністю Церкви є еклезіологічною єрессю. Розповсюдженість цієї єресі та її давність не є виправданням для того, щоб миритися із наявним станом справ. Тому К. Говорун пропонує певну реформацію Православної Церкви, при якій спільнотність була б принципово більше виявлена у всіх аспектах церковного життя, а значення ієрархії було б суворо обмежене.

Аналогічно, український богослов К. Говорун вважає сутністю світської соціальності у традиційно православній країні громадянське суспільство, яке виявляється у таких феноменах як український Майдан. Ідеали такого громадянського суспільства богослов вважає основою для позитивної версії політичної теології, яка б творила із православ'я громадянську релігію, що була б рушійною силою гуманних соціальних трансформацій. Цілком слушно спотворенням православної політичної

теології К. Говорун вважає «політичну релігію», яка практично виявляє себе у феномені «політичного православ'я». Ці теорії та практики покликані легітимізувати владу політичної олігархії у межах проектів неоконсервативного популізму. «Політичне православ'я» компрометує Церкву, оскільки перетворює на ідеологію віровчення та соціальне вчення, теологію та проповідь. Ідеологізація православ'я небезпечна тим, що усі ідеології зазнають історичного краху, спростовуються соціальною практикою, а під ударом критики разом з ідеологіями опиняються церковні структури. В цьому контексті К. Говоруном наводяться приклади з втратою авторитету Церкви в соціумі внаслідок співпраці її з режимом чорних полковників у Греції та з владною вертикаллю путінізму в Росії.

Завданням книги «Мета-еклезіологія: хроніка самоусвідомлення Церкви» К. Говоруна є аналітикою того, як змінювалося колективне сприйняття сутності Церкви її членами. Дослідник так пише про завдання книги: «показати, що колективне сприйняття сутності церкви її членами змінювалося в історії християнства. Предметом цієї книги є не стільки церква як така, скільки еволюція її самоусвідомлення – те, що власне і можна назвати *мета-еклезіологією*» [213, с.13]. Для православної традиції це є певним проривом, оскільки ряд традиціоналістів вважають розуміння православними того, чим є Церква, незмінним. При цьому, сьогоднішні уявлення про Церкву переносять на далеке минуле. Для релігієзнавців розуміння Церквою себе змінювалося не еволюційно, а виключно під впливом зовнішніх соціальних обставин. К. Говорун шукає точку опори для самосвідомості Церкви, при чому вона має бути не зміною випадкових парадигм, а еволюцією – тобто процесом сходження від простого до складного, від примітивного до розвинутого. З точки зору ліберальних теологів, історія самоусвідомлення Церкви повинна включати три стадії: 1) первинний нормативний стан, наприклад, Церква як спільнота; 2) відхилення від норми, наприклад, формалізація та інституціалізація; 3) повернення до

первинних форм на новому етапі розвитку. Сам К. Говорун мимоволі схиляється до цієї рамкової схеми як ліберальний теолог. Але в цілому, він все-таки намагається довести наявність більш складних еволюційних процесів. В цьому відношенні у Говоруна цілком очевидний вплив гегелівського історицизму. Не видно, що роздуми про самосвідомість Церкви супроводжуються тезою, що суб'єктом пізнання є не індивід, а спільнота [213, с.15]. Водночас він цілком реалістично стверджує, що спільнотна самосвідомість є лише мозаїкою окремих актів самосвідомості членів Церкви. А отже, мова може йти лише про самосвідомість Церкви лише як про певну метафору. Не можна не помітити, що, ввівши церковну самосвідомість як віртуальну реальність, надалі Говорун цілком послуговується цією метафорою так само, як Куно Фішер, описуючи зміни в історії філософії за гегелівською моделлю розвитку абсолютного духу, але без посилань на абсолютність.

Самопізнання Церкви розглядається як історична зміна різних еклезіологічних моделей, різних само тлумачень, чим саме Церква є. Початковим самоусвідомленням церковних спільнот було бачення себе як учнів Христа [213, с. 28]. Говорун цілком вірно підкреслює, що при такому розумінні Церква зосереджувала увагу не на собі, не на тому чи іншому аспекті власної ідентичності чи структури, а на самому Христі [там само]. Втрата христоцентризму в наступні епохи була різноманітною, але автором «Мета-еклезіології» ситуація не драматизується. Його історія Церкви – це не історія інституціалізацій як шляхів відпадіння від первісної ідентичності, а історія пристосувань Церкви до зміни соціальних умов, що часто визнаються дослідником вдалими, такими, що розкривали дещо важливе у церковній сутності та сприяли розвитку впливу церковних спільнот на ціле суспільство. Крім того, самі по собі пристосування не можуть пояснити еволюції, яка з великими труднощами, але відбувалася стосовно базового поняття Церкви як

спільноти: при усіх сприятливих суспільних умовах, розуміння цього концепту поглиблювалося та ускладнювалося [213, с. 44].

К. Говорун аргументовано доводить, що вже Іван у своїх писаннях запропонував бачити Церкву не як спільноту учнів Христа, а як братство людей, які поділяють одну віру. «Тексти Івана перетворюють *учнівство* тих, хто особисто був із Христом, на *братство* тих, хто не бачив Христа, але повірив у нього. Відповідно, еклезіологія Івана відображає поворот від ідеї церкви як учнівства до ідеї церкви як братства» [213, с. 22]. Зазначимо, що учні Христа у первинній парадигмі характеризуються як цілком віддані Йому. Важко повірити, що К. Говорун міг упустити той факт, що відданість особистості Христа та віра у Нього для перших християн були одним і тим самим. А отже, мова може лише йти про те, на що більше була звернена увага – на особу вчителя чи на братство. Цей незначний зсув парадигми від христоцентизму до еклезіоцентризму породив усі наступні трансформації. Вихід Церкви з підпілля означав її певну єдність із державою, ідеологом якої виступив Євсевій Кесарійський. К. Говорун цілком вірно підмічає, що Церква і держава розглядалися як дві владні інституції, і певне змагання було за пріоритет у симбіозі, а не за перемогу однієї інституції над іншою. У часи середньовіччя держава уособлювалася монархом і аристократією, і аналогічна Церква почала бачити себе як єпископська ієрархія [213, с. 32]. Елемент спільнотності відроджується лише тоді, коли з падінням Константинополя християнська держава зникає, а православні у Оттоманській імперії повинні були складати певний національно-релігійний організм, який мав спільну відповідальність у сфері оподаткування та підкорявся патріархові. Отож, «процес емансипації від суто ієрархічного самоусвідомлення церкви почався на Сході, випередивши західну емансипацію більш як на півстоліття. Східна церква була змушена деклерикалізувати своє життя через завоювання та знищення турками Візантійської імперії. Після встановлення в Константинополі османського

правління церква втратила підтримку держави. Щоб вижити, вона мала покладатися на власні громади, а відтак наново відкрила для себе громади як складову церковного життя. Як наслідок, роль мирян і громад у церкві значно посилилася. Це, своєю чергою, спричинило ширше й адекватніше самоусвідомлення церкви. На жаль, ця зміна не відбилася в тогочасному православному богослов'ї церкви – переважно через те, що загальний занепад освіти в Османській імперії послабив будь-яку богословську рефлексію. Для богослов'я в колишньому візантійському світі цей час не був плідним» [213, с. 33-34].

У наданні особливого значення досвіду самоврядування греків та інших православних народів під турецькою окупацією Говорун слідує за Х. Янарасом. Відзначимо, що надання великого значення духовному досвіду під час ісихастських дискусій в XIV столітті вже робило зберігачами традиції не єпископів, а ченців та благочестивих мирян. Скоріше слід сказати, що несповідано для себе після падіння Константинополя епископи опинилися у ролі не ієрархів, а лідерів національно-релігійних спільнот, відповідальних за усі сторони їх життя.

У богословській рефлексії висунення на перший план не ієрархії, а спільнотності, пов'язується К. Говоруном із впливом теології спільноти, розвинутої на Заході в XIX столітті: «Найвпливовішою секулярною системою думки для модерної еклезіології став німецький ідеалізм. Іммануїл Кант, Фрідріх Шляєрмахер та Ґеорґ Вільгельм Фрідріх Геґель сприяли докорінним змінам в еклезіології й на Заході, й на Сході. На Заході німецький католицький богослов-мирянин Йоганн Адам Мьолер, а на Сході російський православний богослов-мирянин Олексій Хомяков змінили спрямування своїх еклезіологічних традицій. Мьолер вважав осерддям богослов'я церкви громаду – трансцендентну, сакраментальну, органічну й засновану на досвіді. Хомяков вніс ці ідеї Мьолера та його Тюбінгенської школи у православний контекст, розвинувши на цій основі поняття

соборності» [213, с. 37]. К. Говорун цілком вірно зауважує, що такий предикат Церкви як соборність (буквально грецькою – кафолічність) вказує на її універсальність, на те, що Церква – це не сектанська організація, а універсальна спільнота. Соборність початково не була навіть пов'язана із «соборовістю» – тим, що церква реалізує власне вчення про віру та мораль через постанови соборів.

О. Хомяков надав «соборності» значення «спільнотності», чим змінив богословське бачення Церкви в православ'ї назавжди. Він наголошує на тому, що в подальшому розумінні Церкви як «народної» чи «спільнотної» реальності сприяло національне відродження на Балканах, поширення участі мирян у церковних соборах тощо. При цьому залишається непоясненим той факт, що ще 1848 року патріархи Сходу в спільному посланні оголосили, що саме православний народ є хранителем істини. Це богословське положення неможливо пояснити впливом Гердера, Просвітництва, романтизму чи німецького ідеалізму, відродження православних націй тощо.

К. Говорун стверджує, що нове, більш глибоке розуміння Церкви як спільноти, що побудована на горизонтальних зв'язках, пов'язане із постмодерним світоглядом з огляду на те, що «постмодерністське мислення зробило помітний внесок у переорієнтацію самоусвідомлення церкви з ієрархії на «низовий» рівень. Постмодерними можна назвати широку низку еклезіологій, серед них – богослов'я визволення, феміністські, пацифістські та постліберальні теорії, рух радикальної ортодоксії, а також інші теології, в межах яких виникли окремі еклезіологічні дискурси. Попри таку різноманітність спільною рисою постмодерних еклезіологій є їхня відкритість до розмаїття сучасного суспільства. Осягнення цього розмаїття є одним із завдань цих постмодерних доктрин церкви» [213, с.47]. На нашу думку, теологія звільнення є яскраво модерністичним феноменом, а радикальна ортодоксія належить до пост-постмодернізму. Інші названі течії проповідують скоріше суб'єктивізм, ніж спільнотність. Виключенням є пост-

лібералізм. Але простежити його вплив на православну екзеліологію неможливо, оскільки скоріше за все не існує відповідних прикладів.

Для православної еклезіології та соціальної теорії К. Говорун вважає засадничим неопатристичний спосіб мислення, запропонований Г. Флоровським. Позитивними рисами такого мислення він вважає подолання неосхоластики, негативними – надмірний консерватизм та замкненність на власній традиції. На жаль, змістовного аналізу вчення Г. Флоровського про спільнотність та євхаристію, спілкування та діалог так і не зроблено.

Сучасний етап розвитку християнської еклезіології (після Другого Ватиканського собору) К. Говорун вважає таким, що є транстрадиційним. Між тим, очевидно, що спільні моделі еклезіології переміщалися з традиції в традицію і раніше, наприклад у XIX столітті. Опис сучасних еклезіологій є не до кінця продуманим у його схематичності. Відзначимо, що при розумінні Церкви як спільноти можна звертати особливу увагу на тотожність цієї спільноти з людяністю Христа, на породження цієї спільноти із зустрічі з Христом, і тоді матимемо певне ототожнення Церкви з тотальністю «Тіла Христового». Відповідні теорії активно розвивав А. де Любак, від нього вони перейшли до багатьох представників неопатристики. Церква при такій оптиці бачиться новим людством, «Новим Адамом», єдністю святих, що дана в одній особистості Христа.

К. Говорун звертає увагу на можливість іншого опису Церкви, як належної до іпостасі Святого Духа. Наприклад, мова йде про те, що «ідея Мюллена про колективну особистість церкви, яку він ототожнює з особистістю Духа, допомогла йому наново поєднати церкву з Трійцею» [213, с. 213]. На нашу думку, К. Говорун мав би звернути увагу на те, що логіка ототожнення «оновленого людства» з присутністю Святого Духа має власні корені в гегеліанстві та теж є шляхом до легітимізації певної тотальності. Але дослідник дає більш загальне зауваження: «Втім, цей крок створив

нерозв'язні богословські проблеми. Він розмив відмінність між створеним «я» членів церкви та божественним «я» осіб Трійці» [там само]. Цілком вірним є зауваження Говоруна, що пневматологічні еклезіології перебувають під визначальним впливом сучасного філософського і богословського персоналізму. Водночас із сказаного нами очевидно, що перебування церковної спільноти як у Христі, так і в Святому Духові однаково можна тлумачити і персоналістично, і тотально.

Погоджуємося, що для сучасної еклезіології скоріше характерна схема В. Лоського, коли хрещення є включенням у тотальність оновленої людської природи, а усі інші таїнства дають можливість для розвитку особистості через вплив Святого Духу. Але цілком можливо покладати в основу особисту зустріч із Христом та мислити хрещення (чи його актуалізацію) як наслідок такої зустрічі, як це ми бачимо у теології Антонія Сурозького, Г. Кочеткова, С. Сахарова. Можна виступати за баланс персоналізуючого та уніфікуючого впливу як Христа, так і Святого Духа (і всієї Трійці) на кожному етапі духовного розвитку, як це роблять Г. Флоровський та Д. Станілоае. Особливим випадком православної еклезіології К. Говорун вважає теорії Й. Зізіуласа, які визначені не впливом євхаристійної теології М. Афанасьєва, а сучасним персоналізмом [213, с. 214-215]. Серед іншого він відзначає й те, що, Й. Зізіулас змінює легітимізацію єпископської влади: тепер предстоятель має владу не як представник і виразник тотальності церковної спільноти, а як особа, як особиста подоба Отця [213, с. 214]. Міжособисте спілкування дозволяє розуміти церковні спільноти як певні мережі спілкування, відносини між ними – як співпричастя. Все це можна описати терміном «койнонія» [213, с. 218). При цьому особиста влада над мережами спілкування предстоятеля може бути не меншою, ніж влада над гомогенною спільнотою [213, с. 215].

К. Говорун вважає, що адекватними методами для опису спільнотного життя в Церкві та соціумі є феноменологічний та аналітичний. При цьому

дослідник вважає мови феноменології та аналітичної філософії релігії взаємодоповнюваними. Це твердження, саме по собі сумнівне, адже богослов так і не може обґрунтувати його у своїх творах, і нам здається, що у дійсності феноменологічний аналіз доповнюється у нього не аналітикою ключових концептів еклезіології, а розкриттям богословського значення цих концептів. Для нього феноменологія та аналітична філософія стають двома мовами, якими можна описувати церковну дійсність [213, с. 255-265].

Однак, саме по собі перебування всередині церковної спільноти [213, с. 255], участь у богословських дебатах щодо еклезіології [213, с. 256] не гарантують досягнення знання про сутність Церкви. Намагання дослідника описати феноменологію життя Церкви з позицій переживань та думок члена церковної громади [213, с. 257] змінюється рефлексіями про основні концепти, які використовуються в еклезіології як загальна мова. Ці концепти задають граматику догматичного вчення про Церкву, однак зміст можна варіювати. Залишається відкритим питання: якщо вчення про церковні структури – це лише граматика [213, с. 262], то яким є зміст церковності як особливої соціальності?

К. Говорун звертає увагу на засадниче значення для еклезіології доби постмодерну бачення Церкви як спільноти та спілкування (Г. Гренц) [213, с. 231]. Будучи спільнотою-спілкуванням за формою, Церква покликана бути відкритою до постмодерного соціального різноманіття [213, с. 241-242]. Вмістити у собі це різноманіття церковна спільнота може, бо має особливе покликання до миротворчості [213, с. 240]. Проте єднання усіх не розкривається К. Говоруном як етична вимога спілкування, а тому оцінюється як «утопічна». Але примирення із викликами наявності значного соціального різноманіття можливе, на думку К. Говоруна, за умови визнання Церквою власного історичного різноманіття, власної змінності та власної негомогенної природи сьогодні [213, с. 242].

Церковне діахронічне та синхронічне різноманіття дослідник вважає закономірним явищем і намагається побачити в ньому вираз загальної природи церкви. Він наполягає на тому, що ще з апостольських часів Церква виробила «запаморочливе розмаїття саморефлексій», виражаючи себе через євангельські наративи й апостольські послання, поеми та трактати, канони й закони, хроніки та соборні декрети, що можна вважати різноманітними теоріями та мовами самоопису. Головним же є те, що та разюча розмаїтість, яку ми називаємо мета-еклезіологією, відповідає багатству історичних форм церковного життя і невичерпній глибині її самосвідомості. Вона показує, що церква є розмаїтою за самою своєю суттю» [213, с. 247].

Нам видається, що богослов занадто переймається тим, що не усі в Православній Церкві приймають наявні різноманіття як норму, звертаючи увагу на парадигмальну дихотомію «єдність-різноманіття». Він вірно наголошує, що Церква традиційно акцентувала увагу на єдності – на єдності з Христом та єдності між вірними [213, с. 248-249]. Але при цьому Говорун не пояснює природу поєднання елементів єдності та різноманіття, не аналізує спільнотність та спілкування. Більше того, богослов пояснює, що завелика акцентуація уваги на єдності знищує Церкву, консервуючи певні гомогенні традиції та відкидаючи множини різноманітностей, з чим ми погоджуємося. Також і механічне поєднання різноманіття може породити лише значно більшу дезінтерграцію [там само].

Також, на наше переконання, він намагається описати Церкву як єдність таких протилежностей, які вона зовсім не покликана поєднувати: «Кількісна та якісна єдність – одна з діалектичних пар тез та антитез, які можна побачити в усій історії самоусвідомлення церкви. Серед інших пар назвемо, зокрема, пророче – інституційне, небесне – земне, вічне та есхатологічне – (тим)часове, невидиме – видиме, спільнотне – ієрархічне, всесвітнє – місцеве, вертикальне – горизонтальне, ліберальне –

консервативне, ненасильницьке – насильницьке, богословське – політичне, відкрите – закрите, тощо» [213, с. 249-250].

Нам видається, що Церква повинна бути вільна від таких дихотомій як «насильницьке» чи «закрите». Пошуки синтезу завжди результативні при переважанні перших з елементів цих дихотомій. При чому поява такої дихотомії як «спільнотне – ієрархічне» зовсім незрозуміла, адже спільнотність – це сама сутність Церкви, а ієрархія належить спільнотності. Остання теза всебічно доведена М. Афанасьєвим та частково – Й. Зізіуласом, і навіть якщо разом із Говоруном визнавати ієрархію не іманентною спільнотності, а чимось зовнішнім («риштуванням церкви»), то Церква не повинна шукати балансу ієрархії та спільнотності, а повинна бути спільнотністю, яка визначила місце для ієрархії. Чомусь Говорун не бачить цих закономірностей і намагається віднайти баланс у тому, щоб редукувати церковність та спільнотність до відносин [213, с. 250]. Зробити таку редукцію для нього доволі просто, оскільки «громада і євхаристія, які можна вважати «речами» церкви, насправді є відносинами: адже те й те може відбутися, лише коли люди збираються разом. Природа церкви як відносини охоплює і горизонтальні стосунки між її членами, і їхні вертикальні стосунки з Богом» [там само].

Далі К. Говорун переходить до розлогих роздумів про необхідність свободи як умови для стосунків [213, с. 250-251], а потім повертається до власної теорії про Церкву як універсальну спільноту, що знаходить своє вираження у конкретній церковній громаді [213, с. 252], апелюючи при цьому до аристотелівському тлумаченні поняття «іпостась», коли нею вважається «будь-яка конкретна річ, яка поділяє з іншими спільну природу» [там само], та акцентуючи увагу на тому, що громади як конкретні церковні утворення були би «першими сутностями» чи «іпостасями» церкви, «реальними втіленнями церкви», що реалізувалися завдяки людям, які збиралися разом для молитви, причастя, спільної віри та взаємної підтримки.

Спільність ознак цих громад робить їх церковними «іпостасями», що беруть участь у «природі» церкви, яку він визначає як «всесвітню церкву», наполягаючи на це утворення не є чимось конкретним поза сукупністю окремих громад, навпаки – складається та має спільну з ними ідентичність [213, с. 252].

В такий спосіб він підтверджує свою відданість примату соборності, коли всесвітня Церква цілковито присутня в кожній конкретній церковній громаді та водночас є «зібраною» з цих громад Ці пояснення претендують на догматичний та аналітичний опис Церкви в цілому, однак тут не розкрита сутність окремої спільноти та сутність загальної церковності. Остання значною мірою віртуалізована, адже передбачається, що Церква як єдина універсальна спільнота не існує. А це – не так. Адже вона є таємничим Тілом Христовим, тобто людської природою Логоса, до якої прищеплюються усе нові іпостасі в таїнстві хрещення. Також Церква – це нове людство у Христі, спільнота святих. Відповідно, реальне існування універсальної Церкви ніколи не викликало сумнівів у догматистів. Також універсальна Церква присутня у першу чергу не в окремій громаді, а у вселенських соборах, у нарадах предстоятелів, особливо під час звершення загальної євхаристії, а вже потім – присутня у конкретних єпископіях та парафіяльних громадах. І головним залишається питання: якщо «іпостась» Церкви – це громада людей, що «збиралися разом для молитви, причастя, спільної віри та взаємної підтримки» [там само], то якою є сутність універсальної Церкви? Теж зібрання? На нашу думку, К. Говорун випускає із виду той факт, що сама мета існування Церкви – це не лише спілкування (людей та Бога), а й антропологічна трансформація, починаючи від духовного особистого народження до теозису.

Надаючи церковним структурам значення граматики, а Церкву уподібнюючи до мови, К. Говорун намагається довести допоміжність церковних структур та закономірність їх історичних змін [213, с. 262]. Однак

залишається відкритим питання про те, якою ж є та «мова», що нею є Церква? Сам теолог визнає, що питання про сутність універсальної церковності та окремої громади потребує подальшого дослідження, і констатує безсилля його намагань застосувати феноменологію та аналітичну філософію для цього проекту [213, с. 262-264]. Відповідно, у подальших дослідженнях у наступній своїй монографії він намагається застосувати методологію постструктуралізму. Однак, як ми вже зазначали, його метою стає деконструкція структур Церкви, що належать до її зовнішньої форми та виокремлення самої сутності церковності. Проте це завдання є описом феноменологічної редукції, як вона застосовується у французькій феноменології. Маючи на увазі цю заувагу про справжній метод К. Говоруна, як не до кінця відрефлексовану феноменологію, маємо простежити його подальші спроби виокремити сутність церкви. Зазначимо, що застосована у монографії «Мета-еклезіологія: хроніка самоусвідомлення Церкви» феноменологія історичних форм проявів церкви та форм її світоглядного самоусвідомлення була скоріше чимось подібним до феноменології духу Гегеля, від якої Говорун намагався перейти до певної діалектики, подібної до гегелівської науки логіки.

В цілому, метафізичність підходу дослідника полягає у тому, що він мислить у методах і категоріях XIX століття, але описує власну методологію як сучасну. Такого роду мислення є певним самообманом, і до феноменології Говорун і намагається перейти у книзі «Риштування Церкви». Ми не може визнати і цю спробу цілком вдалою, хоча автор докладає значних зусиль для пояснення православних церковних структур в історичній динаміці їх змін.

У книзі «Риштування Церкви», яка є продовженням трилогії, початком якої була «Мета-еклезіологія», теолог описує первинний стан церковності як модель сусідства: «Найпершою і найелітарнішою моделлю організації стосунків між різними спільнотами була модель сусідства…, коли всі проблеми спільноти розв’язували за допомоги сусідніх спільнот. Будь-яка

спільнота могла і звернутися до своїх сусідів по допомогу, й отримати від них аналогічне прохання» [216, с. 16], що й забезпечувало етос рівності, так би мовити, «кенотичну антиієрархічність» [там само] Церквою ще з часів «учнівства» – апостольських часів, що узасадничило рівність у якості атрибутивної риси еклезії.

Звідси упрозорюється основна ідея К. Говоруна: якщо Церква початково будувалася як горизонтальна мережа спільнот, то в подальшому вона знову повинна ставати такою. Звісно, викликає сумнів з приводу того, чи справді те, що було першим, повинно відповідати природі Церкви? Так чи інакше, але К. Говорун приймає модерну романтичну концепцію, що Церква повинна бути саме спільнотою. Відповідно, поява ієрархії оцінюється як певна надбудова над спільнотами. Саму появу ієрархії К. Говорун пов'язує з розвитком принципу сусідства. На думку богослова, «принцип ієрархії може бути корисним, але не є сутнісним для церкви. Вперше його запровадили в системі метрополій, яка усталилася після моделі сусідства, коли мережа християнських спільнот розширилася й ускладнилася, а серед них почали виокремлюватися ті, яким були надані постійні привілеї щодо розв'язання проблем інших громад» [там само]. Ці твердження є повернення до логіки М. Афанасьєва і навіть радикалізацією його бачення структур ранньої Церкви.

На думку К. Говоруна, поява єпископату як служіння, відмінного від пресвітерського, не потребує системного аналізу. Виникнення ієрархії – це плід появи особливих єпископів у адміністративних центрах імперії, яким надавалися повноваження постійного контролю за життям громад. Апостольське походження певних єпископських кафедр оцінюється як сумнівна міфотворчість, а теорія про апостольську спадкоємність як конститутивну для Церкви вважається такою, що виникала в часи Іринея Ліоніського. Найвпливовіші ієрархи столиць Риму і Константинополю, а також центрів діоцезій почали впроваджувати принципи відповідальності за

певні території, зміщаючи увагу від громад до частин «християнського світу». Слід сказати, що цій картині, намальованій К. Говоруном, суперечить факт великого значення Єрусалимського єпископа, що входив до пентархії, що це не була столиця і не був центр діоцезу (як то було з Антіохією чи Александрією).

Відзначимо також, що дослідник описує значення автокефалії як принципу, що закріпив фактичний пріоритет самостійності окремої церковної структури на національній чи більш широкій території над універсальним спілкуванням [216, с. 19] та зауважує, що сучасні православні теологи визнають, що ієрархія є надбудовою, але при цьому вважають, що вона вбирає в себе усі спільнотні та надспільнотні структури [216, с. 20]. Такого роду теорії справді розвинуті останнім часом Й. Зізіуласом. К. Говорун категорично відкидає ці теорії, оскільки за ним природа Церкви – поза усіма структурами. На його думку, слова Христа про церковну першість як служіння усім показують, що ієрархії зовсім не повинно бути. Останній висновок є зовсім не очевидний, оскільки до служіння усім прикликається саме «найбільший серед вас» (Лука 22:25–26). Так само сумнівним є тлумачення харизм до певних чеснот як церковних служінь, яке виражене у наступному аргументі: «Ранньохристиянський етос виростав із рівності Отця, Сина та Святого Духа. Боговтілення надавало ще радикальніший засновок для християнського егалітаризму: той факт, що найвищий Бог став смиренною людиною в Богом забутому закутку світу та обрав для себе найнижчий соціальний клас, було сприйнято як потужну звістку, що християнство є відмінним від соціальних і релігійних ієрархій довколишнього світу. Тому ранги пророків, учителів, чудотворців, цілителів, помічників, тлумачів різних мов (1 Кор. 12), утішителів, добродійників і милосердних (Рим. 12:6–8) відбивають різноманітні дари Духа, а не позиції в церковній «ієрархії»» [216, с. 21-22].

Отже, спочатку бачимо, що подібність громади Трійці має відсилати не до легітимізації єпископської монархії (Й. Зізіулас), а до рівності усіх. Також сучасний богослов намагається нагадати православним про те, що раннє християнство слугувало б для деконструкції ієрархій як гноблення традиційного суспільства. Головним серед аргументів є останній, що передбачає бачення у Церкві різних служінь, окрім описуваних священства, пророцтва та вчительства. Але усі інші служіння є дарами, що не мають універсального характеру, пов'язані або з чеснотами, або з надприродними харизмами (наприклад, дар зцілення), що буквально є надприродними чеснотами святих. Піднесення значення саме єпископату К. Говорун пов'язує з тим, що саме цей інструмент вирішення численних проблем виявився найефективнішим [216, с. 22]: «Зворотним боком зручності ієрархії стало перетворення етосу служіння: колишній обов'язок слуги тепер став привілеєм господаря. Ієрархія витіснила ранньохристиянський егалітаризм» [там само].

Нам видається важливим, що етос служіння не зникав повністю ніколи. Зокрема, певний «егалітаризм» також зберігся на Сході через надання великого значення соборам, на яких, принаймні, єпископи відчували власну рівність та відповідальність за ціле. Тому не зовсім вірними є розмірковування К. Говоруна з приводу того, що виникнення та розвиток церковних адміністративних структур привнесло негативні наслідки, збільшивши відстань між кліром та мирянами. Справді, зростання адміністративних інституцій сприяло інтенсифікації розділів між еклезіальними стратами. Церква з її стратифікованим кліром та мирянами перетворилася на піраміду, коли її «верхівка» почала претендувати на ексклюзивне право бути уособленням Церкви як такої, тим самим сприяючи секуляризації нижньої частини піраміди, що мало катастрофічні наслідки: «миряни, яким століттями говорили, що вони – не зовсім церква, одного дня

вирішили погодитися з цією ідеєю й перестали асоціювати себе з церквою» [216, с. 22-23].

Різноманітні способи подолання клерикалізації Церкви завжди пропонувалися, особливо у модерний час, у широкому колі мирянських та чернечих рухів, спрямованих на православне «відродження знизу». Сам К. Говорун писав свою першу дисертацію про рух колівалів та усвідомлює їх значення для заснування грецьких народних шкіл, відновлення етнічної ідентичності та формування модерної нації. Так, у православних середовищах проекти ліберальної модернізації конкурували з проектами неоконсервативного просвітництва, і ця конкуренція була доволі успішною. В Україні достатньо згадати успіх могилянської неоконсервативної модернізації, у реалізації якої значну роль відіграла співпраця кліру та мирян.

К. Говорун вважає, що представники структур Церкви схильні абсолютизувати їх значення, що породжує різноманітні ідеології, які проводять внутрішні кордони розмежування, а також це часто веде до перетворення структур у симулякри [216, с. 23]. Звідси упрозорюється актуальне завдання – зняття проведених кордонів та деконструкція симулякрів, що можливо, оскільки Церква принципово є реальною, а кордони – уявними [216, с. 24]. К. Говорун вважає початковим та характерним для православ'я моністичне сприйняття Церкви, а проведення внутрішніх кордонів оцінює як спосіб мислення, пов'язаний із впливом Августина. Не вдаючись до детальної аналітики того, як саме він міг вплинути на штучну, неприродну ієрархізацію церковної організації, зазначимо виразне лінгвальне підґрунтя цих процесів, коли «Августин зробив роздуми над парами протилежних категорій важливим засобом еклезіологічного мислення. Під його впливом у наступні століття Церква часто тлумачила себе за допомогою таких парних категорій, як видиме/невидиме, войовнича/переможна, ієрархічне/мирське тощо. Августин не був винахідником такого роду еклезіологічної дихотомії. Наприклад, автор *Дідахе* вже на початку другого

століття протиставляв незаплямоване царство Боже Церкві, яку треба врятувати від зла. Проте саме Августин вивів цей патерн на новий рівень і зробив його властивою складовою еклезіологічного мислення» [213, с. 30-31]. К. Говорун намагається довести, що у Церкві справді наявна множина розрізнень, які породжені як людьми, що беруть участь у церковних громадах, так і самою церковною реальністю. Але останні розрізнення є різними аспектами однієї реальності [216, с. 24], розмежування між якими може бути проведене теоретично, але не може стати реальним кордоном. Більше того, у «Риштуваннях церкви» К. Говорун вже заперечує те, що Августин проводив розрізнення «небесної» та «земної» церкви (та інші подібні розмежування) як реальні [216, с. 30-31]. На думку дослідника, такого роду кордони були проведені лише у Новий час, починаючи з М. Лютера та Ж. Кальвіна [там само, с. 31].

Отже, історичні церкви (католицька і православна) оцінюються у цій перспективі як ті, що відстоювали єдність та цілісність елементів світобудови у дусі сьогоднішньої радикальної ортодоксії. Проведені лідерами Реформації розрізнення невидимої та видимої Церков описуються як опосередковане джерело секуляризації. В цьому контексті К. Говорун повторює католицьких критиків протестантизму, коли із власного аналізу текстів Лютера та Кальвіна робить такий висновок: «Реформація вирізьбила всередині церкви простір, де було місце лише для обраних і спасенних, святе й містичне місце. Кордони цього простору залишаться невизначеними аж до другого пришестя Христа. Це місце не відокремлює себе від решти церкви й не відкидає спільного еклезіального середовища, а радше робить його порожнім і безглуздим, відтак стимулюючи «дуалістичний» підхід до церкви» [216, с. 34]. Нам видається більш вірним пояснення Ч. Тейлора, згідно з яким Реформація прагнула розповсюдити простір святості на весь соціум, і лише невдача цієї спроби привела до появи секуляризму. Також наголос католицизму XIX – першої половини XX століття на видимості універсальної

Церкви не слід абсолютизувати, бо завжди існували мислителі, що абсолютизували саме ідеальну сторону церковної реальності. К. Говорун цілком вірно відзначає, що визнання Карлом Бартом, документами Другого Ватиканського собору та документами екуменічного діалогу єдності видимої та невидимої сторони Церкви супроводжувалося налогосом на єдності цих двох сторін [216, с. 35-37].

Український богослов намагається довести, що «невидима церква» – це загалом теоретично виділений аспект реальної Церкви, що так само дана в історії як Ізраїль, що, однак, дещо суперечить тезі, що Церква є боголюдським організмом [216, с. 38-39]. Також Говорун значно перебільшує наслідки виділення трансцендентної сторони церковної реальності як такі, що обов'язково мають привести до мінімізації людських зусиль із духовного вдосконалення, оскільки нібито в такому випадку божественна Церква відривається від церкви як спільноти людей [216, с. 39]. З таким же успіхом можна побачити джерела секуляризації у намаганні приписати земній громаді усі риси святості. І на це не раз звертав увагу Ч. Тейлор, тоді як К. Говорун такий аспект проблематики не помічає. Ми тут зіштовхуємося з надмірним богословським акцентуванням на тих чи інших теоріях, хоча кожна з них є дуже обмеженою, і цілком можливим є доведення протилежних тез.

Аналогічно К. Говорун намагається довести, що немає розриву між святим та профанним в церковній реальності. Основний його аргумент ґрунтується на тому, що в еклезіологічному дискурсі опозиція «святе-профанне» природно трансформується на протиставлення Церкви та не-церкви, коли перша ідентифікується із сакральним, а друга – з профанним. Багато хто вважає таке ототожнення самоочевидним. Втім, цього робити не варто, позаяк Церква охоплює і святе, і профанне, що й відрізняє християнство від юдаїзму та політеїстичних релігій античності [216, с. 40]. Слід відзначити також, що християнство визнає наявність «святого» і поза

церковною реальністю, коли говориться, наприклад, про святість родини як «малої церкви» тощо. К. Говорун звертає увагу на змінність уявлення про святе в ранній церкві, що випливає із відомого історичного факту, що перші християни єдиними «сакральними» об'єктами та об'єктами для вшанували вважали мощі мучеників [216, с. 49]. З плином часу відбувається розширення розуміння сакрального, коли з'являються «святі міста» та храми. Також К. Говорун намагається зняти дихотомію загальної та місцевої церков. Дослідник звертає увагу на те, що конкретне у термінології Максима Сповідника є «як» загального, а отже, кожна місцева громада – це спосіб буття загальної церкви [216, с. 59]. Відповідно, ця діалектика дозволяє не лише пояснити поєднання конкретного та загального, а й виправдати місцеве різноманіття, яке не перешкоджає загальній єдності: «Відмінність між конкретною та загальною церквою, якщо розтлумачити її в термінах Аристотеля, підтримує еклезіологічну формулу «єдність у розмаїтті». Отже, кожна церковна спільнота, як іпостась церкви, у власний спосіб реалізує спільну еклезіальну природу» [216, с. 60]. Слід згадати, що іпостась – це спосіб існування сутності, і тому ці роздуми є поясненням ідей, що були в «Мета-еклезіології». Але на цей раз це пояснення стає евристично плідним. При цьому сутність Церкви теолог змушений описувати у термінах модернізму, наголошуючи на єдності догматів, моралі та ритуалу. Зокрема, дослідник зазначає: «коли конкретна спільнота відчужує себе від спільного логосу доктрини, етосу та ритуалу – наприклад, ухваливши власне розуміння хрещення, євхаристії та служіння – вона припиняє участь у спільній природі церкви і стає сектою» [там само].

К. Говорун наголошує, що історично католицизм приписує одній місцевій церкві (римській патріархії) риси універсальної Церкви. Щодо православ'я, то дослідник висуває доволі дискусійну тезу: «На Сході ідея конкретної церкви взяла гору над ідеєю універсальності. Втім, вона не породила жодної значущої «еклезіології місцевого», паралельної до

римських богословських роздумів щодо універсальності. Принцип місцевого було втілено в структурах та ідентичностях помісних східних церков» [216, с. 62]. На нашу думку, ідея універсальної церкви у православ'ї яскраво виражена у абсолютизації значення вселенських соборів. Натомість К. Говорун наголошує на «патрикулярності» православ'я, який важко узгоджується з універсалізмом католицизму [216, с. 63-64] і саме цією несумісністю нібито і пов'язані розходження у тлумаченні першості [216, с. 58]. Богослов наголошує на тому, що у православ'ї відбувалася певна абсолютизація значення патріархатів, яка змінює первинну для всієї християнської традиції абсолютизацію значення окремих церковних спільнот, коли відмінність між ранніми та більш пізніми уявленнями про конкретну церкву на християнському сході полягає в тому, що згодом ця церква виявилася помісною, ідентифікуючи себе за територіальної ознакою. На цих підставах вона відокремлювалася від спільноти, а спільноти вже не були «іпостасями» церкви, віддаючи цю роль адміністративним структурам [216, с. 63].

Твердження К. Говоруна є дещо парадоксальними, оскільки тоді слід було б заперечувати існування в давній традиції і примату римського архієрея, і значення вселенських соборів. На думку богослова, «сьогодні ситуація змінюється. Хоча і Схід, і Захід міцно тримаються своїх партикулярних та універсальних самоідентичностей, і той, і той відчувають неповноту цих ідентичностей. Західна ідея універсальності інколи лишається холодним поняттям, якому бракує теплоти інкультурації та доместикації конкретного. Ця ідея може бути надто абстрактною, безликою та безсердечною. І навпаки, східна одержимість місцевим часто призводить до галасливої сварливості, одержимого традицією аутизму, сліпоти та глухоти до поклику вселенського християнства. І Схід, і Захід потребують відновлення балансу між універсальним та конкретним, і обидва хочуть цього» [216, с. 64].

Вагомим для нас є і те, що К. Говорун узалежнює увагу католиків до партикулярності та розвиток теології спілкування, при цьому не відзначивши, що православний потяг до універсального сьогодні народжений теж богослов'ям спілкування. Повну перемогу теології спілкування дослідник бачить в сучасній екуменічній теології Всесвітньої ради церков [216, с. 65], але чомусь не помічає ще більшого торжества цих ідей у документах православно-католицького діалогу. Центральне значення спілкування стало усвідомлюватися і в зв'язку з ситуацією з православ'ям у діаспорі. На думку К. Говоруна, «теперішнє розмаїття спільнот у «діаспорі» слід вважати не канонічним викликом, а ситуацією, гідною позитивного ставлення. Розмаїття цих спільнот нагадує розмаїття церкви перших століть, до того як процес уніфікації перетворив місцеві церкви на територіальні блоки» [216, с. 109]. Дослідник вважає, що від принципу канонічної території існує певна користь. Навпаки, небезпечним для Православної Церкви є те, що її устрій залежить від зовнішнього принципу – наявності держави [216, с. 114-115].

Показавши історичні трансформації розуміння автокефалії від самостійності місцевих спільнот до теорії суверенних помісних церков, він підсумовує, що навіть з кризою національних держав, православні автокефальні церкви зможуть віднайти нові форми існування, навіть у випадку, коли автокефалія заходить у глухий кут, що чимало раз траплялося в історії. Інша справа, щоб оновлена автокефалія привнесла конструктивні інтегруючі рішення, ставши інструментом консолідації та гармонізації церковного життя [216, с. 154].

На нашу думку, для появи нових перспектив у системи помісних православних церков необхідною є системний розвиток теорій та практик універсального церковного спілкування. В зв'язку з цим теолог намагається довести, що ієрархія загалом та перші в ієрархії (папа і патріархи) не належать до самої суті церковності, до спільнотності [216, с. 159]. Апелюючи

до Нікейського символу віри, він називає такі сутнісні ознаки Церкви – єдина, свята, кафолічна й апостольська, але, і на цьому слід наголосити, – не ієрархічна [216, с. 169]. Згідно з його думкою, неоплатонічне вчення про ієрархію, введене Ареопагітиками, надало абсолютно нового тлумачення єпископській владі, а це призвело до суттєвих псевдоморфоз церковних структур [216, с. 164-168]. Абсолютизацію цієї першості він вважає наслідком впливу неоплатонізму, заперечуючи, що першість належить до природи Церкви [216, с. 170]. Більше того, твердження Равенського документу православно-католицького діалогу, що визнають наявність не лише соборовості (спілкування), а й першості на місцевому, регіональному та універсальному рівнях, Говорун вважає наслідком впливу вчення Прокла [там само], а також таким, що був схваленим на соборах (зокрема, Халкидонському) лише через його зручність [216, с. 171-172]. З цього можна зробити висновок, що якщо Церква вважатиме за корисне інший порядок організації спільнот, наприклад, мережевий, немає богословських причин не прийняти такий оновлений порядок [216, с. 172].

Досить плідними та вагомими є ідеї К. Говоруна з приводу єпископату. В цьому річищі він також розмірковує з таких позицій: природне/надлишкове, констатуючи факт, що окремим євхаристійним спільнотам імманентним є служіння пресвітера [216, с. 178-179], тоді як поява серед пресвітерів старшого, «того, хто доглядає» (буквальне значення слова «єпископ») було певною організаційною надбудовою [216, с. 179-181]. Значення єпископату первинно виникло з того, що саме єпископ визначав, кого допускати до євхаристійного спілкування, а кого до нього не допускати, що призвело до перетлумачення з ієрархічних позицій інших служінь (мирянин, диякон, священик), а також до применшення ряду харизматичних служінь (пророк, вчитель). Також це призвело до перетворення єпископів на своєрідних монархів для спільнот [216, с. 180-182], що дозволило християнській Церкві ефективно виживати в часи пізньої античності, але

могло стати перепоною для розвитку у більш пізні часи, що, наприклад, часто є сьогодні. Перш за все це пов'язано з втратою звичаю виборів єпископа, що усунуло складову спільнотної легітимації новообраного православною громадськістю. К. Говорун правильно констатує: «Спершу посвята кліру складалася з трьох головних моментів: обрання, визнання спільнотою, рукопокладання. Перше вважали навіть важливішим за останнє. Втім, після третього століття рукопокладання стало важливішим за голос спільноти щодо обрання та визнання кандидатів на служіння» [216, с. 183].

Передача права вибору єпископів іншим єпископам перетворила єпископат на касту [216, с. 186], що з часом призвело до укріплення ієрархії та призвело до панування закритого типу християнства, до кризи самої ідеї спільноти і до занепаду усіх видів діалогу. Цитуючи К. Говоруна, «внутрішньо стратифікована церква з розвиненими адміністративними структурами схильна бути доцентровою та застійною. Вона часто вважає себе не частиною світу, в якому вона покликана проповідувати, а чимось паралельним до цього світу. Поділи та відокремлення всередині церкви часто стають моделлю для розбудови стосунків церкви із зовнішнім світом. Ментальність чітко позначених кордонів екстраполюється зсередини церкви на кордони між нею та світом» [216, с. 193], що й ускладнювало, а то й робило неможливим її діалог зі світом. Ця заувага богослова є надзвичайно актуальною в контексті сьогодення, коли секулярні кордони і межі, нездоланні в попередні століття, стали стертими або гнучкими в сучасну добу глобалізації та Інтернету; руйнації геополітичних систем та створення нових держав; виникнення ідей толерантності та мультикультуралізму. З цього випливає наступне питання: «Як може і загалом чи потрібно сучасній Православній Церкві вибудовувати ці кордони? та, ще більш конкретне, «Чи не стануть ці кордони і межі фатальними для сучасного православ'я»?

К. Говорун наголошує на важливості того факту, що неможливо поставити чіткі межі Церкви. Наводячи думки митрополита Філарета

Московського, проф. П. Светлова, С.Булгакова про те, що не-православні християни теж належать до єдиної Церкви, яка не могла розділилися, він доходить висновку, що «проблема взагалі не має розв'язання, допоки ми не відкинемо поширене уявлення про чітку лінію кордону між церквою та не-церквою» [216, с. 211]. Звісно, що дослідник не наважується, як Д.Б. Гарт, заявити про неможливість розколу між православ'ям і католицизмом, але чітко артикулює позицію: за межами Церкви як конфесійної фортеці завжди теж є християни [216, с. 212]. На наш погляд, окрім догматичного контексту це вказує на неможливість охопити християнську Церкву структурами.

Говорун підкреслює, що структури Церкви та її межі визначають в результаті домовленостей [216, с. 214]. Він описує структури церкви як результат конвенцій, що були прийняті заради користі Церкви та зручності у практиці. На нашу думку, слід скоріше говорити про згоду інтерсуб'єктивної спільноти, ніж про конвенцію. Адже самосвідомість Церкви постійно змінюється, тоді як конвенцій дотримуються постійно. Так чи інакше, але К. Говорун намагається легітимізувати право Церкви визначати та змінювати власні структури як певний інструмент, а не частину власної сутності. Він чітко наголошує, що ієрархія помилково сприймається як гіпер-структура Церкви. Насправді, «структури церкви стають осяжними та змістовними лише в разі зосередження на спільноті. Спільнота є основою і загального, і місцевого у церкві» [216, с. 223]. У свою чергу, церковна спільнота, щоб бути собою, має бути зосереджена на служінні світові, на його перетворенні [216, с. 226], а не бути замкненою на собі.

Щодо євхаристійної еклезіології, то К. Говорун визнає, що вона може слугувати як поєднанню, так і роз'єднанню. Оскільки Церква «не річ, а відносини» [216, с. 231], то усі структури покликані слугувати спільноті [216, с. 230]. Надії сучасного євхаристійного богослов'я, що ритуалізована дія дозволяє спрямовувати дискусії у бік їх завершення через літургійне «Амінь» [216, с. 231] нам видається дещо перебільшеними. Євхаристійне

встановлення стосунків із Богом та з людьми (там само) не може бути підсумком діяльності вірних, а лише початком їх активних дій та шляху поглиблення своєї ідентичності. Надії Говоруна на зміну структур на більш адекватні сьогоденню та природі Церкви [216, с. 232], на те, що через це проявиться активніше ідентичність церковних спільнот, слід визнати ліберальними утопіями. Змальовуючи членів церковних спільнот як абсолютно вільних діячів [216, с. 232], К. Говорун сам суперечить власному баченню великого значення ритуалізованих дій. Змалювання ідентичності спільнот як простору міжособистісного спілкування залишається нереалізованим завданням. Це змушує визнати певну наївність побудов автора, його невміння «схопити» спілкування як сутність Церкви та описати його, що однак не применшує його глибокого розуміння еклезіальних проблем сучасного православ'я.

Закликаючи до православної Реформації, К. Говорун не може дати опис ідеального чи реального церковного спілкування, а тому може заявляти про Євромайдан та волонтерство як такі різновиди соціального спілкування, яким Церква ще має навчитися. Нам видається очевидним, що без глибшого розуміння сутності спільнот та спілкування неможливо окреслити шляхи пристосування церковних структур для потреб Церкви та вірних на початку XXI століття.

Викликає застереження також постійне використання концепту «сутності» (і «природи» як синоніму) як у феноменологічному значенні, так і у якості метафізичного поняття. Власне, пост-структуралістом К. Говорун стає на тих двох сторінках монографії, коли починає говорити про загальну та партикулярну ідентичності [216, с. 224-225], залишивши мову про сутності. Справді, концепція ідентичності більш плідна для аналізу церковності та її теорій в епоху постмодерну, ніж загальні роздуми про сутності.

В цілому, К. Говорун намагається довести наступне: «Церква, що ототожнює себе зі своїми структурами, робить саме це: вона втрачає своє зосередження на царстві Божому як своє первинне призначення та свою ідентичність. Найперший і найкращий спосіб для церкви позбутися цих симулякрів полягає в тому, щоб наново зосередитися на справжніх властивостях своєї природи й перебудувати свої структури відповідно до їхнього первинного смислу» [216, с. 225]. Дослідник не помічає, що у православ'ї є численні групи, які цілком і повністю мають есхатологічну спрямованість та харизматичних лідерів, гнучко пристосовують елементи церковних структур для виховання у церковних спільнотах спрямованості на царство Боже. Ці спільноти є групами фундаменталістів, які очолюються «старцями» та творять альтернативну церковність.

К. Говорун бачить проти такого сектанського ухилу єдиний засіб: збереження церковної самототожності через незмінну належність кожній церковній громаді чотирьох властивостей Церкви, згідно з Нікейським символом віри. Церква має бути єдина, свята, соборна, апостольська. Єдина і кафолічна (соборна) церква – це універсальна, не сектанська. «Дві інші ознаки церкви, «свята» й «апостольська», описують *якість* еклезійної єдності та універсальності. Вони врівноважують динаміку зростання церкви *ad extra*, зосереджуючись на цілісності християнської спільноти, яка поділяє одну віру й долучається до єдиного Духа. Якість святості означає, що церква є чимось значно більшим за організацію чи суспільну групу. ... Долучаючись до Божої святості, церква також долучається до Божої єдності. Святість робить церкву єдиною й кафолічною, зберігає її від розділів, узгоджує з її єдністю всі розбіжності, сумісні зі святістю» [213, с.]. Такого роду бачення визначальних критеріїв ідентичності покликане запобігти розмиванню ідентичності Церкви. Але самі по собі ці критерії є неясними та неочевидними. Церква не завоювала увесь світ, особливо – православна. Святість Церкви та її єдність постійно перебувають під загрозою розмивання.

Відповідно, не провівши систематичний фенономенологічний опис сутності Церкви, К. Говорун і не може розмежувати церковне та нецерковне, не може виявити специфіку церковної спільності та церковного спілкування.

Висновки до розділу 4

Аналітика текстових джерел та наукових розвідок, присвячених теології діалогу, спонукала у дисертаційному дослідженні звернутися до ключового для комунікативного дискурсу сучасного православ'я терміну «койнонія», який, будучи полісемантичним і належним до «неперекладностей», може бути проясненим з опертям на його культурно-історичну семантику, тобто в казуальному, контекстуальному аспекті. Найбільш загально ним позначаються: по-перше, субстанція, тобто сакральний предмет (Дари), навколо якого відбувається богоспілкування; по-друге, реляції, а саме внутрішньоіпостасні стосунки; стосунки людина з Богом та людей між собою в Бозі. Сакраментальний дискурс терміну «койнонія» найбільш часто актуалізувався завдяки розуміння його як «співпричастя», «спілкування» та «спільності». А імпліцитно, з огляду на мету, через дискурс єдності: у внутрішньотроїчному, теоантропологічному та еклезіальному контекстах. Послуговуючись методом ключових слів Г. Вежбицької та методом «слів-ключів» Я. Клочовського, підсумовуємо, що феномен койнонії, по-перше, виник та розвивався як колективна форма релігійного досвіду; а по-друге, як форма досвіду, що передбачає дистанцію між Богом та людиною, спрямовану не на злиття з Богом, а на спілкування в інтенції до єдності з Ним.

Наявність соціальної компоненти феномену койнонії детермінує необхідність його дослідження не лише як комунікативної практики, а й як типу соціальності.

Культурно-історичний аналіз койнонійного типу соціальності доводить, що останній був сформований за часів есхатологічного

християнства. У цей період християнські громади виступали як громади-койнонії – спільноти, засновані на безпосередньому не відчуженому спілкуванні в модусах «учнівство» та «братство». З трансформаціями християнської громадськості за часів імператора Костянтина та перетворенням християнства на державну релігію відбулося посилення діалогу Церкви з державою. Християнська громадськість перетворилася на об'єкт впливу й патерналістського піклування з боку означених комунікантів. Поступово формалізувався й статус православної громади, яка набула топологічних і організаційних конотацій: спочатку у зв'язку з її міським розташуванням; потім із належністю до певного храму як осередку громади. Це й ознаменувало поступовий перехід від громади-койнонії до сучасної моделі – громади-парафії. Більш точно, ураховуючи не тільки парафіяльний, але й рівень єпископської громади – громади-еклезії, що й узасадничило семантичний «дрейф», – від співжиття християнської громадськості як братерства вбік його топологічного (такого, що прикріплене до певного місця) або ж організаційного (такого, що прикріплене до організації) функціонування.

У добу Середньовіччя християнство стало чимось на зразок суспільного договору, конвенційно узгодженого раніше, взаємно підтвердженого всіма значущими сторонами угоди, а отже, закритого для коректури навіть за умов складності життя та змінності обставин. Унаслідок такого стану речей сформувалася християнська спільнота та водночас суспільство, більш «розсіяні» просторово й темпорально, проте все ж «скріплені» аксіологічно. Існування християнської громади-парафії, підпорядкуваної Церкві як структурованій ієрархічній організації, ще більше унаочнило формалізаційні процеси всередині християнської громадськості.

Реформація через заперечення клерикалізму, нерівності між кліром та мирянами (еклезіальної й герменевтичної), посилення примату особистої віри тощо стала кроком до поновлення громади-койнонії. Модель соціального

самоздійснення протестантських громад відрізнялася від ескапістської соціальної моделі громад доби есхатологічного християнства. Якщо останні намагалися замкнутися від світу, то протестантські громади активно розбудовували «острівці» християнського життя, пристосовуючись та адаптуючи реалії капіталізму до християнського ідеалу.

Осмислення специфіки теології діалогу здійснено через системний підхід – виявлення ретроспективних, актуальних та перспективних контекстів койнонії-теорії (теології діалогу) й койнонії-праксису (православної громади). Для цього проаналізовано ідейні джерела цієї теоретичної системи та з'ясувано, що православна теологія діалогу виступає тріадологічно акцентованим ученням, орієнтованим на переосмислення тринітарного догмату Церкви під кутом зору відповідних ідей святителя Афанасія та отців із Каппадокії – Василія Великого, Григорія Богослова (Назіанзіна) та Григорія Ниського. Застосувавши аналогії за «образом буття та відношень», вони запропонували ідеї, парадигмальні для теології діалогу: учення про іпостась, койнонію та монархію (Отця).

Основні постулати православної тріадології, екстрапольовані на теоретичну систему богослов'я діалогу, найповніше виявилися в койнонійній парадигмі. До означених тріадологічних постулатів, які обумовили специфіку православної койнонійної парадигми, ми зарахували такі: єдиносутнісність та водночас відмінність внутрішньотроїчних стосунків, що надалі розвивається в концепти інакшість, діафора, діайрес (Й. Зізіулас). Примат повноти Божественної природи, який поширюється на кожний Божественний Лик, що в богослов'ї діалогу набуло розвитку в контексті бачення комунікативної спільноти як спільності соборних особистостей, у всій їхній повноті та взаємозалежності. Важливим став і постулат вільного дарування, що трансформувалося в розуміння спілкування як Дару навколо причасних Дарів, даних Богом людям для співбуття з Богом та в Бозі.

Обґрунтовано, що в православній теології XX–XXI століть найбільш помітний вплив на койнонійне вчення мала концепція Й. Зізіуласа. Натомість на її формування істотно вплинули кінонійні ідеї російського богослова XX століття М. Афанасьєва.

Рецепція кінонійного вчення М. Афанасьєва засвідчила його євхаристійний універсалізм, тобто ототожнення повноти еклезіального спілкування з таїнством євхаристії – квінтесенцією природи Церкви. Койнонійний субстанціалізм – пов'язування кіноніі безпосередньо з таїнством прийняття Дарів, призначених поєднати спів-причасників, членів християнської громади, з Тілом Христа, тобто через субстанцію. Також спільнотний локалізм – посилення значення окремої громади, межі якої збігаються з її євхаристійними межами, асоціюючи Церкву не з церковними структурами чи ієрархією, а з повнотою парафіяльної євхаристії. Помітним у його вченні є койнонійний колективізм – примат соборної особистості, конституйованої еклезіальною спільністю. Насамкінець, спостерігаємо «м'який» койнонійний елітаризм – розділення світу на християн (своїх, Ти) та «належних світу» (інакших) з інтенцією до мінімізації автентичного спілкування з останніми та водночас визнання й прийняття інших християнських конфесійних сімей навіть за умов відсутності спільного причастя. Отже, узасадничення пріоритетності подібності, а також іншості, але не інакшості, яка загрожує єднанню.

Рецепція койнонійного вчення Й. Зізіуласа засвідчила, що він обґрунтовує більш особистісно центрований варіант євхаристійної еклезіології, доповнивши євхаристійне богослов'я еклезіологією спілкування. Персоналізм його вчення, актуалізований у концепті особистісності, вибудуваний відповідно до принципів тринітарного богослов'я та є намаганням конституювати особистісне й еклезіальне буття за взірцем іпостасного образу буття та відношень. З-поміж найбільш вагомих ідей Й.Зізіуласа, плідних із позицій сучасної теології діалогу, можна назвати такі:

зближення понять лику та іпостасі з одночасним наданням поняттю «іпостась» (особа) онтологічних конотацій, що розвиває іпостасний (особистісний) підхід до троїчного Бога; примат іпостасного буття (буття в інакшості) порівняно з приматом (природи) єдності Бога; розгляд внутрішньоіпостасної взаємодії в реляційному контексті (відношень та койнонії); емпірична акцентованість цієї теологічної системи; розробка ідеї причинності внутрішньотроїчного буття, так звана монархія (Отця), що узгоджується з ідеями відкритості, свободи, любові та водночас невимушеної асиметричності внутрішньоіпостасних відношень.

Й.Зізіулас створив субстанціалістсько-реляційну концепцію койнонії, яка синтезує сакраментальні «що» (субстанцію, природу, інституцію) і сакраментальне «як» (відносини, спілкування). Не відкидаючи койнонійного субстанціалізму в дискурсах Дарів (Тіло), він розвиває їх співвідносний контекст у дискурсі Дару (Спілкування). Звідси телосом койнонії стає не тільки результат – єдність, а й процес – єднання, яке ж своєю «субстанцією» має спілкування. Отже, богослов, витлумачуючи свою персоналістичну онтологію, перебуває на критичних позиціях щодо онтотеології. Посилення персоналістичної компоненти створює апологію принципу монархії (Отця) через закладання парадигмальної ієрархії «Перший до наступних» та «Один до інших» на парафіяльному, помісному, всеправославному рівнях.

Учення Й. Зізіуласа засноване на більшому, порівняно з М. Афанасьєвим, койнонійному егалітаризмі. Це досягається через обґрунтування принципу вагомості іншості й інакшості як передумови автентичного, за аналогією до внутрішньотроїчного, спілкування. Мислення Бога як абсолютно Інакшого кореспондується із сприйняттям інакшості братів у вірі та з необхідністю має призвести до толерування щодо інакшості, що сприяє не лише екуменічній взаємодії, а й діалогу християн з радикально інакшими – «належними світу». Саме в цьому вбачаємо вплив представників філософії діалогу, зокрема Е. Левінаса та М. Бубера.

Відповідно до персоналістично та екзистенціалістські орієнтованої концепції спільнотності Х. Яннараса, це утворення має ґрунтуватися на досвіді спілкування та відносин у спільноті з урахуванням життєвого світу, що оточує простір цих взаємин. Досвід міжособистої взаємодії не є чимось додатковим для суб'єкта, а реалізацією його суб'єктності, коли екзистенція не існує як певна монада, але через подолання самозамкненності. Відкритість іншого у відносинах екстатичної взаємодії і є істиною, котра, в свою чергу, є відносинами – «безпосередньою особистісною близькістю». З цього випливає інтерсуб'єктивний характер християнських громад, які здатні бути носіями «справжньої» соціальності та «справжнього» спілкування, що досягається за рахунок безпосередніх соціальних зв'язки, які дозволять досягнути політики справедливості та самопожертви, відносин творчих чи церковних, відносин любові родинної чи соціальної.

Ідея емансипація спільнотності в теології К. Говоруна актуалізується через методологію поструктуралізму та пропонує лінгвальний проект розуміння Церкви, коли церковним структурам надається значення граматики, а Церкву уподібнюють до мови. З цією метою він, по-перше, намагається феноменологічно схопити та герменевтично витлумачити саму сутність Церкви та громадянського суспільства, а по-друге, здійснює історичну критику і теоретичну деконструкцію усіх нашарувань, які століттями утворювалися навколо сутностей Церкви та християнського суспільства. Цілком у дусі романтичного модернізму сутність Церкви український богослов вбачає в універсальній спільноті, а її прояв, «іпостась» – у місцевій церковній спільноті. Ієрархічні структури ж характеризує як такі, що виникли з функціональних міркувань – необхідності координування дій, обрання нових предстоятелів місцевих спільнот, розв'язання конфліктних ситуацій тощо, тобто в дискурсі надбудови над горизонтальним спілкуванням місцевих церковних громад. Ці функції, спочатку дуже обмежені, поступово ставали все ширшими, що й

створило підґрунтя для «еклезіологічної єресі» – приписування цим утворенням занадто значної ваги. Насправді ж вони є хибою, «віртуальним» феноменом на тлі місцевих церковних громад, які є утворенням «реальним». З цього й випливає пропозиція К. Говоруна щодо певної реформації Православної Церкви, при якій має відбутися значне посилення християнської спільнотності на тлі суворого обмеження церковного ієрархізму.

РОЗДІЛ 5
ПРИНЦИПИ СУЧАСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОЛОГІЇ ДІАЛОГУ

5.1 Принцип «іпостась-у-відношеннях»

Принцип «іпостась-у-відношеннях» методологічний, а не теологічний принцип, який кореспондується з тринітаризмом, але не редукується до нього; як і тринітаризм – не редукується до принципу «іпостась-у-відношеннях». Принцип «іпостась-у-відношеннях» можна сформулювати так: «бути – значить бути субстанцією-у-відношенні» [311, с. 331]. Християнський Бог є, якщо можна так висловитися, «відкритим» буттям, тобто «іпостассю-у-відношеннях». Іпостась є дієвим центром, що створює і входить у відношення, тобто вона – це не тільки акт присутності, а й активна присутність щодо себе іншого буття.

Принцип «іпостась-у-відношеннях» необхідно розуміти в рівнозначності й важливості всіх його складників; через відповідь на питання: що насамперед являє собою буття іпостась-у-відношеннях: буття субстанції (іпостасі) чи перебування у відношеннях? Для пояснення сутності принципу згадаймо, що в історії філософії сформувалися некласичний (докартезіанський, найбільш систематизовано представлений в Аристотеля) та класичний (картезіанський) підходи до субстанції. Відповідно до докартезіанського підходу, субстанція як така є тим, що існує саме по собі, не потребує для свого існування нічого іншого. Відповідно до цього фіксуються самодостатність, завершеність, сталість і, навіть більше, статичність субстанції та пов'язані з цими характеристиками – її замкненість і недіалогічність. Така субстанція не зацікавлена у виході за власні межі й не потребує чогось поза ними, є субстанцією «у собі і для себе», автономним буттям. Якщо все ж таки відношення є, то вони онтологічно вторинні, менш значущі, аніж вона; існують у міру її потреб, у річищі прагматичних інтенцій.

Бог, якщо б ми його мислили як іпостась «у собі і для себе», повинен був бути нам явлений як монадологічний і навіть егоїстичний Бог.

Для людської особи по-справжньому *бути* означає *жити в любові* та ставати ядром якнайширшої мережі взаємозв'язків, а особливо з усіма особами завдяки самовідношувальним та самотрансцендуючим силам: пізнання та любов. Жити як особа – означає жити у стосунках [311, с. 329]. Жити у невідчужуваному спілкуванні – жити за аналогією з внутрішньотроїчним буттям.

У богослов'ї діалогу відбувається онтологізація цих відношень у модусі взаємного інтеракційного «спілкування», коли воно стає якщо не причиною, то конституюючим чинником божественного буття, про що ми згадували, описуючи внесок Отців з Каппадокії, які саме через категорії *образу буття та відношення* виражали у відмінності іпостасних якостей Трійці. Це набуває подальшого розвитку в теодіалогічній системі Й. Зізіуласа, який методологічно посилив принцип реляції через обґрунтування так званих «онтологічних відношень» або «реляційної онтології» як основи божественної особистісності [155, с. 227]. Цей методологічний прийом спостерігаємо також в інших представників богослов'я діалогу: Калліста Уера, Патріарха Варфоломія. Учення останнього загалом центроване навколо відношень, витлумачених більш особистісно, – у вимірі стосунків. Отже, представники цього напряму виходять із позиції, що спілкуватися – означає відноситися один до одного та через це кристалізувати телос спілкування.

Найбільш послідовно з-поміж представників богослов'я спілкування принцип «іпостась у відношеннях» застосовує Й. Зізіулас. Як зазначає митрополит, «Отець, Син і Дух – це імена, які позначають відношення» [155, с. 6]. У руслі його ідей, Буття Боже, якщо воно мислиться як тотожне собі, з позицій Бог є Бог (Бог = Бог) – не автентичне духу християнства та заперечує буття як життя. Воно є реляційним буттям, адже «неможливо говорити про

«єдиного Бога», не ведучи водночас мову про Бога, який є спілкуванням, тобто про Святу Трійцю» [154, с. 17]. Бог – не монада, а тріада в єдності. Свята Трійця – це вихідна онтологічна концепція, а не поняття, що додається до уявлення про Божественну сутність або ж виводиться з неї. Буття Бога є буттям у відносинах спілкування. Водночас «сутність спілкування не існує сама по собі: його природною причиною є *Отець»* [154, с. 17]. З цих позицій мислиться буття Бога, а також людини, через *відносини* до інших сущих: Бога, живих істот та іншого творіння [155, с. 48]; еклезіальне буття тощо.

Принцип «іпостась-у-відношеннях» Й. Зізіулас подає через систему понять: *спілкування* як модус відношення; *причина* (причинність) як джерело відношення; *конституювання* як процес взаємодії іпостасей, що породжує нову якість, форму їхнього буття; *екстазис* як інтенція субстанції до відношення; *інакшість* як необхідна передумова та водночас породження відношень (спілкування); *діафора та діастасис* як дві сторони відношень, що виражають міру інакшості (від відмінності до поділу, розпаду). Насамкінець окремо слід згадати *особистісність* як результат відношення (спілкування).

У цьому ж контексті, з позицій принципу «іпостась-у-відношеннях», розвиває своє бачення місії християнства в сучасному світі патріарх Варфоломій. Як Бог є Особистістю у взаємодії, так і особистістю стають у повному сенсі люди, коли повертаються обличчям до іншої людини. Усвідомлення самості приходить через усвідомлення інакшості з іншими людьми та, навпаки, наша інакшість є покликом для Іншого пізнати власну самість. Як зауважує Патріарх, «людина як екзистенційна реальність може бути особистістю, лише коли живе у свободі… свою людяність ми усвідомлюємо через вільну взаємодію з іншими. Особисте буття – це вільний акт сопричастя, що робить різноманітність і унікальність наріжними каменями нашої людяності» [507, p. 209].

Патріарх послідовно відтворює сутність самого принципу «іпостась-у-відношеннях», розкриваючи його за посередництва дещо іншої терміногрупи, аніж Й. Зізіулас. Це, до речі, зауважує у своїй Передмові до згаданої книги Калліст Уер, звертаючи увагу читачів на те, наскільки часто вживаються в ній слова «стосунки», «зустріч», «сопричастя», «спільність» та «діалог» [198, с. 29] та називаючи концепцію Варфоломія семантично наближеним до «богослов'я діалогу» словосполученням «богослов'я стосунку та зустрічі» [198, с. 30]. Варфоломій, як і Й. Зізіулас, розвиває реляційну лінію буття особистості у світі. Характеризуючи християнську особистість, яка за аналогією до Особистості Трійці є таїною, він водночас характеризує її як «вільну взаємодію з іншими» та розмірковує про особисте буття як «вільний акт сопричастя» [198, с. 27], передумову особистісної свободи, «коли ми звернені до інших, дивимося їм у вічі й дозволяємо їм дивитися у вічі нам» [74, с. 225]. Людська взаємодія неможлива без свободи. Свобода ж є соціальною категорію, атрибутом не тільки персонального, але й соціального буття та передбачає «практичну солідарність» [507, p. 61], обопільну діалогічну взаємодію задля здійснення певної мети: «Існує, зрештою, солідарність людського роду, адже люди, створені за образом триєдиного Бога, залежать один від одного і потребують один одного. Людина – не острів. Ми *один одному члени (Еф. 4:25)»* [507, p. 45], поєднані взаємною участю та взаємними обов'язками, розумінням «кожної людини як нашого ближнього» [480, p. 58].

Подієвий, екзистенційний дискурси принципу «іпостась-у-відношеннях» розвинув Антоній Сурозький, звертаючись до феномену зустрічі в його емпіричному та екзистенційному контекстах. Екзистенційний контекст зустрічі логічно випливає з емпіричного, адже свідчить про пережитий Антонієм у юнацькому віці досвід зустрічі з Богом, який залишився з ним на все життя [14, с. 176]. Антоній переконаний, що в моменті автентичної зустрічі особистість оголюється для іншої, ніби

пропонуючи розділити всю свою душевну напругу, радість та захват чи горе й біль. Крізь численні маски, які накидає соціальність та повсякденність, проступає справжній лик особистості, видимий тільки тому, хто погоджується побачити його, прийняти таким, яким той є.

Діалогічний дискурс принципу «іпостась-у-відношеннях» розвинений у Георгія Завершинського. Він чітко декларує основні постулати теології діалогу, з-посеред яких такі: «слово «Бог» указує не на об'єктивне поняття, а на особисті відношення; ми пізнаємо Бога не через вивчення Його як певної концепції, а вступаючи у відношення з Ним; особистісні відношення, подібні до троїчних, не змінюються в процесі творіння та гріхопадіння. Бог бажає, щоб людина долучилася до цих відносин, поділяючи їх між собою і тварним світом; входження у відносини оживотворяє буття, роблячи його справжнім; розділення або об'єктивування заважає встановленню особистих відносин. Та, зрештою, посилене ним діалогічне звучання богослов'я спілкування, коли «будь-яке буття визначається відношеннями, що передбачає згоду та діалог» [130, с. 95]. Як видно із статей самого Георгія Завершинського щодо діалогічної позиції, він опирається здебільшого на ідеї М. Бубера. Щоразу наполягаючи, що діалог – це насамперед відносини, він характеризує їх суб'єктний бік, акцентуючи увагу на щонайменше двох сторонах, дистанційно відділених одна від одної [130, с. 97]. Імовірно, під впливом М. Бубера, але так само цілком у дусі Й. Зізіуласа, дистанцію він називає Інакшістю, зауваживши, що дистанція реалізується як Інакшість, нездолання відмінність Я та Іншого. Звідси артикульована ним паралель: філософія діалогу передбачає дистанцію [130, с. 98], що відразу прояснює домінанту його концепції: діалог – це відносини радикальних інакшостей у просторі взаємного спілкування, що є запорукою екуменічного потенціалу діалогічних стратегій.

Отже, православна теологія діалогу формує концепт особистісності, з одного боку, не зводячи троїчне буття до «чистих відносин», а з іншого боку,

не применшуючи значення відносин, зводячи їх виключно до прояву Ликів, як це відбувається в православній традиції. Тобто, вона не розчиняє Лик у відносинах та не редукує відносини до функції Ликів. Їхня кореляція, приміром у Й. Зізіуласа, здійснюється через поняття «конституювання».

5.2 Принцип підтвердженого діалогу

Принцип підтвердженого діалогу, у тому сенсі, як його інтерпретують представники богослов'я діалогу, є економічним відтворенням перихоральних відношень, коли Отець і Син є співбесідниками в діалозі, засвідченому Святим Духом. Засвідчення діалогу вважається не менш важливою умовою, ніж його тривання, що узгоджує асиметрію внутрішньотроїчного спілкування з позиції онтологічного позиціонування Ликів. Докладніше, тринітарний принцип у когерентності з принципом діалогізму стверджує вагомість не тільки першого, але й другого «Ти» в самопосіданні «Я». Якщо бути ще більш точними, екзистенційну вагомість кожної з трьох у взаємному самопосіданні. Важливість актів самопосідання, які є центральною частиною у самопосвяті «Третьому» [380, с. 151].

У такому дискурсі принцип підтвердженого діалогу був окреслений ще Августином в одній із його тринітарних моделей особистості, відповідно до якої, говорячи про суб'єктів Трійці, потрібно висловлюватися в термінології: «той, хто любить»; «того, кого люблять»; «сама любов, що поєднує люблячих» [1]. Про підтверджений діалог у своїй праці «Спілкування любові» («Consortium amoris») свого часу писав видатний католицький богослов, представник «нової теології» Ів Конгар. Розглядаючи його, він висловився так: «це коли двоє на думку третього люблять один одного і дають можливість цьому третьому розділити радість їх любові. Святий Дух же передбачається як «спільний друг» або «третій рівновозлюблений» (condilectus) Батька і Сина» [479, p. 87].

Найбільш повно принцип підтвердженого діалогу відтворений у Г. Завершинського, теологічна концепція якого, власне, й називається «богослов'ям діалогу». Він зазначає, що відношення між іпостасями Трійці є не монологічним, а діалогічним буттям, вічним діалогом у любові, абсолютною узгодженістю та довершеністю спільнотного та комунікативного вимірів буття, коли «Отець породжує інакшість Сина і зводить інакшість Святого Духа, є вічним джерелом божественного діалогу… Він породжує Сина і перебуває в діалозі з Ним… Інакшість Сина полягає в його *народженні,* а інакшість Святого Духа – у Його *сходженні.* Будучи причиною знаковості Сина і Святого Духа, Отець набуває власної «інакшості», якою є Його *батьківство.* Оскільки спілкування в божественному діалозі взаємне і вічне, то й сам діалог безначальний, безкінечний і благий» [129, с. 76]. Плодом божественного діалогу є створення і спасіння світу. Відношення Я-Ти в тимчасовому світі повинно сходити до вічного відношення Я-Ти люблячого Батька і возлюбленого Сина. Саме любов у свободі та відкритості покладені в основі внутрішньотроїчної койнонії – перихорезису.

Г. Завершинський цілком слушно розмірковує, що справжній діалог повинен стати не двостороннім діалогом *«Я-Ти»,* як це розумів М. Бубер, а тристороннім – за образом таїни тринітарної єдності [129, с. 86]. Свою думку він пояснює так: «Ми звернули увагу на відношення кожної із сторін діалогу з «вічним Ти», підтверджуючи, що інакшість *Ти у* відношенні *Я* приймається як реальний факт. Це означає, що, звертаючись до другого, *Я* повинно бути безперервно переконано, що його *Ти* справді присутнє в діалозі. Тільки тоді запобігається перетворення діалогу на явний чи прихований монолог» [129, с. 74]. Підтверджений діалог він розуміє подвійно: екстраперсонально та інтраперсонально; його інтраперсональність випливає з екстраперсональності. Отець і Син перебувають у вічних відношеннях взаємної абсолютної перихоральної любові, яку вічно засвідчує Святий Дух.

Взаємопроникнення розкривається в Слові Отця та засвідчується Святим Духом. Святий Дух – це вічний свідок їхніх відношень: «Отець *породжує* інакшість Сина та *зводить* інакшість Святого Духа, є вічним «джерелом» *божественного діалогу»* [129, с. 74].

Аналогічні ідеї спостерігаємо в Калліста Уера, внутрішньотроїчний момент є очевидно окресленим як така тріада: «той, хто говорить», «той, хто слухає» та «той, хто засвідчує». Митрополит пише так: «християнський Бог – «не самотній Бог»… Бог – не просто одиниця, але єдність; Бог – не просто особистий, але – міжособистісний. Бог – соціальний, або діалогічний; усередині Нього здійснюється позачасовий діалог. Перше Лице передвічно говорить Другому: *Ти Син мій возлюблений*. Друге Лице передвічно відповідає Першому: *Авва, Отче*; *Авва, Отче.* Дух Святий, Який від Отця сходить і в Сині почиває, передвічно засвідчує це взаємоспілкування любові» [203].

Через принцип підтвердженого діалогу в найкращий спосіб виокремлюється парадигма койнонійного спілкування, порівняно з містичною формою релігійного досвіду. Ідеться про присутність другого «Ти» (особистості), що не дозволяє абсолютизувати цей досвід, водночас засвідчуючи спілкування з «Ти» Першим. Літургійний аспект «Другого Ти» Й. Зізіулас пов’язує з соборним «Ти» «братів у Христі», наполягаючи на необхідності опосередкування спілкування з Богом «спілкуванням багатьох» [155, с. 381]. Натомість містичний досвід, за логікою Й. Зізіуласа, може бути досвідом нарцисичним, зверненим не до «Ти» Першого за свідченням «Ти» Другого, а на себе, коли людина зосереджується не на Іншому, а на переживаннях його інакшості в собі.

Аргументуючи свою думку, Й. Зізіулас зауважує: «Для спілкування з іншим потрібний досвід *Хреста.* Доки ми не пожертвуємо власною волею і не підкоримо її волі іншого, повторюючи в самих собі те, що наш Господь здійснив у Гефсиманії щодо волі свого Отця, ми не можемо правильно

відобразити в історії те спілкування та інакшість, які виявляємо в триєдиному Богові. Оскільки Син Божий пішов назустріч іншому, своєму творінню, спустошивши себе через *кенозис* утілення, «кенотичний» шлях – єдиний, належний християнину в його або її спілкуванні з іншим, чи то Бог або наш ближній» [155, с. 7]. Ми переконані, що ці його слова потрібно тлумачити подвійно. Літургійний контекст – спілкування з Першим Співбесідником (Богом), яке засвідчується братами в Христі (еклезією). Другий контекст (який може набувати як літургійних, так і позалітургійних форм) – спілкування з братами в Христі, перед обличчям Першого Співбесідника, який засвідчує це спілкування, не применшуючи та не підносячи значення кожної зі сторін. Це звучить суголосно з ідеями Е. Левінаса про першого та другого зустрічних. За його словами, «у світі, де я живу, поруч з «першим зустрічним», завжди є третій; і він теж мій друг, мій ближній» [250, с. 355]. Якщо мої відношення з іншим унікальні та асиметрично відповідальні, то поява третього ставить два питання: «чи не є один тим, що виганяє іншого?» [250, с. 356]. Відповідно до принципу підтвердженого діалогу, жодний із зустрічних не може бути вигнаним, а може бути лише долученим до діалогу.

Звернімося до відповідних ідей патріарха Варфоломія. Щирий діалог він називає «даром Божим», наголошуючи на перебуванні Бога в діалозі з кожною людиною, на здатності Бога промовляти до нас через пророків і апостолів, містиків і святих, навіть через саме творіння. Дещо відсторонившись від описаної патріархом можливості чути Бога в словах природи, акцентуємо увагу на виголошеному ним «підтвердженні» – *здатності чути Бога в словах людей*.

Як корелюються відношення між людиною та Богом через посередництво іншої людини? Чи взагалі можливо це? Г. Завершинський наполягає, що так: «Хоча неможливо виразити Бога як ідею, до нього можна звертатися. Можна предстати «перед лицем» Бога та можна зустріти «вічне *Ти*» через правдивий діалог з «окремим *Ти*». Наші відносини один з одним

ніколи не стануть досконалими самі по собі, але по-справжньому наповняться тільки в присутності *«вічного Ти»* [130, с. 102]. Щодо способу «підтвердження» богослов згадує досить цікавий момент, пов'язаний із раннім періодом розвитку християнства, відповідно до якого Божественна воля стає відомою людині, коли вона робить «крок назустріч», активізуючи в ній здатність прийняти її. Як же активізується ця здатність відчути «крок назустріч» (pro-odos) Бога? Його відповідь: як раптове особисте одкровення всередині людської свідомості, назване Йоанном Дамаскіним «стрибком Бога» (exalma theou). Утім, Бог «потребує» простору для свого «стрибка», звичайно, не у фізичному, а в метафізичному сенсі цього слова. Таким простором, де людина відчуває присутність божественного Ти, є справжні, сповнені любові людські стосунки, як живе втілення божественної любові. Такі стосунки – мовлення Бога серед людей, здійснене та підтверджене «вічним Ти» – самим Богом, коли «Кожне Ти – миттєвий відблиск вічного Ти; за допомогою кожного Ти первинне слово (Я) звертається до вічного Ти» *діалогу* [129, с. 74]. Що ж вимагається від людини для того, щоб набути «підтвердження»? Посилаючись на М.Бубера – *Umkehr (звернення, поворот)*, тобто повне звернення до Бога.

Чи найповніше аксіологія принципу підтвердженого діалогу прояснюється через наше звернення до ідей М. Бубера та Е. Левінаса. В одній з приватних розмов М. Бубер сказав: «Якщо віра в Бога означає здатність говорити про Нього в третій особі, то я не вірю в Бога. Якщо віра в Бога означає здатність говорити з Ним, то я вірю в Бога» [цит. за: 334, с.7]. Так він підкреслив, що намагання пізнати Бога, схопити у понятті перетворює Його на «Воно», на об’єкт, сконструйований розумом, а значить, віддаляє від людини. Посилаючись на І. Канта, який безплідно бився над головним питанням трансцендентальної філософії, тобто над дилемою про буття Боже, М. Бубер вказує на приріст знання в цьому питанні, яким ми завдячуємо І. Канту. Він переконаний у відмінності між поняттями «думати про Бога» та

«вірити в Бога», під першим розуміючи схоплення ідеї Бога як ідеального об'єкта своєї віри, а під другим – особистісне відношення з живою особистістю [69, с. 476]. Коментуючи І. Канта, М. Бубер вказує на те, що віра в Бога означає особистісні стосунки, які поєднують дві живі істоти. Його думки цілком співзвучні головній феноменологічній настанові богослов'я спілкування, що розкриває умову наближення до Бога: прагнути не пізнання, а спілкування.

Людське «Ти», пише М. Бубер, може стати «прозрінням» [70, с. 76.] у вічне, божественне «Ти». Спосіб, у який ми можемо до Нього наблизитися, має комунікативну природу, і це звернення до Нього, а не розмова про Нього. Як співвідносяться Абсолютне Ти та людські індивідуальності? Кожне людське Ти для мене в момент автентичного спілкування заповнює весь світ і «все суще живе в його світлі». Як в цю хвилину воно співвідноситься з іще більш неохопним Божественним Ти? Для пояснення цього М. Бубер вдається до метафори моря та річок: Бог уявляється йому як гарант відношення взаємності (море), до якого прагнуть індивідуальні Ти (ріки). Проте неможливо встановити чітку межу, де закінчується ріка й починається море, адже вода одна. В цій промовистій метафорі мислитель ще раз підтверджує тезу про те, що прагнути Бога, зрікаючись заради Нього всього світу та інших, марна справа. Думки Бубера можуть бути витлумачені пантеїстично, проте знайти Бога можна лише гранично відкрившись до «Ти» в події автентичної зустрічі. Отже, відкриваючись для Ти, відкриваєш світ у світлі Божої істини.

Як відомо, Е. Левінас принцип підтвердженого діалогу розкриває через концепт «обличчя Іншого». Зустрічаючи Іншого, ми переживаємо досвід промовляння його обличчя до нас. Саме мова, скерована до мене, робить для обох учасників діалогу світ спільним. Як пише один із коментаторів творчості Е. Левінаса Ян Клочовський, «мовлення іншого та моє мовлення скероване до нього, або ж розмова, що робить цей світ спільним, веде до

того, що він стає місцем, у якому ми можемо зустрітися. Говорити – це робити світ спільним. Мовлення ламає порядок насолоди, у якому я намагаюся заволодіти всім, що спостерігаю» [220, с. 73]. Е. Левінас раз у разом повторює, що промовляє саме обличчя. По-перше, це відсилає до думки про принципову відкритість, а отже, і вразливість іншого. Обличчя завжди оголене, безборонне, що вже саме по собі стає ніби закликом до етичного ставлення. По-друге, обличчя, що промовляє, провокує нас на відповідь.

Досвід обличчя іншого є початком досвіду Трансцендентного. Подібно до православних богословів, М. Бубер вказує на наявність екзистенційної потреби в спілкуванні з Творцем. А. Сурозький назвав би її «покликом», Е. Левінас же описує її, удаючись до поняття «жаги». З одного боку, потреба як така відсилає нас до самих себе (задовольнивши її, ми отримуємо очікувану насолоду і спираємося на досвід минулого). Жага – це дещо протилежне. Це – вектор, що спрямовує нас у майбутнє до цілковито інакшого, ще не пізнаного, але життєво-необхідного Іншого.

Підтверджений діалог може бути діалогом трьох або ж багатьох: Першого, Другого та інших Зустрічних. Тому підтвердження в його літургійній та позалітургійній формі може відбуватися подвійно: «Я-до Бога-через підтвердження Іншого (Інших)» та «Я-до Іншого (Інших) у підтвердженні Бога». Незалежно від конфігурації Третя сторона завжди виступає локусом взаємності, коли відношення двох легітимізуються третім, водночас третій долучений, співпричасний до взаємин двох.

Внутрішній діалог та міжособистісне спілкування в громаді по-справжньому здійснюється лише в присутності «вічного Ти» – джерела справжніх відносин, що виявляється в них через прояви невідчуженого спілкування: любові, дружби, милосердя тощо. Це означає інтенцію до Іншого, що здійснюється в красі, любові, свободі тощо, але в жодному разі – не онтологічну первинність цих предикатів стосовно Іншого та інших. Тобто

через акцент на приматі Особистості, а не позаособистісних чинників у взаємодії з іншими людьми. Підтвердження включає, але не редукується до споглядання та своєю основою має активізм усіх учасників цього процесу.

Підтверджений діалог первинним атрибутом передбачає персоналізованого Іншого, тобто іншого як суб'єкт (особистість), а не «щойність». Пояснимо свою позицію на прикладі ідей Д. Гарта, відповідно до якого «миттєвим відблиском Бога» є не Інший, а краса, що мислиться досить широко, але, зокрема, як краса Іншого. Спостерігаємо очевидну зміну акцентів порівняно з богослов'ям діалогу: від спілкування з іншим – до споглядання в ньому трансцендентної краси. Бог являється у світі через Красу та Благо; Його інтенція є первинною у відношенні до людини, яка вже в самому факті власної створеності отримує дар існування. Спілкування з іншим виникає як відгук на поклик Божої краси. Прекрасне і величне, явлене в природі та іншому, відсилає до божественного джерела цих феноменів і спонукає людину до розмикання егоїстичної моно-свідомості і переходу в царину спілкування. Служіння іншому (людині) є головною реплікою у відповідь на «слово» Бога, явлене через красу. Тобто у Д. Гарта інший – людина (Другий зустрічний) ніби перестає бути таким, адже Бог як Перший Зустрічний опосередковує своє спілкування з Ти через Красу. А той, хто мав би бути суб'єктом зустрічі, стає тим, у чому оприсутнюється поклик Бога до людини.

У такий спосіб через принцип підтвердженого діалогу чітко артикулюється центральна теза богослов'я діалогу про Бога як головне та вічне «Ти», яке уможливлює будь-який інший діалог людини з іншими чи зі світом загалом. З одного боку, людське слово адресоване в проханні, хвалі та в гімні до Вічного «Ти», з іншого боку, людина отримує послання-відповідь, яке спонукає її до дії. У ньому міститься приховане месіанське завдання для кожного вірянина – завдання рятувати світ, наближати його до Бога через

гідне ставлення до іншого. Так від онтології Бога ми повертаємося до онтології людини.

5.3 Принцип асиметрії спілкування

Принцип асиметрії спілкування своїм джерелом має вчення про *монархію Отця як* абсолютного Одного, Першого (Дарувальника), причину, ієрархічного первня Трійці, який детермінує її несиметричну єдність. У богослов'ї діалогу це трансформується у досить розлоге системне вчення про *асиметричність спілкування* на внутрішньотроїчному, міжособистісному, еклезіальному, літургійному рівнях. Та, відповідно, має два виміри: ієрархізм і асиметрія в спілкуванні та ієрархізм і асиметрія в спільності. З суттєвою обмовкою, внутрішній порядок є не примусовим та ні в який спосіб не нівелює примат свободи й любові у відношеннях як на внутрішньотроїчному, так і ікономічному рівнях. Цей принцип має два теологічних, але не досить ідентичних формулювання: «Один до багатьох» та «Перший до наступних». Розгортаючись за певною логікою: від визнання Бога як абсолютного Одного та Першого у відношенні до інших іпостасей Трійці він екстраполюється на інші рівні буття як спільності у спілкуванні. В нормі ж він засвідчує ієрархічну причинність, детермінує порядок та асиметричність спілкування, коли завжди є онтологічно більш значимий, порівняно з тобою, та навпаки, ти можеш бути більш значимим, порівняно з ним. Це не применшує твоєї особистісної цінності та зобов'язує тебе співвідносити власні інтенції з інтенціями інших людей, відтворюючи образ відношень Трійці.

Особливою є роль Христа, досконалої особистості, індивідуальність якої утворюється двома видами відношень: Його відношеннями з Отцем як Сина і зі Своїм тілом як Його головою [86, с. 101]. Христос, будучи предвічно народженим Богом, водночас має церковну природу. Його відношення з Церквою – асиметричні, адже Він Один становить Церкву, вбираючи багатьох; натомість є невіддільним від неї. Так само Христос є

«Одним» відносно до «багатьох» у дискурсі християнської громади та загалом людства у світлі есхатологічної перспективи. У такий спосіб він утворює колективну особистість, убираючи в себе багатьох інших, одночасно представляючи в Собі всю різноманітність людських особистостей [546, p. 136].

Дещо відходячи від безпосереднього дослідження теми, зауважимо, що якщо відношення «Отець-Син-Дух» закладають основу койнонії, то відношення «Христос-Церква» вказують на шлях та історичний спосіб її втілення. Але в історично-універсальному вимірі ці відношення втілюються через койнонію багатьох (церков) до Одного (Бога), коли церкви перебувають одна до одної у модусі відмінності, а не розділення в спільній інтенції до богоспілкування.

У своєму вченні Й. Зізіулас розглядає божественну монархію з позицій причинності та порядку *за допомогою концептів: причинність, інакшість, асиметрія.* Спираючись на відповідні ідеї, висловлені Отцями з Каппадокії, він наголошує на тому, що «Трійця *є* порядок, або τάξη, оскільки Отець *завжди* перший, Син другий, а Дух третій у всіх біблійних та святоотцівських текстах, де йдеться про святу Трійцю» [155, с. 176]. Й. Зізіулас підкреслює, що «Так», промовлене Сином Отцю в Гефсиманському саду і в інших місцях, онтологічно може мати смисл тільки в тому разі, якщо вказує на їхні предвічні відносини [155, с. 177].

Звернімося до значення принципу монархії для розуміння особистого та еклезіального буття, як це подає сам Й.Зізіулас. На його думку, принцип монархії дозволяє виявити джерела та закономірності інакшості через установлення системи координат та орієнтирів. Це відбувається завдяки існуванню *онтологічно більшого,* такого, завдяки кому «ми інші не самі по собі», але через Бога, Який є «точкою відліку» та конституюючою основою нашого буття.

Продовжуючи еклезіальний дискурс, подальше перенесення принципу «Один до багатьох» спостерігаємо на рівні відношення універсальна / локальна церкви. У цьому питанні, висловлюючи незгоду, з одного боку, із західними теологами Й. Ратцингером і К. Ранером щодо пріоритету універсальної Церкви над локальною (еклезіальний реалізм) та східними теологами М. Афанасьєвим і Й. Мейєндорфом за протилежну позицію автономності локальних церков (еклезіальний номіналізм), він пропонує «серединний шлях», поєднуючи першу та другу позиції. Наполягає на тому, що Церква є водночас Одним (універсальна) та багатьма (локальна). Причому таке поєднання описується ним за аналогією з таїнством євхаристії, коли один стає багатьма, а багато – одним, одночасно та взаємозалежно.

За Й. Зізіуласом, на еклезіальному рівні історичною, але такою, що не може бути реалізованою актуально парадигмою відтворення принципу «Один до багатьох» виступає облаштування стародавньої митрополії. Універсальний рівень цих відношень міг би бути представлений вселенськими соборами. Але ця модель є малоймовірною через «ексклюзивність» їхнього «скликання». Більш реальним способом розгортання цього принципу на локальному (місцевому), регіональному та універсальному рівнях є *соборні інститути*. Тоді Одним на місцевому рівні стає єпископ, який головує на євхаристійному зібранні. Його служіння, водночас детермінуюче та детерміноване, виступає як взаємне служіння Одного та багатьох. Це суголосно 34–му Апостольському правилу, згідно з яким єпископам будь-якого народу необхідно знати першого з них. Продовжуючи цю думку, зазначимо, що в соборному управлінні предстоятель (один) не може нічого робити без єпископів (багатьох), а єпископи – без предстоятеля. Першість на універсальному рівні для нього повинна будувати за взірцем цієї регіональної моделі, адже «логіка синодальності призводить до першості, а логіка вселенського собору призводить до універсальної першості» [156, с. 266].

Єпископ стає причинним, організуючим Одним, який не мислиться без багатьох, тобто без церковного зібрання. Єпископ, як Перший серед рівних у церковному зібранні, не міг би стати таким поза його межами. За аналогією диференціюються й православні собори, які теж виступають Одним (Вселенські собори) у відношенні до багатьох (місцеві зібрання різного ступеня локальності). Важливим є комунікативний дискурс взаємодії між соборами, відзначений митрополитом, *примат спілкування*, на *противагу примату втручання*. І основне, примат інституційності (субстанційності) повинен бути замінений приматом спілкування (реляційності) між церквами. Говорячи словами митрополита, це означає, що через соборну систему відбувається *рух не до* універсальної Церкви, а скоріше до спілкування церков. Отже, «у цьому разі *універсальність стає ідентичною зі спілкуванням*» [544, p. 8] (виділено нами. – Н.І.). Звідси й вимога того, що місцева церква повинна перебувати в спілкуванні з іншими місцевими церквами у всьому світі [542, p. 277].

Повертаючись до розгляду принципу «Один до багатьох», замислимося над питанням: чи завжди «Один-багато» рівнозначно тому, що можна сформулювати як «Перший-наступні»? Поза всіляким сумнівом, Отець, будучи причиною, виступає Першим стосовно інших іпостасей Трійці, адже він народжує Сина та зводить Духа. Це ж стосується еклезіальної моделі: Христос виступає Першим, причиною стосовно до наступних: апостолів, проповідників, далі – церковного кліру. Він – голова Свого Тіла (Церкви), а значить Той, хто запрошує в гості – Перший до наступних. Дещо інакше складається ситуація, коли її розглядати в контексті ієрархічного устрою Церкви. Тут примат Першості на економічному рівні перетворюється на пошук Церкви-матері та першосвященика, яким формально є Вселенський Патріарх. Не удокладнюючи, відзначимо суперечливість практичного застосування підходу «Перший до наступних» щодо цього дискурсу, якщо їх розглядати інституційно (субстанційно) та несуперечливість, якщо їх

розглядати реляційно, *через примат спілкування як універсальної одночасності та взаємозалежності,* що пом'якшує проблему першості, натомість висуває на перший план проблему порозуміння. Як зауважує Й. Зізіулас, синодальні інституції більше не відповідають істинному балансу між «одним» і «багатьма», адже цей «один» не існує чи не діє, або ж тому, що один чи одні не зважають на багатьох. Єдиний рівень, на якому справжній баланс між «одним» та «багатьма» зберігається, є літургійний рівень [154, с. 143].

Важливою для нас є послідовність внутрішньотроїчного спілкування, втілена в літургійне життя. Й. Зізіулас зазначає, що «всілякий рух у Бозі, *ad extra,* так само як і *ad intra,* починається з Отця та завершується Ним… Це незворотно призводить до встановлення порядку як в економії, так і іманентній Трійці» [154, с. 178]. За такою ж послідовністю відбувається літургія. Божественна літургія, як утілення Троїчної економії, за ґенезою – христоцентрична, за сутністю – тринітарна. Троїчна економія має таку послідовність: Отець благоволить до Жертви Сина, приймаючи її; Син приносить її та приноситься в ній; Дух Святий освячує і здійснює її. Звідси й значення проскодомії – відображати небесну реальність Передвічної Ради Святої Трійці. Відповідно до троїчного таксису, відбувається й літургійне дійство. Літургія вірних розпочинається з благодаріння Отцю (за буття, за спасіння, за блага життя тощо). Потім – зосереджується на рятівній місії Сина (і Його Хреста, Гробу, Воскресіння, Вознесіння, сидіння одесную біля Отця і другого славного Пришестя). Далі йде звернення до Духа, який здійснює таїнство.

Зазначимо, що принцип монархії, як і відмінність служінь не порушують єдності церковного Тіла, не применшуючи ролі кожного з його членів. Це зрозуміло, адже церква як громада є багатьма стосовно до Одного – Ісуса Христа, коли «дари відмінні, але Дух один і той самий» (1 Кор. 12, 4). За словами протоієрея Миколи Афанасьєва, «за своєю природою ніхто не

може підносити себе вище за інших у Церкві, а тим більше вище за Церкву, або претендувати в особливий спосіб виражати Церкву. Ні апостоли, ні пророки, ні вчителі не становлять самі по собі, або всі разом або кожний окремо Церкву… Відмінності між особами, що мають особливе служіння, і між тими, хто цих служінь не має, не онтологічне, а функціональне» [26, с. 171]. Прикладом цього є літургійна роль громади. Роль народу Божого у свідченні істини – особлива, адже, виступаючи багатьма стосовно до Одного (Христа та єпископа), вони утворюють єдність. Божий народ посідає місце між двома ієрархічними полюсами, бо ж від *ordo* мирян очікується тільки відклик; вони слідують за єпископом, який діє in persona Christi, і відповідають «Амінь», як приписує літургія [155, с. 140]. Насамкінець, сказане стосується соборної особистості, яка не може бути такою поза межами церковної ієрархії та мислитися поза нею, адже є «зібраною» особистістю, у якій живе Христос.

Вчення про монархію (Отця) не припустимо розглядати поза концептом перихорезису, що у світлі тринітарних аналогій ініціює відповідний розгляд не тільки ієрархічного, але й інтерсуб'єктивного ладу спілкування, екстраполюючи це на парадигми соборних особистості та громади, а також на більш глобальному рівні – соборної кафолічної церкви, що втілює повноту еклезіального буття. Ця проблема долається завдяки виходу в царину інтерсуб'єктивності, у якій інший уже розквітне у своїй унікальній інакшості: «Інший – це ближній, але близькість – це не деградація чи етап злиття. У взаємності, що притаманна для цивілізованих стосунків, забувається асиметричність інтерсуб'єктивного зв'язку. Цивілізована взаємність – це царство цілей, де кожен одночасно і ціль, і засіб…» [15, с. 60]. Отже, автентичне спілкування знімає проблему домінування одного над іншим, що закладена в природі асиметричних стосунків, а взаємність як основа такого спілкування передбачає, що кожна з осіб визнає пріоритет іншого над власним.

Асиметрія внутрішньотроїчного та еклезіального спілкування може мати й етичний вимір. Етичне співбуття з іншим передбачає пріоритетність значущості іншого перед власною самістю, «вагою» власного «Я». Діяльнісне служіння іншому в такому випадку постає даром, даруванням свого часу та зусиль. Так людина через літургійний момент співбуття з іншим наближається до того вічного зразка, який задає етичну максиму людству – Христа, що через жертовну смерть послужив на благо іншим.

Наголос на етичній асиметрії важливий з огляду на те, що передбачає стримування власної свободи (а відтак, і цілої низки пов'язаних із нею вольових спонукань, таких як бажання панувати над іншим та нав'язувати йому свою волю), що веде до приглушення насильства будь-якого типу. Свідома того, що перебуває під владою власного егоцентризму, людина відчуває *сором* перед Іншим, і це зупиняє її від агресивного позиціонування себе у світі. Так, змістивши акцент з власного еґо на обличчя іншого, а через нього – і на Лик Божий, людина наближає Царство Боже на землі. Така вимогливість до себе, що підкріплюється соромом за постійне повернення до самототожності (до прагнень власного Я), додає мужності, щоразу вивищуватися над самою собою і, схилившись і прислухаючись до потреб іншого, наближатися до Трансцендентного Ти.

5.4 Принцип євхаристійно-літургійного центризму

Принцип євхаристійно-літургійного центризму є наступним специфічним принципом, що увиразнює богослов'я діалогу поміж близьких до нього напрямів сучасної православної теологічної думки. Наша гіпотеза полягає в тому, що Й. Зізіулас та ідейно близькі до нього персоналії, доповнюючи традиційний для православного культу євхаристійний центризм реляційно, посилили увагу не тільки до койнонійного, але й до діяльнісного компонентів літургії. За таких умов парадигма єднання з Богом у спілкуванні набула дискурсу спільної справи заради єднання.

Насамперед, зупинимося на загальних заувагах з приводу значимості літургії для еклезіального буття та загалом християнської духовності.

У найширшому значенні слова літургія – це спільне богослужіння, що проводиться християнською громадою в будь-якому з можливих канонічних варіантів. У більш локалізованому, але й водночас семантично насиченому значенні – це євхаристійна Літургія як осереддя та основна таїна життя Церкви, «трапеза Господня, на яку Господь закликає всіх і яка здійснюється для всіх, зібраних разом» [25, с. 25]. З часів ранньої Церкви літургія – спільне дійство вірних Христу людей, поєднаних вірою та молитвою, але в жодному разі не пасивне споглядання. Євхаристія – це «таїнство Церкви», не тільки найважливіше богослужіння, але «одночасно й джерело всього літургійного життя Церкви та її мета» [25, с. 37], завдяки якому громада (койнонія вірян) стає Церквою. Оприсутнення Церкви в таїнстві Євхаристії відбувається не тільки в актуальному плані – трапези Господньої, а й в есхатологічному та анамнестичному вимірах, що подовжують її у часовому проміжку від біблійних часів до предстояння перед Царством Божим в есхатоні. Анемністичний вимір літургії полягає не в перенесенні минулого чи спробі перенести минуле в теперішнє, відтворюючи всі події земного шляху Бога-Логоса, але й у тому, щоб «реальність, яка виявилася через цю подію, завжди залишалася в теперішньому» [125]. Есхатологічний вимір пов'язаний із розумінням євхаристії як «здійсненої есхатології», наочного свідчення наявності Царства Божого «тут і зараз», що містеріально входить, проривається у світ. З теологічної точки зору, *Літургія є насамперед Зустріччю з Богом.* Подія цієї зустрічі – емпіричний факт, розчинений у трансцендентній реальності, яка оприсутнюється через Дари та Поклик долучитися до них. Відповісти на Поклик – означає долучитися до Трапези, «куштуючи» Дари. У цьому зв’язку показовою є семантична структура євхаристії. Підпорядкована меті – причаститися Слову-Христу, вона складається з двох частин: Літургії оголошених (літургії Слова) та власне

освячення дарів та прийняття причастя (літургії втіленого Слова). Перша частина – читання, слухання, сприйняття, розуміння Священного Писання не нівелюється, а тільки посилюється другою частиною. Обидві частини Літургії є однаково важливими й потребують діяльної присутності. Як зазначає з цього приводу сучасний український богослов, протоієрей Андрій Дудченко, «складно собі уявити, щоб хтось із християн свідомо позбавляв себе слухання слова Божого: скажімо, під час читання Євангелія закривав вуха чи виходив з церкви, щоб не слухати» [125]. Такою самою хибою є й відмова християн від участі в другій частині літургії – у причасті Тіла й Крові Втіленого Слова-Христа. За таких умов частина євхаристійної спільності ніби усувається від Трапези, перетворюючись не на її учасників, а на глядачів, що суперечить смислу цього таїнства.

Православна літургія проявляється як парадигмальна койнонія: спілкування у Христі, здійснене зібранням вірян у Тілі Христовому навколо таїнства Церкви. Хоча літургія не зводиться тільки до таїнства Євхаристії, євхаристійний канон відтворює подію Таємної вечері в її містеріальному контексті, як таїни співпричастя Бога із своїм народом; християн один з одним, як це було за часів Живого Бога – Логоса. Власне, вона є очікуванням, здійсненням та благодарінням за нове життя та передчуттям майбутнього остаточного й повного поєднання в Христі. У цьому контексті Богослужіння є пригадуванням-відтворенням подій історичного християнства й водночас актуальною констатацією життя Церкви як тіла Христа, відкритого до «зливи» Божественних енергій, через які стає можливою споглядання Божественної краси. Нарешті, ідеться про так званий космічний вимір Божественної Літургії. Мається на увазі входження християнської громади в сопричастя з «незшитим хітоном» творіння, спрямоване на врятування та обоження (теозис) усього космосу, єдності й різноманітності живої та неживої природи через людину й разом із людиною. Темпорально літургія, ніби здійснюючись у певних межах, виходить із минулого, спрямована у

майбутнє – до есхатону; водночас, із метафізичних позицій не має часових обмежень.

Зауважимо, що з-поміж сучасних християнських богословів та теологів немає одностайності щодо способу присутності таїни спасіння та благодаті, їхніх наслідків і плодів у Трапезі Господній. Для прикладу наведемо одну з таких думок, озвучену знаним православним богословом Афанасієм (Євтичем), який обґрунтував, образно кажучи, містеріальну репрезентацію трансцендентної реальності в літургії. Мається на увазі прикликання Духа Святого, який являє пастві не лише Христа, а й Друге Пришестя Христове. У такому разі євхаристія стає не тільки найбільш повним поєднанням із Боголюдиною в її Трапезі та відновленням реальності цієї події, а й перспективно есхатоном, перед-стоянням перед Царством Небесним.

Літургія є святом у тому сенсі, що воно перебуває поза межами повсякденності. Проте це особливе свято торжества перемоги над гріхом, виходу із рабства гріха та беззаконня [265, с. 101], повторення події, яка святкується [265, с. 107], та анамнезис, сьогоднішня зустріч із Богом [125, с. 168-169], що поєднує Бога з людиною та іншими братами у вірі.

Як неодноразово наголошував Й. Зізіулас, «сама літургія зберігає Православ'я» [154, с. 143], є змістом Передання та засобом здійснення Передання. Євхаристія виступає для Й. Зізіуласа таїнством, в якому «реалізуються всі аспекти спілкування: Бог повідомляє себе нам, ми вступаємо в спілкування з Ним, учасники таїнства вступають у спілкування один з одним, а все творіння через людство вступає в спілкування з Богом. Це відбувається в Христі та Дусі, через які в історію входять останні дні та світу дарується передчуття Царства» [155, с. 8]. З приводу останнього, згадаймо відзначену нами у другому розділі при розгляді койнонійного концепту Й.Зізіуласа відмінність між ін-ституюванням (локус Христа) та кон-ституюванням (локус Святого Духу), які становлять два невід’ємні виміри буття Церкви, відмінні за призначенням. Щодо цього буття, то

інституювання фіксує порядок та фактичність (Христос), конституювання ж є виявом реляційності та свободи (Святий Дух). Тільки поєднання першого та другого – запорука відтворення еклезією справжньої християнської койнонії. Патріарх Варфоломій загалом з євхаристією пов’язує саму сутність людини, говорячи про неї як «євхаристійну істоту, здатну до вдячності та наділену владою благословляти Бога за дар творіння» [74, с. 188]. До речі, показовою є етимологія слова «благословення» (eulogia), яке буквально означає «добре слово» у відношенні до когось або чогось; на противагу «злому слову», прокляттю на адресу чогось або когось.

У чому ж полягає новизна пропозиції богослов'я діалогу щодо євхаристійної койнонії. На наш погляд, в акценті на літургії як на спільній справі та служінні, а отже, – «літургії після літургії».

Що ж мається на увазі? Не відмовляючись від онтології Дарів, Й. Зізіулас установлює новий дискурс – причастя як прийняття дару інакшості, що актуалізується в прийнятті сакраментального Інакшого та інакших поруч із собою. Спираючись на Миколая Кавасилу, Й. Зізіулас говорить про «євхаристійний спосіб буття, коли любов Бога Отця пропонується людині як унікальна іпостась, у якій усі людські істоти можуть вільно набути інакшості та унікальності» [155, с. 101]. Застерігаючи від витлумачення інакшості в антропоморфних чи психологічних категоріях, він підходить до неї як до категорії онтологічної, такої, через яку артикулюються докорінні трансформації людського буття. За Зізіуласом, євхаристія в цілому є «онтологічним утвердженням інакшості та своєрідності через обітування та передчуття безсмертя» [155, с. 101].

Але найважливішим для нас є те, що в євхаристії спілкування та інакшість реалізуються *par excellence.* І це закономірно, адже відтворюється відношення між спілкуванням та інакшістю у Трійці [155, с. 8], як перихорально поєднаних Інакших. Оскільки євхаристія є благодарінням Богу за дар буття [155, с. 114], то вона есплікується ним як подяка за дар

інакшості. Протягом життя людина, перебуваючи в еклезії, підтверджує в собі досвід інакшості, розвиваючись від біологічної до еклезіальної іпостасей. Інакшість набувається людиною через хрещення як друге народження та узасадничується в євхаристійному спілкуванні. У хрещенні людина набуває прощення, перетворюючись на громадянина майбутнього Граду, тобто Царства [155, с. 8], що не нівелює інакшості, а, найімовірніше, стверджує її в Христі. Причастя є не тільки долученням до тіла Христа та подякою за Його жертву, але й прийняттям інакшості Бога, а через Нього, й досвідом примирення та благодаріння за інакшість ближнього й дальнього як ікони Бога.

Інший, що вже пережив досвід спілкування та єднання з Богом, і тримається за нього як за щось найбільш істинне у своєму житті, «живе у Бозі», може стати для неофіта ликом, іконою Божою в дії з тобою. Адже ми живемо в епоху, віддалену в часі від моменту Боговтілення, і маємо покладатися не на досвід безпосередньої, «віч-на-віч» зустрічі з Христом, а на свідчення Священного Писання та Священного Передання. Тож таким ликом Божим для того, хто ще тільки на шляху до пізнання Творця, стає інший, коли ми зустрічаємо людей, які знають Христа, вірують у Нього. Тобто, говорячи словами А. Сурозького, «ніхто не може зректися всього, щоб слідувати за Богом, якщо не побачить в обличчі хоч однієї людини сяйва вічного життя… Іноді людина сяє. Іноді ми бачимо в людині таку глибину і такий обшир любові, самозабуття, що вона вже землі не належить. Вона нам розкриває початок небесного» [9, с. 16]. З одного боку, згадувана порожнеча, яка не може наповнитися нічим іншим, окрім Бога, змушує створеного за образом шукати гранично правдивого сенсу життя. З іншого боку, досвід зустрічі з іншим, що вже долучився завдяки досвіду Богоспілкування до спільноти вірних, відповів ствердно на поклик відповідати Його подобі, впевнює у реальності жаданої зустрічі з Трансцендентним Іншим.

Сакраментальним атомом словесного звернення людей до Бога є молитва. Еклезіальна молитва – колективна та діалогічна. Автентичне призначення молитви визначається патріархом Варфоломієм так: «Молитва передбачає і ставить собі за мету містичний зв'язок чи сакраментальну зустріч… В молитві має бути місце для іншого, для всіх людей, для всього світу. Та понад усе в ній має бути місце для Бога, Божественного «Іншого»» [74, с. 159]. У молитовному предстоянні брати в Христі моляться не тільки за себе, а один за одного; предстоятель же – від імені всіх і за всіх. Від початку і до сакраментального «амінь» важливим є духовне єднання парафіян, що неможливо за умов ворожнечі між ними. Будь-які паростки ворожнечі стають на заваді молитві один за одного, коли вони мають бути «єдиним серцем та єдиними вустами». Однак спільна молитва не означає автоматичного примирення, може лише стати кроком на шляху до нього. Радше вона задає зразок для християнської парадигми спілкування: у відкритості, відвертості та любові до ближнього.

Колективність молитви полягає не тільки у входженні в потік суголосного богослужіння, а в її інтенції – піклуванні про інших, ближніх та дальніх, про світ у цілому. Діалогічний характер молитви теж виявляється подвійно: через звернення до Бога та готовність вчутися в його відповідь власним серцем через усіх та в усьому; через звернення до іншого як до образу Божого у готовності молитовного та діяльного піклування про нього. Патріарх Варфоломій свідчить, що «молитва лише про самого себе – гріховна молитва; точніше, це взагалі не молитва…вона розділяє, тобто в буквальному сенсі слова стає «диявольською»» (з грец. diabolos – той, хто розділяє) [74, с. 161]. Іншими словами, диявольською вона стає за умов нарцистичної замкненості, зосередженості людини лише на собі, небажанні взаємодіяти з іншими людьми.

Із цього випливає, що лише опираючись на власний досвід богоспілкування, можемо наблизитися до розуміння божественної любові,

розлитої у світі. Кожна людина може просунутися в культивуванні такої ж любові до інших і до Бога у відповідь. Так само інакшість чітко постає у стосунках із Трансцендентним Іншим, за яким право *бути* Інакшим не обговорюється, Йому його не потрібно виборювати, як людині. Наразі вона може бути поширена і на нашого близького іншого, безпосереднього співрозмовника, інакшість якого ми тепер зможемо зауважувати в його жестах, розмові, виборі слів, посмішці. І, по-третє, маючи досвід євхаристійної причетності один одному, ми краще осягаємо природу людського спілкування та братства. Хліб та вино, спожиті під час євхаристії, спільні для усіх прихожан, є засобом не тільки долучення людей до Бога, але і єднання їх між собою у вселенському християнському братстві.

5.5 Принцип емпіризму в богослов'ї діалогу

Принцип емпіризму – наскрізний для богослов'я діалогу. Він закладений у ньому на рівні первинних концептів та понять, які мають віддієслівну, присудкову етимологію, неодноразово артикульовану нами через звернення до сакраментального *«як»*, коли «*що* таке Бог?» мислиться ним через «*як»* внутрішньотроїчного буття. Так само й автентичне людське життя мислиться *як буття в спілкуванні.* В такий спосіб, представляючи собою досить ґрунтовну, хоча не завжди послідовну теоретичну систему, богослов'я спілкування спрямовує паству до інтеракцій у формі койнонії. Християнське життя розуміється як діяльне втілення віри, що найбільш повно досягається в еклезії. Відслідковуючи наративи представників теології спілкування, помічаємо такі тенденції: по-перше, мінімізацію уваги до проблеми богоспоглядання; по-друге, неакцентованість, точніше «розчинення» богопізнання в богоспілкуванні.

Принцип емпіризму в богослов'ї діалогу представлений не тільки і не стільки у якості теоретико-пізнавальної позиції, відповідно до якої джерелом всіх знань є досвід, а значно ширше. Як досвід внутрішній та зовнішній, що екстраполюється на основні теологічні дискурси. Приміром, щодо

антропологічної проблематики – досвід «людини внутрішньої», яка через ekstasis, виходить за межі власної особистості у царину взаємодії з іншими людьми, що, до речі, досить вдало окреслив Христос Яннарас, характеризуючи спілкування як онтологічний факт у його екзистенційній реалізації [466, с. 189]. Тобто, наполягаючи, що в основі християнського життя покладений досвід: внутрішній, особистої віри та переживання присутності трансцендентного, який повинен виражається назовані.

Намагаючись відійти від надмірно теоретизованого розуміння духовності через поєднання догмату і практики, віри та життя, представники теології спілкування в пошуку «зразків» такого поєднання звертаються до літургії, яка являє собою парадигму спілкування Бога зі своїм народом. Літургія є праксисом койнонії. Згідно з християнським принципом «правило молитви є правилом віри» (lex orandi lex est credendi), літургійний досвід формує розуміння віровчення. Літургія втілює дійсний зразок християнського життя в молитві до трансцендентного. Звісно, адже вона – не теоретичний конструкт, а жива взаємодія з Богом та знання про Нього, що подаровані людині «тут» і «зараз»; не в поняттях, а в спільній справі служіння Йому.

Вважаємо, що найбільш точно праксис літургії як єдність досвіду-переживання та досвіду-діяльності передається через концепт літургії як Зустрічі, що найбільш цілісно осмислено близькими до богослов'я діалогу патріархом Варфоломієм та Антонієм Сурозьким. Зустріч із трансцендентним Іншим – це зустріч із неочікувано й невимовно новим, яка може безповоротно змінити людину.

Подія зустрічі з Богом є феноменально насиченим досвідом. У своїй автентичності – надлишковим; у своїй даності – таким, яким він може бути сприйнятий людиною.

Учні Ісуса на Таємній Вечері, як і Авраам та Сара в Мамрі, спілкувалися з Богом безпосередньо, у його феноменальній повноті.

Відповідно, просторова, темпоральна, містеріальна специфіка літургії відповідає духу християнства – релігії воплоченого Бога, земна зустріч з Яким теж досягається через занурення в матерію. Такими подіями воплочення є, насамперед, Слово, втілене в молитві; Зустріч, утілена в таїнстві; Божественні енергії, представлені в церковному мистецтві. Діяльнісно це виявляється в промовлянні слів молитви, споживанні євхаристійних дарів, спогляданні божественної краси. Процесуально – у послідовності православного богослужіння: від слова до євхаристійної повноти. Феноменально – у зверненні православного богослужіння до всіх чуттів і людських здібностей та інтерсуб'єктивного переживання у спільному досвіді божественної присутності.

Насамкінець, зустріч не тільки подія. Завершена зустріч певний (швидкоплинний чи довготривалий) час присутня з людиною у її переживаннях. Тому в духовному сенсі зустріч, що дана людині у переживаннях, – це не завершена, а така, що чекає на продовження; тобто майбутня зустріч, присутня в людині у модусі передчуття. Містерія та її переживання – невід'ємні атрибутивні взаємодоповнюючі компоненти християнської літургії. Літургійне дійство відтворює зустріч із Богом; переживання свідчить, що зустріч відбулась. Водночас порушення гармонії між цими складовими містеріальної драми – руйнівне для її сутності. Містеріальність без переживання перетворюється на відсторонене об'єктивоване споглядання; переживання без осягнення таїни містерії становить загрозу її суб'єктивізації, своєрідного літургійного соліпсизму, чуттєвої екзальтації, заснованої не на «проживанні» реальної події, а власних афектах і емоціях, безвідносно до їх трансцендентної першопричини.

Очевидно, що зустріч із Богом та подальша койнонія як жива душа православної літургії неможлива без мистецтва, яке покликане зробити невидиме – видимим, неосяжне – осяжним, а значить ближчим й зрозумілішим мирянам. За аналогією з тим, як незбагненне «Воплочення

Слова Божого в особі Ісуса Христа з Назарету зробило неосяжне осяжним у плоті Діви Матері, незбагненне – збагненним у людському серці, неописане – описаним у створеній матерії» [88], через церковне мистецтво в символічний спосіб воплочується Христос. Ця місія релігійного мистецтва в літургійному дійстві – не естетична, а пастирська та діяльнісна. Релігійне мистецтво в його образотворчому вимірі (ікони, фрески) не створює образ невидимого Бога, а зображує видиму плоть воплоченого Бога; не створює пантеон для поклоніння у вигляді іконостасів та окремих ікон, а через ці образи запрошує до зустрічі з Ним у праведному житті. В його найбільш імматеріальному, музичному вимірі воно намагається вихопити людину з тенет буденного життя через вслуховування в звуки божественної гармонії. У його найбільш матеріальному вимірі (храм) – пропонує місце зустрічі зі Значимим Співбесідником, наповнене символами, знаками-дороговказами до Нього. Не випадково в сакраментальному просторі храму ідеальне втілюється через матеріальне. Наприклад, купол як основна частина храму, що й, власне, збирає його докупи, є символом Христа (Пантократора, тобто «Вседержителя») та Царства Небесного, де Отець разом із Сином донині створює, спасає та судить.

У чому ж, на думку представників богослов'я діалогу, полягає практичне значення літургії? По-перше, завдяки їй «промовляється» та втілюється докорінна відмінність «життя в Христі», порівняно із життям без Нього. У цьому випадку доречно згадати августинівські два гради: Град Божий та Град Земний як дві некогерентні парадигми, докорінно різні способи буття. Звідси літургія – це не тільки правило церковної віри, а й свідок і носій Передання. З цього випливає її внутрішньоцерковне значення – бути найоптимальнішим способом виховання вірян через праксис колективного соборного молитовного життя на противагу позаінституаціональному індивідуалістичному досвіду, який відкидає необхідність євхаристійного життя в Церкві.

По-друге, заслуговує на увагу досвідна «палітра» самої літургії, що містить, принаймні, дві неподільно поєднані між собою складові: *досвід-діяльність і досвід-переживання.* Звернімося до означених складових християнського еклезіального досвіду.

Досвід-переживання та досвід-діяльність у літургійній койнонії невіддільні один від одного. Щодо специфіки літургійного досвіду, то він повинен бути досвідом зсередини, тобто досвідом включених у літургію, а не спостереженням ззовні – з боку її глядачів. Мається на увазі очевидна для спостерігача «ззовні» антиномічність літургії: її розгортання як драматичного дійства, як «виробництва присутності» (термін Ганса Ульріха Гумбрехта) [102] Бога й водночас реальності цієї присутності в Євхаристійних Дарах; тривання за принципами вистави, де основними дієвими особами є священик, а глядачами – прихожани й водночас чужість пасивного споглядання духу спільної Трапези як діяльного єднання. Продовжуючи цю думку, фіксація на логічній антиномічності літургії: її дискретності, а не цілісності, функціональності, а не субстанціональності, не прояснює, а, навпаки, віддаляє нас від її розуміння. Звісно, естетична (драматична) складова є вагомою, але не домінуючою щодо богослужіння. Принаймні, в богослов'ї діалогу, яке надає перевагу розгляду літургії з позицій суб'єктних відносин.

Ще одним «способом стосунків з Богом і світом, де все приймається й розділяється як дар зустрічі та сопричастя…, діяльним переживанням спілкування з Богом… у спільності з іншими» є таїнства [74, с. 169]. Таїнство – не ритуалізоване дійство, а здійснена за посередництвом ритуалу відновлена близькість між Богом і людиною та між Богом і світом завдяки людині. Семантика слова «таїнство» вказує на радикальну інакшість Бога як «суб'єкта» навіть у самому існуванні Божественної благодаті… Тайна – це той священний простір або мить, де людство та творіння зустрічаються з трансцендентним Богом [74, с. 169] у намаганні поновити втрачену

близькість спів-буття / спілкування. Незважаючи на використання матеріальної «складової» (оливи, води, хліба, вина тощо), таїнства виступають іншоприродними у відношенні до повсякденного досвіду. Найбільш правдивим є койнонійний підхід до таїнств як до одного з виявів стосунків Бога та людини, що тривають усе життя. За таких умов у Православній Церкві хрещення слід розуміти як *Запрошення* до цих стосунків; миропомазання (конфірмацію) – *Підтвердження* цього запрошення; сповідь – *Одкровення* в сподіванні бути гідним Його; євхаристію – власне, *Зустріч,* повноту спілкування в Трапезі Господній; єлеопомазання – пролиття оливи радості на зболену душу, тобто *Втішання*; шлюб – *Свідчення* діалогічності людської природи, долання її поділу та ізоляції; священство – свідчення царського *Покликання* всіх людей, почутого тільки деякими, коли «цілий світ є священним Собором; у ньому немає жодної людини, не висвяченої для царства, жодного несвятого місця» [74, с. 173]. Сакраментально та феноменально необмеженою є «амплітуда» таїнств: від стосунків «людина-Бог за свідченням інших людей» до взаємодії «все Боже творіння через літургійну громаду – до Бога», тобто й космічний вимір літургії в її спрямуванні на подолання прірви між Богом та його творінням, буттям небесним та буттям земним, духом та матерією.

Ідеться про так званий космічний вимір таїнств, наявний у Божественній Літургії, спрямованій на урятування та обоження всього космосу, єдності й різноманітності живої та неживої природи через людину та разом з людиною. Як відомо, Божественна Літургія є свідченням і проханням, промовленим священиком, що містить заклик прийняти приношення: «Твоє від Твоїх Тобі приносимо, за всіх і за все». Як зазначає Калліст (Уер), «це приношення містить у собі тварини і рослини, дерева і ріки, гори і океани – не лише всіх людей, а й усю повноту природи» [198, с. 33]. Людина ж за таких обставин виступає первосвящеником, універсальним комунікатором – мікрокосмом та вершиною творіння,

покликаним принести світ Богові на знак подяки, тим самим повертаючи раніше отриманий дар.

У ній діяльно підтверджується тотальність койнонії, звернення Слова Божого не лише до логосних істот, а й до усього Божого творіння. Йдеться про згадане М. Бубером уміння сказати «Ти» не тільки подобі Божій, тобто іншій людині, але й природному світу в усій різноманітності його форм. Що засвідчує таке уміння? Мабуть, не тільки готовність людини до комунікації з менш значущими, названими К. Льюісом «тими, хто нижчий за людину» [264]. Але й уміння бачити в них не тільки засіб, але й суб'єкт та намагання упізнати промисел Божий в усьому універсумі, досяжному й недосяжному людському пізнанню. В більш особистісному дискурсі таке відношення показує відмову людини від самоізоляції, відкритість до світу та прагнення прийняти оточуючий світ як дар: не як відкуп на довічне володіння, а як благословення на піклування.

Але богослови розуміють, що прірва між людиною та Богом надто велика, щоб людина могла її перетнути самотужки. Тому й можливість спілкування з Трансцендентним началом – це Інший (ближній), служіння йому і чинення добра і, таким чином, – виконання волі Божої через нього і завдяки йому. Звертаючись до іншого – як до людини, так і Бога, – ми маємо бути свідомі того, що це і є автентична зустріч, моментами якої щодо ближнього іншого може бути любов, порозуміння, співчуття тощо. Через обличчя Іншого прозирає Лик Божий. Наближатися до Іншого – значить простувати до Бога [245, с. 321]. Молитися разом з іншим до Бога – єдиний спосіб стати ближчим до Творця, доступний людям у земному житті протягом всього історичного часу.

Підсумовуючи, відзначимо, що принцип емпіризму в богослов'ї діалогу представлений не стільки у якості теоретико-пізнавальної позиції, а й значно ширше. Досвід, як він представлений у ній, постає як активність

(внутрішня та зовнішня), що виявляється у *досвіді-діяльності* й *досвіді-переживанні та визнанні значимості цих складників.*

Найбільшої повноти ці два модуси койнонійного досвіду набувають у літургії, яка являє парадигму й феноменально насичений праксис койнонії. Її просторова, темпоральна, містеріальна зосередженість відповідає духу християнства – релігії воплоченого Бога, земна зустріч з Яким теж досягається через зануреність у матерію.

Перебування теології діалогу на засадах емпіризму закономірно відтворює загальні тенденції розвитку сучасної православної теології та виступає локусом конвергенції не тільки для міжконфесійного спілкування та діалогу православ'я зі світом, а й взаємодії православних інтелектуальних трендів. Окрім «мови» Євхаристії, йдеться також про «мови» краси та людської чуттєвості, які мають універсальний трансконфесійний характер.

5.6 Принцип пізнання через спілкування

Акцент на спілкуванні відсторонює теологів від рецепції методів, меж та критеріїв істинності щодо богопізнання, не заперечуючи саму можливість певного «живого знання» у спілкуванні. Мається на увазі розуміння богослов′я не як нагромадження знань про божественну природу, сукупність учень та передань, але як «зустріч із живим, особистим Богом – Отцем, Сином і Святим Духом», коли православна віра починає тлумачитися як «особиста зустріч та особистісний стосунок любові й довіри до особистого Бога, з яким ми можемо спілкуватися» [74, с. 118-119].

Богослов′я діалогу підходить до проблеми богопізнання в її традиційному витлумаченні апофатично: «Богослов′я в контексті молитви допомагає усвідомити, що найвідповідніший метод богослов′я – це шлях мовчання перед дивною таїною Божества, неосяжною та невимовною… Останнє слово богослов′я – це мовчання; його сутність – це відсутність

слів…, адже важко… осягнути Бога, а описати – взагалі неможливо» [74, с. 126-127].

Водночас у богослов'ї діалогу, особливо в Й. Зізіуласа, переосмислюються орієнтири та змінюється сам зміст поняття істини, їй «накидаються» *не гносеологічні, а екзистенційні конотації*, що й уможливлює її розгляд у річищі «постмодерного неопатристичного екзистенціалізму» [421, с. 124]. За таких умов *істина про Бога перетворюється на істину в Бозі*. Тим самим богослов'я діалогу, не усуваючись від проблеми істини, здійснює методологічний перехід: *від намагання зрозуміти істину до намагання жити в ній навіть за умови неможливості знання її повноти*. До чого це призводить? Скажімо, як зазначає сучасний дослідник апофатичної раціональності в західній філософії В. Дробишев, звертаючись до «теогностичних» ідей Й. Зізіуласа – до заперечення «надлишкової апофатичності в богослов'ї, особливо такої, яка показана нам у паламістському трактаті про нетварні енергії» [123, с. 13].

Зупинимося на цій наведеній думці докладніше. Смисл першого постулату очевидний. Заперечення надлишкової апофатичності безсумнівне хоча б з тих міркувань, що проблемі істини митрополит присвячує цілий розділ, до чого звернемося у дисертаційній роботі нижче. Щодо другої тези, то вона лише підтверджує обґрунтовану нами в попередніх підрозділах гіпотезу щодо досить поміркованого ставлення богослов'я діалогу до можливості *енергійної причетності до Бога, на відміну від поєднання з Ним через спілкування, тобто суб'єкт-суб'єктну взаємодію.* Наступна особливість полягає в тому, що тут носієм істини вважається не тільки Єдиний, але й Інакший у своїй потрійності Бог, Який є таким внутрішньоіпостасно, та, особливо, стосовно до людей. Тобто Й. Зізіулас та його однодумці істину виводять із намагання наблизитися до абсолютно Інакшого разом з інакшими, через взаємний порух у відкритості та любові.

Патріарх Варфоломій розмірковує над таким питанням: що, власне, засвідчує апофатизм? Найважливіше – неспроможність пізнати Бога, принаймні, в земному житті. Погоджуючись із нездатністю інтелектуального осягнення Бога, сподівається на те, що хоча б поклик Трансцендентного Іншого вихопить людину з марноти повсякденності, зробивши її співбесідником Люблячого Отця.

Для порівняння, зауважимо, що аналогічну думку висловлює Хр. Яннарас, який наголошує, що богопізнання доступне нам тільки через живий досвід богоспілкування, коментуючи образ Бога як коханого в біблійній книзі Пісні Пісень: «Слово «Бог» означає особистісний зв'язок, а не об'єктивне поняття… Коли ми чуємо ім'я коханого, це відразу створює позапросторову близькість присутності. Усе наше життя перетворене на зв'язок. Ми пізнаємо Бога, перебуваючи у зв'язку, – а не через засвоєння якихось понять» [469, с. 46], – підсумовує він.

Що з цього випливає? З одного боку, ми позбавляємося від наївного пізнавального оптимізму, а з іншого боку, змушені шукати інші способи взаємодії з Творцем. Не через пізнання, а через самопосідання у вірі, що виражається в постійному намаганні наблизитися до Нього. У будь-якому випадку переживання «несхопленості» супроводжується відчуттям неусталеності та реляційності, що спонукає, за словами Вселенського Патріарха Варфоломія, до «динамічного розуміння Бога і світу», коли Бога – а отже, й людство, й увесь світ – не можна сприймати як статичну реальність [74, с. 204]. Натомість єдиним способом такого пізнання стає живий релігійний досвід. Цей досвід можливий лише в контексті стосунків із Богом.

З цих окреслених позицій інакше сприймається й саме богослов′я, що «перевершує будь-яке формулювання чи визначення; його можна охарактеризувати хіба що як особистий стосунок любовних взаємин із Богом у сопричасті молитви. У цьому єднанні бажання завжди лишається невтамованим і безмежним: це любов нареченої з Пісні пісень, що вічно

простягає руки до того, кого не може охопити, вічно прагне недосяжного» [74, с. 130]. Звідси й пропоновані ним альтернативи, коли ніхто ніколи не може охопити Бога – хоча завжди можна зустрітися з Богом і пізнати Його у глибших особистих стосунках! [74, с. 217]. Шлях же цього пізнання «з благодаті» експлікується ним теж цілком традиційно через «любовне наближення до Бога та літургійного служіння Йому…. шлях мовчання, шлях сопричастя у найглибшому та найправдивішому сенсі» [74, с. 218], коли богослужіння та мовчання збігаються.

Відповідь на питання, як пізнати «Обличчя живого Бога», патріарх Варфоломій дає таку: «Бог є непізнаваним, та водночас пізнається в глибокому спілкуванні; Бог є невидимим, і водночас доступним для кожного; Бог є нескінченно далеким, і водночас завжди з нами. Нескінченний Бог стає близьким у своїх стосунках зі світом» [74, с. 290].

Отож, у цілому, на тлі цілком традиційних наративів спостерігаємо «койнонізацію» проблеми; розгляд перспективи теогносії з життєсвітних позицій за посередництва концептів «зустріч» та «стосунки», що передбачають, зокрема, намагання «вдивитися» в «Лице живого Бога», «вчутися» в Його голос. Тим, хто допоможе здійснити це, є інший – наш ближній, «логосна істота», яка, як і ми, наділена даром спілкування.

Виникає запитання, яким чином через спілкування з іншими вдається почути-побачити Бога? Припускаємо, взявши за основу власний досвід, що людина проектує його на іншу, визначаючи, які саме почуття турбують її в момент розмови. Спілкування з іншим вимагає сміливості зрозуміти та розділити його переживання, співчувати. Співчування позначає розділену емоцію і має зворотний характер, тому в автентичному діалозі витворюється і «Я», змінюючись під впливом «Ти». Неможливо зрозуміти іншого, спираючись лише на досвід картезіанського cogito чи на трансцендентальне его Е. Гуссерля. За аналогією, як неможливо охопити в досвіді іншого, так неможливо й охопити в ньому Бога. Утім, усвідомлення цього факту не

детермінує, однак, відмови від самого прагнення. Адже це прагнення є жагою напитися з джерела істини. Сама ж відмова є гріховною хибою, рівноцінною відмові від істини; можливості не тільки зрозуміти Бога, але й порозумітися з Ним. Це те саме, що, почувши поклик, переконати себе, що його не було. Відтворюючи риторику М. Бубера, можна сказати, що це все одно, що сприймати Бога в модусі «Воно», тоді як для Бога твоя особа є непорушним «Ти».

Досить розлого цей аспект теології діалогу розглядає Й. Зізіулас. Вивчаючи спроби синтезу грецької патристичної думки щодо істини, він майже не торкається «енергійних» аспектів проблеми. В цьому питанні Й. Зізіулас послідовно проводить чітке розмежування між істиною створеного та трансцендентного буття, наголошуючи на тому, що істина створеного буття залежить від чогось іншого, до чого вона причетна: це істина *як спілкування через причетність* (порівняно з Богом, Котрий є істина як *спілкування без причетності)* [154, с. 95], та зазначаючи, що Тим, Хто рухає світ до «істинного буття, котре є істинним життям та істинним спілкуванням» [154, с. 99], є Христос. Описуючи актуальний зараз стан буття, він наполягає, що для нього характерна ситуація, коли конституювання буття *передує* спілкуванню. Власне, тут ідеться про недоліки, притаманні тварності, «*якщо тварне полишити на самоті»* [154, с. 101-102]. «Полишеність» означає відділенність від істинного буття, буття Бога, втрату орієнтирів. Небажання ж орієнтуватися на сакральний «камертон» і спів-звучати разом із Богом привносить хаос, породжуючи какофонію «звучання», коли істина видається хибою та навпаки. Постулювання ж власного буття як необхідного, незалежного від буття Бога, Й. Зізіулас, у згоді з грецькими Отцями називає ідолопоклонством, найвищою точкою падіння [154, с. 101-102] та відступом від істини.

Наступний важливий момент полягає в тому, що ототожнення істини та спілкування виступає тотожністю через суб'єктну інакшість. Зокрема,

митрополит висловлюється, говорячи про істину з позицій «ейкон», перекладаючи це слово неоднозначно: і як образ, і як щось реальне [154, с. 99-100]. Його ж заувага полягає *в акценті на реляційному характері істини* «в тому сенсі, що істина одного буття може бути «збагненою» лише в дзеркалі іншого буття», та апелюючи до Афанасія, який Сина вважав ейконом Отця «саме тому, що в Ньому Отець бачить Себе як «істину» [154, с. 101].

Розвиваючи аналіз проблеми співвідношення істини та буття, богослов спочатку досить пунктирно розглядає проблему співвідношення між любов'ю та знанням, але майже відразу переходить до аналітики реляції між істиною та праксисом (діяльністю). Артикулюємо, що істина досягається через емпірію. *Праксис не є способом верифікації істини, а способом життя в ній.* Істина присутня в емпірії потенційно; коли ж істина і діяльність збігаються, унаочнюється біблійний заклик «творити істину», що й постає локусом життя у Бозі.

Абсолютну істину теолог вивчає не з позицій *довершеності знання про об'єкт, а з позиції довершеності буття, яке стає таким через вільну взаємодію суб'єктів*, як це відбувається в перихоральному спілкуванні. Гіпотетично, тварне життя в істинні має бути безсмертним життям у спілкуванні. Утім, «у стані гріховного існування віра і праксис можуть збігатися ледве «на мить»» [154, с. 105]. Свідченням цього є смерть, як найбільш очевидна «фальсифікація істини», наслідком ототожнення істини з природою; індивідуалізації, фрагментизації цієї природи [154, с. 105-106]. Звідси сам собою випливає висновок, що індивідуалізація суперечить Божій істині, а окремішнє, монадологічне життя – це помирання, смерть. Передаючи цю думку словами Й. Зізіуласа, істинність означає невмирущість, «але це можливо здійснити лише за умови, що індивідуалізація природи буде перетворена на спілкування, тобто коли спілкування стане тотожним буттю. Істина ж, аби бути життям, має бути спілкуванням [154, с. 105-106].

Аналогічна логіка відтворюється при розгляді ним істини в контексті проблеми особи, яка може бути такою, тільки перебуваючи в стосунках як єдність іпостасі (ідентичності) й екстазу (буття у спілкуванні), коли поняття позначають розрізнення, але не розділення [154, с. 105-108]. Розвиваючи цю проблему, митрополит звертається до дискурсу істини та Спасителя, якого характеризує як «істинну особу… істоту, *що повністю й онтологічно* є *особою,* у Якій різниця «природ» перетворюється на інакшість через спілкування [154, с. 108-109]. До того ж, він акцентує увагу на койнонійній ролі Святого Духа як Особи, яка реалізує в історії те, що ми називаємо Христом… *водночас* уреальнює особистісне існування Христа як тіла чи спільноти. У Дусі ж зникає будь-яке розділення між христологією та еклезіологією, виникає «пневматологічно побудована христологія» [154, с. 109-113], у якій істина та спілкування теж виявляються тотожними.

У руслі заданої послідовності, виявлення екзистенційного (особистісного) характеру істини уможливлюється завдяки таїнству хрещення через входження людини в койнонійну спільнотність. Місцем же перебування істини є таїнство євхаристії. У зв’язку з цим митрополит Пергамський робить важливу заувагу, що «істина – це не лише те, що ми «висловлюємо», або «чуємо», не істина тверджень чи логіка, а те, що *є*, тобто саме онтологічна істина: істиною стає сама спільнота» [154, с. 115]. Звідси випливає, що будь-який розрив між догматом і спільнотою призводить до розриву зв’язку між істиною й спілкуванням [154, с. 115]. Цілком койнонійно декларує він і мету істини – «увійти в сопричастя із життям Божим, зробити істину сопричастям і життям» [154, с. 117].

Отже, як підсумовує Й. Зізіулас, необхідно узалежнити буття від спілкування, істина спілкування повинна бути «точкою відліку» щодо буття [154, с. 101-102]. Відтак спасіння через істину залежить врешті-решт від перебування людини в повноті койнонійного спілкування.

Підсумовуючи, зауважимо, що богослов'я діалогу абстрагується від традиційних суперечок щодо методології осягнення трансцендентного, розв'язує цю проблему онтологічно, тобто пов'язуючи його не з пізнанням істини, а з життям у ній. Про істину належить говорити як про дещо онтологічне.

Готовність до спілкування з Творцем має кореспондуватися з намаганням конституювати власне буття як спілкування, але, в жодному разі, не навпаки, спілкування – як буття. Перший, парадигмальний варіант є бажаним, але малодосяжним в умовах тварного існування. Проте недосяжність ідеалу не має стати перепоною для намагань його досягти. Тому єдиним способом наближення до божественної істини в історичному житті є койнонійне спілкування, яке закликає до слова або ж навіть мовчання, але у зверненні до Творця. Звідси випливає те, що найкращим способом богопізнання стає звернення до праксису віри – богослужіння.

Висновки до розділу 5

На основі аналізу основних смислових аспектів феномену «койнонії», згідно з текстами представників сучасної православної теології, названі найголовніші принципи сучасної православної теології діалогу: «іпостась-у-відношеннях», принцип підтвердженого діалогу, принцип асиметрії спілкування, принцип євхаристично-літургійного центризму, принцип емпіризму, принцип пізнання через спілкування.

Принцип «іпостась-у-відношеннях», не спростовуючи есенціальної основи особистості, її унікальності та права «бути «в собі», не протиставляє його екзистенціальному «праву» – «перебувати у відношенні з іншими» – такими самими унікальними іпостасями, що взаємозбагачуються в процесі цієї взаємодії. Динамічна самоідентичність, утворена цією взаємодією, породжує наступні відносини як основу для саморозвитку в комунікації. Така інтерсуб'єктивна логіка взаємодії відтворюється знову і знову. Принцип

«іпостась-у-відношеннях» щодо теології діалогу виявляється не тільки у модусі спілкування, точніше спілкування-спільності (Й. Зізіулас), а й у модусі стосунків і зустрічі (Патріарх Варфоломій, К. Уер), власне діалогу (Г. Завершинський).

Принцип підтвердженого діалогу пропонує варіацію принципу діалогізму, адаптованого до християнської догматики. Він є методологічним аналогом перихорезису, логічним продовженням та уточненням ідеї монархії (Отця), призначеної прояснити не лише змістовність цієї ієрархії, але й її процесуальність. Ідеться про поєднання ієрархічності в діалозі за допомогою унікальної ролі кожного з учасників у його триванні.

Виокремлення цього принципу дозволило чітко відмежувати койнонійну парадигму, представлену богослов'ям діалогу, від, наприклад, індивідуально-монологічних та різноманітних «синтетичних» форм релігійного досвіду. Це здійснюється за допомогою встановлення чітких акцентів, а саме: по-перше, суб'єктності всіх учасників діалогу; по-друге, їхньої активної й водночас асиметричної взаємодії; по-третє, так би мовити, завершення кожного локального типу взаємодії через таке саме суб'єктне «підтвердження».

Принцип асиметрії спілкування своїм джерелом має вчення про *монархію (Отця) як* абсолютного Одного, Першого (Дарувальника), причину, ієрархічного первня Трійці, Який детермінує її несиметричну єдність.

У богослов'ї діалогу це трансформується в досить розлоге системне вчення про а*симетричність спілкування* на внутрішньотроїчному, міжособистісному, еклезіальному та літургійному рівнях.

Цей принцип має два виміри: ієрархізм і асиметрія в спілкуванні та ієрархізм і асиметрія в спільності. Слід, однак, зауважити, що внутрішній порядок є непримусовим та в жодний спосіб не нівелює примату свободи й любові у відношеннях як на внутрішньотроїчному, так і на економічному

рівнях. Цей принцип має два теологічних, але не досить ідентичних формулювання – «Один до багатьох» та «Перший до наступних», розгортаючись за певною логікою – від визнання Бога як абсолютного Одного та Першого стосовно інших іпостасей Трійці, – він екстраполюється на інші рівні буття як спільності в спілкуванні. У нормі ж він засвідчує ієрархічну причинність, детермінує порядок та асиметричність спілкування, коли завжди є онтологічно більш значущий порівняно з тобою та, навпаки, ти можеш бути більш значущим порівняно з кимось іще. Це не применшує твоєї особистісної цінності та зобов'язує тебе співвідносити власні інтенції з інтенціями інших людей, відтворюючи образ відношень Трійці.

Принцип євхаристійно-літургійного центризму артикулює спільне у відмінному та відмінне у спільному в євхаристійному богослов'ї та богослов'ї «communion» Й. Зізіуласа, що гармонізуються в межах аксіологічних завдань теології діалогу.

Методологічно аналізований принцип сформований за вже неоднарозово згаданою нами логікою синтезу субстанціалістських та несубстанціалістських (реляційних) підходів до койнонії з орієнтацією на її євхаристійний дискурс. Євхаристійний дискурс обраний за критеріями парадигмальної найдосконалішої еклезіальної форми християнської койнонії – синтезу прийняття Дарів (Тіла) та прийняття Дару (спілкування) в спільності. Звідси випливає розуміння Євхаристії як найдосконалішої та найповнішої форми християнського діалогізму – в спілкуванні та відносинах.

Принцип емпіризму в богослов'ї діалогу представлений не тільки як теоретико-пізнавальна позиція, а значно ширше – як наскрізний дискурс цієї теологічної системи. Досвід у ньому постає як активність (внутрішня та зовнішня), що виявляється в *досвіді-діяльності* та *досвіді-переживанні, а також визнанні значущості цих компонентів.* Найбільшої повноти ці два модуси койнонійного досвіду набувають у літургії, що є парадигмальним феноменально насиченим праксисом койнонії. Її просторова, темпоральна,

містеріальна зосередженість відповідає духу християнства – релігії воплоченого Бога, земна зустріч з яким теж досягається завдяки зануреності в матерію. Такими подіями воплочення є Слово, втілене в молитві, Зустріч, втілена в таїнстві, Божественні енергії, репрезентовані в церковному мистецтві. Діяльнісно це виявляється в промовлянні слів молитви, споживанні євхаристійних дарів, споглядданні божественної краси в церковному мистецтві. Процесуально – у, так би мовити, «логіці» православного богослужіння: від Слова до повноти спілкування з Богом у Причасті. Чуттєво, з позицій переживання – у зверненні до всіх чуттів і людських здібностей сприйняття, а також у почуттєвій палітрі людської особистості – любові, радості, надії тощо.

Принцип пізнання через спілкування покладає проблему пізнання Бога онтологічно, пов’язуючи його не з осмисленням істини, а з життям у ній, що додає феномену істини не гносеологічних, а екзистенційних конотацій. Істина досягається через емпірію. Праксис не є способом верифікації істини, а способом життя в ній. За таких умов *істина про Бога перетворюється на істину в Бозі*. Тим самим богослов'я діалогу, не усуваючись від проблеми істини, здійснює методологічний перехід: *від намагання зрозуміти істину до намагання жити в ній навіть за умови неможливості знання її повноти*.

Систематизовані принципи сучасної православної теології, маючи значний соціально-етичний потенціал, підлягають філософсько-релігієзнавчій аналітиці в аспекті виявлення можливих локусів конвергенції з реаліями суспільства доби постмодерну.

РОЗДІЛ 6
ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОДІАЛОГІКИ ТА НЕОКОЙНОНІЇ-ГРОМАДИ

6.1 Духовні тенденції сучасної доби, значущі для трансформації теології діалогу

Сучасна доба більшістю дослідників характеризується як дещо концептуально невизначене, таке, що не піддається змістовному опису, а найкраще прояснюється за допомогою префіксу «пост-» та навіть «між-», метафор незавершеності, відкритості, фрагментарності, еклектичності, контекстуальності, децентрації, а також відсутності загальної конвенції з приводу того, «куди ми йдемо». Це доба, яка за образним висловом В. Вельша, виступає «конституцією радикальної плюральності», у якій реальна радикальна плюральність становить основу конституції співтовариств, детермінуючи інші «плюральні образи смислу та дії» [83, с. 15-16].

Виникає запитання, чи може сучасна доба бути чимось ціннісно спорідненою з християнством? За спільністю певних мисленнєвих конструктів – так. Таких, про які згадує Джон Буркхард, зазначаючи такі об'єднавчі позиції: відмову від дуалістичного погляду на світ; від будь-яких форм «засадничості»; від «тоталізації» і ролі метанаративів; від антигуманного нігілізму; та, навпаки, схвальне ставлення до відносності та повернення іншого [479, p. 6]. Загалом погоджуючись із ним, не будемо надто перебільшувати їхні точки дотику, виокремивши два головних локуси сучасного суспільства, які унеможливлюють їхній ціннісний діалог і надто синтез – ринок та споживацьке суспільство як квінтесенція духовної ситуації сьогодення.

Ринок та споживацьке суспільство як своєрідні ціннісні пропозиції становлять й основну конкуренцію християнству в духовному просторі

сучасного суспільства. Це й не дивно, адже з часів виникнення християнство орієнтувало людину на кардинально іншу аксіологічну модель. Зробивши осереддям своєї уваги людину в єдності з Богом, воно основу будь-яких позитивних суспільних змін воно вбачало в плеканні духовності та моральності людини, у чеснотах, укорінених в євангельській моралі. Звідси випливало й завдання виховання «внутрішньої» людини, покликаної до духовного зростання, а не до мирського успіху; людини, яка б визнавала Божий закон основою свого світогляду й стосунків з іншими людьми та відповідно християнського типу особистості як фундаменту євангелізації суспільства. Гіпотетично, якщо б християнське суспільство набуло гармонійного історичного втілення, то це б була спільнота поєднаних любов'ю до Бога та один до одного братів у вірі, які, працюючи «в поті чола свого», жили відповідно до іммобілістсько-імматеріальної мети християнського життя.

Отже, найбільш руйнівним для майбуття християнської спільності є той лад, який сприяє утворенню типу особистості, протилежного християнському, що ми й спостерігаємо на прикладі «людини ринку» й водночас пересічного представника споживацького суспільства з його приземленістю інтересів, бажань, цінностей, масовізацією ідей та вподобань, міщанською мораллю. Метою життя такої людини є добробут, комфорт й отримання задоволень «тут і зараз», а не очікування торжества Царства Божого. Постмодерністична анархія бажань прагне бути вільною від усякої серйозності, а тому намагається звільнитися від релігії [426, с. 285]. Культ споживання як нова «громадянська релігія» намагається домінувати, не залишаючи традиційній релігійності навіть приватного чи родинного простору як її життєвого світу [426, с. 287].

Специфіка ідеології ринку, за влучним висловом Девіда Гарта, полягає в тому, що «ринок переступає межі ідеологій; він являє собою постхристиянську культуру комунікації, комерції та сучасних цінностей, міф,

що формує економіку, політику та мораль модерну, ідеальний простір, у якому формуються бажання; це місце є будь-яке місце, дистанційованість усіх речей, тепер навіть і не ринкова площа, не місце зустрічей, не громадське місце, а просто суха, порожня дистанційованість, що поглинає будь-яку іншу дистанцію» [412, с. 645].

Таким чином, Д.Гарт вказує навіть не на антихристиянську домінанту ринку. В контексті того, що християнство теж можна намагатися продати як товар, «запаковуючи» його в бажання людини бути долученою до вищої реальності, богообраною, відданою Богові та громаді. Ідеться про намагання ринку абсолютно все перетворювати на товар, навіть те, що ним не може стати за жодних обставин, наприклад, віру в Бога. З цим пов’язане й прагнення метафізики ринку допустити лише ті цінності, які можна піддати переоцінці та перевести в абстрактну оціночну шкалу одностайно-однозначного обміну, спираючись на беззмістовну свободу, укорінену в несвободі її прийняття людиною; змушеність людини витримати поділ між «приватним» і реальним із відповідним форматуванням бажань, які повинні мати лише речовинне та ділове значення. З цим пов'язаний означений досвід перевтілення себе в іншу – особистість, яка споживається ринком та твориться ринком із того, що вона споживає» [412, с. 647-649]. Очевидно, що в цьому разі слід говорити про «ринкового Протея», ситуативне «Я», яке не стільки пристосовується до ситуації, скільки пристосовується ситуацією до ринкового Ідола, що холоднокровно спостерігає за муками цього пристосування.

Ринок редукує людину або до виробника, або до споживача товару та залучає її в мережу ринкових комунікацій із людьми. За таких умов відбувається ринкове оцінювання, яке є знецінюванням людської особистості, переведення її в дискурс функціонального призначення. Так, за словами Е. Фромма, «особистісний ринок», на якому продаються фахівці, мінова вартість яких складається з двох компонент – фахової компетентності

та «приємної особистості». Особистість теж стає предметом продажу. Приємність особистості оцінюється як набір зовнішності, манер і затребуваних ринком рис характеру, таких як бадьорість, енергійність, честолюбство тощо. Додаткової вартості надають навички самопрезентації та самопіару. На маргінес переносяться фундаментальні та важливі для міжособистісних стосунків риси характеру, зокрема: щирість, порядність, чесність [406, с. 72-73].

Найважливіше, що апробований у межах ринку особистостей механізм, відтворюваний протягом тривалого часу, трансформує сприйняття людиною себе. Суб'єкт ринку – монадичний споживач вільного ринку або ж готовий до ризикованих починань капіталіст [412, с. 652] – не піклується про справжню самореалізацію. Він, радше, навчений бути затребуваним «товаром» або тим, хто став «товаром» настільки, щоб визначати ціну на цей «товар», живучи в першому випадку за принципом: «Я – те, що Ви забажаєте!», а в другому – «Ви – те, що забажає від мене ринок»! Мінливість ринку не передбачає самоцінності особистості, навпаки, калькулює способи заміни однієї людини іншою; колообіг перевтілень із вичерпуванням ресурсу людей та наступним пошуком людського джерела ресурсів. Отже, жити цінностями ринку все одно, що відвертаючись від хреста Христового, поклонятися золотому тільцю.

Ринок – водночас і виробництво, і споживання. Ринковий консюмеризм – надмірне споживання, актуальна життєва стратегія, спрямована на формування людини споживацької. За часів традиційного суспільства, тривалий час пов'язаного з християнською релігією, надлишкове споживання всіляко стримувалося завдяки важелям відповідальності перед Богом, сім'єю, родом, цехом, батьківщиною. Ті ж суспільні верстви, які споживали більше за інших, намагалися легітимізувати це в етичний чи релігійний спосіб. У першому випадку через служіння вітчизні, благодійність, меценатство; у другому – «за правом народження», коли

матеріальний добробут виправдовувався приналежністю до певної сім'ї, вважався волею Бога.

Ситуація змінилася з приходом ери індивідуалізованого споживання та набуттям ним гіпертрофованого вигляду завдяки піднесенню цінності індивідуальної насолоди, а також атомізаційно-дезінтеграційним процесам у суспільстві, які мінімізували можливість спільнотного стримування споживацтва. Натомість єдиним дієвим важелем його регуляції стали юридичні механізми, орієнтовані на моніторинг законності зробленого та на моніторинг між спожитим і зробленим на предмет їхньої відповідності один одному.

Сучасне християнство ж, як і в попередні часи, не схвалює надмірного споживання, убачаючи в ньому вияв гріховності та порочності людини, результат її впадання в стан «прелесті». Не тільки через руйнівні для християнської духовності настанови, але й, як зауважує М.Черенков, через його спроможність маргіналізувати справжніх християн як у глобальному контексті, так і в більшості країн [426, с. 289]. Більш точно, запропонувати нашому сучасникові життєву стратегію, що відверне його від християнства. Це й не дивно, адже консюмеристські цінності привабливі для сучасної людини настільки, наскільки у всі часи був привабливий гедонізм. Бажання виступає суб'єктивною основою ринку, адже «він процвітає за рахунок бажання... Це не бажання Бога або іншого, а бажання *нічого* як такого, що виробляє лише заради зростання бажання»; «блукаючого бажання…, що тяжіє до споживацтва та наступного продажу й рекламування захопливого сміття та приємних зручностей» [412, с. 649-650].

Зростаючі в геометричній прогресії бажання, зведені завдяки механізмам реклами у культ, спроможні затіняти собою християнську парадигму, відволікаючи від неї та формуючи кардинально інакшу життєву домінанту. За таких умов християнство переміщується на «острівці», оточені океаном ринку. Що ж відбувається навколо цих «острівців»? Триває

полювання, учасниками якого стають наші сучасники, як їх назвав З. Бауман, «люди-мисливці» [37, с. 149-151], які співіснують на одній (спільній, але не спільнотній) території, глобальному конфронтаційному полі та ставляться до інших як до «ресурсу» чи як «перепони» для вдалого полювання.

Цінності споживацтва мають не тільки антихристиянський, а й антидіалогічний потенціал. Будучи специфічним стилем життя, споживацтво відрізняється, з одного боку, перевагою економіки над культурою, а з іншого, інтенцій споживання – над інтенціями діяльності та спілкування. Ідеться про його спроможність породжувати псевдодіалогічні та псевдоінтегруючі стратегії, що значно збіднюють міжособистісне спілкування. Сприяти численним інтеракціям з приводу товарів, їхніх характеристик і якостей та отриманих вражень від їхнього споживання. Об’єднувати споживачів навколо певного бренду чи окремого товару з метою створення відчуття причетності до фетишу, того, що він ніби містить, приховує, пропонує. Переносити певний товар у сферу статусної необхідності та символізації через надання йому тих характеристик, якими він не володіє насправді. Породжувати консюмеристську метафізику духів – особистісну форму товарної метафізики, коли споживацька ідеологія змушує за допомогою товарних маркерів позначати важливі події й етапи власного життя; свої настрої, думки й почуття. У результаті всього цього – створювати квазірелігійний культ, переводячи релігійну енергію багатьох людей у річище діонісійських практик.

Означена ситуація унеможливлює в суспільстві справжній діалог ціннісно та змістовно. Звісно, споживацтво не рівноцінне відсутності інтеракційного (взаємного) спілкування. Утім, воно зміщує його вектор від діалогу – спілкування з приводу цінностей (ідеальних – особистісних та спільнотних) убік псевдодіалогу – спілкування навколо матеріальних цінностей (матеріальних і ідеальних – призначених для індивідуального та колективного споживання). Аксіологічно, від вищих цінностей – Бога, добра,

краси, справедливості до їхнього забуття в жазі придбання певної речі, послуги, враження. Змістовно, через нівелювання можливості інтерсуб'єктивної комунікації завдяки зміщенню фокусу її уваги – від іншої людини (яка перетворюється на тло для висловлення власних вражень) на користь зречевленого квазісуб'єкта, з яким людина перебуває у внутрішньому «діалозі». Цей квазісуб'єкт стає таким зусиллями рекламної машини брендингу, який «накидає» товару невластиві йому якості, зокрема, й чуттєві локуси – захоплювати, дарувати свободу та відчуття легкості, вражати тощо.

Брендинг товару, маючи на меті його продаж, змінює й аксіологічні настанови самої людини-споживача – від спілкування до купування й колекціонування; від намагання знайти своє покликання до прагнення оточити себе фетишизованими маркерами власного добробуту. У такий спосіб культивується споживацький тип особистості, яка існує за принципом «Працюй і споживай!». Життя такої людини розмежовується на дві частини: споживання благ та відтворення себе для найпродуктивнішого споживання. Спілкування ж інструменталізується, перетворюється на ланку, що повинна оптимізувати цей процес.

Як зауважує Д. Гарт, ринок та домінанта на споживанні переплавляють і «тугоплавкі цінності краси, нужденності, трепету, трансформуючи їх в універсальну цінність вартості», коли припиняють існувати «особливі чини краси та благодаті». Є лише поєднуючо-уніфікуюча логіка, ім'я якої – мінова вартість. Оскільки результат цього – втрата почуттів, коли немає ні болю, ні здивування, але наявний повний імунітет до благоговіння: «Точним символом цього є анестезія… аспірин (що виражає гнітючий несмак світу та що розріджує кров)» [412, с. 655]. Звідси й наступна антихристиянська домінанта ринку – неможливість провести межу між даром та предметом споживання, коли дар як такий ніби зникає, а «будь-яке суще набуває форми предмету споживання» [там само].

У який спосіб споживацтво може трансформувати сприйняття духовних цінностей, наочно показав З. Бауман, розглядаючи це на прикладі слави. Він зауважує, що якщо раніше слава була підсумком тривалої напруженої праці в згоді з власним талантом, що й приносило благодатні плоди, то сьогодні славу замінила популярність «як миттєвий варіант безсмертя» [35]. Механізм перенесення такий самий – від тривалого й складного до швидкого й простого, цікавого для сприйняття, навіть провокативного. Від глибини справжнього мистецького твору до хепенінгу та інсталяцій, призначених для одного показу.

За аналогією, поміркуймо, чи може людина-споживач вірити в Бога та бути членом релігійної громади? Мабуть, так. Але «за потребою», очікуючи допомоги та прихисту від Бога і членів громади чи задля самоствердження, а також отримання духовних або матеріальних дивідендів. Зауважимо, кожна людина очікує від Бога допомоги. Але кожен у цьому очікуванні розставляє власні пріоритети, або звертаючись до Нього як до Отця, до Якого ми йдемо з подякою, хвалою та проханням. Спочатку з любов'ю, далі з потребою, не навпаки. Так само, у ринковий спосіб, трансформуються й міжособистісні відносини, які повинні бути або корисними або приємними. Тобто, такими, які дозволяють або продуктивно працювати, або ефективно, з максимальною насолодою, споживати.

Сформована в ринковий спосіб особистість інтеріоризує власні цінності на інших людей, очікуючи від них того самого – сприяти задоволенню потреб, створювати відчуття комфорту та легкості тощо. У цьому руслі варто виокремити актуальну для сучасного суспільства модель «чистих відносин», уже в секулярному варіанті, а не так, як це подає католицизм. Мається на увазі концепція «чистих відносин» Е. Гіденса [486], де він розглядає конфлюентну любов як один із проявів «чистих відносин» – відносин, значущість яких зумовлена ними самими, точніше, їхнім евдемоністичним складником. Вони засновані на емоційному спілкуванні;

безумовному сприйнятті та прийнятті іншої особистості, взаємному саморозкриттю; не містять ніякої мети, крім власного тривання. Але й припиняються так само, якщо одна із сторін через якісь внутрішні чи зовнішні обставини не відчуває більше радості від «чистого» спілкування. Впливу примату «чистих відносин» сьогодні зазнає навіть шлюб. Як слушно зауважує З. Бауман, у сучасному суспільстві спостерігаємо відхилення від традиційних (деонтологічних) цілей сімейного життя в бік його довільної інтерпретації: «Мінімізується орієнтація подружжя на взаємну відповідальність перед дітьми та родом. Натомість партнерство в шлюбі теж вважається тим, що треба споживати, а не випрацьовувати; воно оцінюється за тими самими критеріями, що й усі інші предмети споживання…, коли завданням стає отримання задоволення від уже готового до споживання продукту» [35].

Додамо також, що формування ринкового типу особистості супроводжується високою динамікою естетизації світосприйняття. Це зрозуміло, адже естетична домінанта, у сенсі яскравості, образності, привабливості покладена у основу стратегій продажу, покликаних максимально швидко та вигідно продати товар. Одним із популярних способів продажу виступає мистецтво – універсальний код, зрозумілий більшості людей, загальноприйнятий протокол смислів. Ще універсальнішим кодом для людей є краса, яка асоціюється зі здоров'ям, молодістю, щастям та надією на краще. Краса привертає увагу й захоплює, а отже, – змушує купляти. Краса невіддільна від моди, яка пропонує нам способи «упакування» краси. Плинність моди лише підкреслює абсолютність краси. Утім, дає можливість кожній людині стати ближчою до естетичного ідеалу. Як це здійснити на практиці, показують «герої» споживацької культури. Їхнє завдання – продемонструвати публіці, як бути модним та стильним у сенсі не тільки одягу та аксесуарів, а й поведінки і способу життя. У споживацькому суспільстві естетичний дискурс поширюється на різні сфери: не лише на

продаж, а, наприклад, на громадське життя та політику, коли тому чи тому політику обирається найоптимальніший для його антропологічних характеристик одяг, манери та навіть призначений для зовнішнього споживання стиль життя.

Наступним важливим моментом із позицій перспектив теодіалогіки стає зміна статусу Іншого та Чужого в сучасному суспільстві (принаймні, в країнах християнської цивілізації). Всупереч задекларованим урядами та численними громадськими організаціями різноманітних державних та глобальних програм курсу на стратегію толерантності, вона потребує певного соціального тла, сприятливого для мінімізації ксенофобії, страху та ненависті до Чужого або упередженості стосовно Іншого. Це досить складне завдання в умовах модульних швидкоплинних взаємодій, різноманітних ідейних впливів на тлі не завжди стабільної соціально-економічної ситуації та нашого життя в «плинні часи» (термін З. Баумана). Неусталеним є й саме поняття толерантності, під якою розуміють досить широке коло явищ, які не підпадають під характеристики агресивної поведінки.

У сучасному цивілізованому суспільстві універсальним способом відповіді на інакшість (чи то іншість, чи то чужість) другої людини є толерантність як форма лояльного неагресивного ставлення до «не схожого на тебе». Така культурна реакція на «не схожого» є вистражданою відповіддю цивілізованого суспільства на жертви світових та численних громадянських війн, революцій тощо. З позицій здорового глузду вона цілком зрозуміла – краще толерування (навіть, якщо воно й не зовсім щире), ніж ворожнеча.

Утім, маємо визнати, що толерантність – не однорідний феномен. Її ранжування відбувається за багатьма критеріями. З-посеред найоптимальніших назвемо запропоновану В. Лекторським градацію толерантності, по-перше, як байдужості до релігійних, філософських і решти поглядів іншого; по-друге, як поваги до іншого, погляди, світоглядні

парадигми якого я не можу розуміти, з яким не можу взаємодіяти, водночас усвідомлюючи, що всі культури різні; по-третє, толерантність як зверхність щодо слабкості іншого, який має менш істинні переконання, та зумовлена цим необхідність терпіти хибу поглядів іншого; по-четверте, толерантність як повага до позиції іншого, в поєднанні з установкою на взаємні зміни в поглядах унаслідок критичного діалогу [251, с. 34].

Відтак, крім позитивних наслідків стримування (однак не усунення) агресивних імпульсів, толерантне суспільство може постати перед загрозою всезагальної байдужості до «іншого», вже не ворога, але й не друга; ближнього, але водночас далекого. Ще більш точно – незнайомця, якого я й не намагатимуся пізнати, щоб не порушити його права на приватність. Одне із визначень толерантності пропонує її тлумачення як типу байдужості до форм насолоди іншого. Від зворотного, у нормі етичним «відгуком» на біль та страждання іншого є природна людська реакція – співстраждання. У випадку ж толерантності не варто шукати «чистих» відповідників цьому конструкту в простих нормах моралі чи в християнській моралі. Щодо останньої, то вона говорить про необхідність терпіння, покірності, примирення й, особливо, про любов. Але всі ці почуття є «сердечними», позбавленими раціональних нашарувань та цілком зрозумілими кожній людині, чого ми не можемо сказати про толерантність. Незважаючи на раціональне конструювання, вона є складним для осмислення феноменом. Як справедливо зазначає І. Васильєва, толерантність у ставленні до іншої людини – це терпимість, яка завжди є примусовою, а відтак може стати ненавистю, насильством [77, с. 298]. Це означає, що вона, як будь-який синтетичний конструкт, потребує підтримки й культивування.

Стримування проявів власної релігійності заради толерування до інших може мати різні наслідки. Один із них назвав Ф. Фукуяма, який вважає, що обов'язок бути відкритим до всіх вірувань і «систем цінностей» світу послаблює можливість дотримуватися якоїсь однієї доктрини, через що сила

суспільного життя йде до занепаду [408, с. 487]. У сучасному світі це виявляється в духовних пошуках себе, які можуть набувати різної форми: від віри до нігілізму; від духовного розвитку в лоні однієї релігії до прозелітизму або ж еклектизму, коли людина водночас поєднує, наприклад, християнський світогляд з елементами якихось інших релігійних систем. Або ж, навпаки, починає сприймати рівність у різноманітності як гомогенну рівність. З цього приводу влучно висловлюється Н. Сухова, зауважуючи, що на антропологічному рівні феномен толерування стає «провідником» «технології розлюднення» або «психотехнології байдужості» та сприяє знищенню гідності особистості, зламу її неповторних рис [370, с. 125].

Сучасна людина вплетена в надзвичайно складну мережу відносин і стосунків: офіційних та емоційних, а більше всього «змішаних», тих, що поєднують компоненти перших і других. Толерантність становить офіційний дискурс цих відносин. Емоційність, чуттєвість та почуттєвість – має відношення до стосунків, ближнього кола людської взаємодії. Толерантності замало для того, що В. Гьосле називає переживаннями спільності, «переживання-Ми» [105, с. 88]. Будь-якій людині властиве бажання створити «Ми-спільність», докорінно відмінну від «Ми-суспільства». Якщо першу об’єднують спільні цінності, до друге – спільні інтереси [105, с. 89]. Тому «Ми-спільність» становить унікальний досвід, не доступний для колективістських форм соціальності, в яких відмінність між Я й Ти не зникає, але є відчуття єдності натовпу; а разом із досвідом тривалої співпраці виникає відчуття межі щирості та незворотності відвертості – правильного співвідношення близькості та дистанції [105, с. 88-92], що й закладає надійне підґрунтя для тривалої взаємодії. Звідси висновок, що будь-яка спільність, від сім’ї до християнської громади, побудована лише на цінності толерантності, без любові, не тільки не може бути діяльнісною, але загалом не може бути.

Повертаючись до типології толерантності, хоча, з позицій теорії діалогу, зауважимо, що потенційно діалогічною є друга та остання форми толерантності, остання є більш перспективною в аспекті ведення конструктивного діалогу. Але важливішим є інше: байдужість чи зверхність не можуть бути його основою. Максимум, можливий за таких обставин, – «етикетний діалог» як засіб уникнення «гострих кутів» і «гарячих конфліктів», данина вихованості та цивілізованості.

Ще більш складною є ситуація з розумінням відмінності між Іншим та Чужим. І справа не тільки в нелінійності верифікації та неоднозначності відповіді на питання: чи завжди Інший є Інакшим; чи завжди Інакший є Чужим? Очевидно, відбувається дещо складніше, а саме: розмивання меж між «іншістю» та «чужістю» як способом сприйняття інших і водночас «свійністю» як способом самосприйняття.

Згадаймо думку З. Баумана: «Чужий», який начебто зник, стає невидимим, але таким, який є скрізь, і страх перед ним стає ірраціональним, проти якого не допомагає раціональна цінність толерантності [37, с. 22]. Зауважимо, ніщо так складно не піддається коректурі на рівні індивідуальної та суспільної свідомості, як те, що приховане у сфері несвідомого. Чужість, що перебуває «в тіні», здається ще більш загрозливою, адже, крім об’єктивних та накинутих, приписаних їй якостей, лякає самою можливістю виходу «на світло».

З позиції теорії діалогу Чужий – це локус порівняння, найефективніший ідентифікатор ідентичності, який у найкращий спосіб артикулює ціннісні позиції самої людини. Приховування Чужого від себе чи Чужості в собі рівноцінні в першому випадку – небажанню зрозуміти антагоністичну позицію іншої людини; у другому – небажанню зрозуміти справжнього себе. Як перший, так і другий випадок створюють ситуацію неможливості діалогу через невизначеність позицій, коли дистанція

залишається невиміряною, а значить незрозуміло, чи ця людина перебуває від нас на відстані «діафора» (відмінності) чи «діастасіс» (розділення)?

Пов'язана з попередньою така проблема: короткозорість стосовно Чужого поєднується з далекозорістю стосовно Свого та навіть самого себе. Мається на увазі засвідчена багатьма соціологами та філософами стрімка криза інституту сім'ї та відносин дружби. Не вдаючись до докладної аналітики щодо кризи інституту шлюбу, наведемо аргументацію З. Баумана, який з-поміж причин цієї кризи називає перенесення чоловіком і дружиною відносин конкуренції ззовні на стосунки в сім'ї. Причини кризи дружніх стосунків аналогічні – споживацьке ставлення до друзів і перетворення їх на ресурс для заробітку, кар'єрного зростання, відпочинку тощо. Означені процеси плутанини сфер та ролей призводять до руйнування соціальності, причому як на рівні малої соціальної групи (спільноти), так й суспільства. Як наслідок – моральних втрат зазнає й особистість, що перебуває у вирі цих пертурбацій.

З-посеред найскладніших «викликів» для християнського діалогізму в теорії та житті виступають атомізація суспільства. Як відомо, індивідуалізм як життєва стратегія передбачає примат вільної та відповідальної за свій вибір особистості. Особистості, яка самопокладає цілі, на перший план висуваючи персональний інтерес, навіть якщо він суперечить інтересам спільноти. Звісно, що найоптимальніше індивідуалізм корелюється з індивідуалізованими (сам на сам з Богом) формами богоспілкування. Що, власне, й пояснює істотне поширення цих форм у сучасному світі. З певними застереженнями індивідуалістський світогляд не суперечить християнській соціальній традиції протестантизму. Менш конвергентним він є до православної соціальної традиції з її спільнотною установкою – на койнонійному і соборному рівнях. Але, за певних обставин, все-таки можна згадати «індивідуалізовані», проте не індивідуалістичні практики

богоспілкування, наприклад, описаний нами в попередніх розділах цієї монографії ісихазм.

Ще більш контроверзійними вважаємо перспективи адаптації койнонійної та атомістичної соціальних парадигм. Очевидно, атомізоване суспільство, що складається з вільних, автономних і байдужих один до одного людей, відбудовується на засадах навіть не несоборної, а контрсоборної парадигми. Якщо соборність являє собою діалогічну парадигму колективності, спрямовану на досягнення повноти взаємодії-спілкування з Богом та один з одним, то виникаючу сьогодні контрсоборність доцільно схарактеризувати як колективний нарцисизм, ригористичну зосередженість на собі, причина якої – надмірне розширення «кіл» самості кожної окремої людини, коли «кола», «розростаючись», не перетинаються, а перекривають одне одного, утворюючи «сліпу пляму» несприйняття та нерозуміння Іншого; невміння відчути та почути голос Того, що стоїть за твоєю «спиною».

Про щось схоже згадує Кетрін Хейлз, пишучи про ймовірні трансформації соціальності в майбутньому, коли окрема людина вважатиме себе «постлюдською спільнотою», а «я» перетворюється на «ми» [413, с. 27]. Звідси – ілюзія власної винятковості та винятковості власного існування у світі, що не кореспондується не тільки з койнонійною, але й з будь-якою «людською» (довірливою, дружньою тощо) формами співжиття. Однак важливо відзначити, що в постмодерному суспільстві індивідуалізм та атомізація не виступають як «чисті типи». З домодерним, модерним та постмодерним суспільствами корелюються, відповідно, колективістський, індивідуалістичний та плюралістичний тип соціальності [94, с. 232], що й дозволяє нам припустити наявність певних синтезів та компромісів, змішаних форм соціальної взаємодії.

Сучасна доба – доба моралі без етики, розвивається за вектором постобов'язку, точніше, довільного «меню» обов'язків, сформованого самою

людиною, як вона сама того забажає. Більш точно, її варто назвати добою, коли ніхто не може змусити людину «до моралі». Тим більше на тлі все зростаючих трендів заміни стратегічної раціональності комунікативною, коли як у політичному, так і в приватному житті *єдиною* моральною нормою може стати комунікативна відкритість (Offenheit). Маємо на увазі те, що будь-який вчинок, навіть аморальний, може бути виправданий, коли він не приховується, а оприлюднюється, тобто моральна поведінка та комунікативна відкритість вважаються синонімами [105, с. 70]. Це, звісно, суперечить здоровому глузду, але виступає на диво зручною, софістично подібною стратегією, коли, замість актуального дотепер моральнісного симулякра конформістського штибу – «бути моральним означає здаватися таким», – пропонується ще більш аморфний варіант моральності – «бути моральним означає комунікативно маніфестувати як свою моральність, так і свою аморальність».

Наразі змінюється й характер спілкування між людьми, закладений у добу «галактики Гутенберга» – книжкової культури, яка виробила цивілізацію поступового читання: від літери до літери; від сторінки до сторінки, з можливістю повернутися назад, до початку, до середини; постійний рух письменницької праці – від форми (речі) – до змісту (твору) – до форми (смислової) та ін.; комунікацію – з рук у руки, з дому в дім, із потенційним зарядом читання [54, с. 53].

За аналогією, цивілізація масмедіа та Інтернет-культури породжує гіпертекстову – фрагментарну, ризоморфну, непослідовну комунікацію – втілення особистісної свободи, що може призвести як до інтерсуб'єктивної зустрічі, так і до самотності відчаю та зневіри. Але, у будь-якому разі, закликає не стільки «читати» та «перечитувати» стосунки, а рухатися вперед – до нових зустрічей, стосунків, подій. Славнозвісна «смерть автора» (Р. Барт), крім літературного дискурсу – тлумачення тексту поза авторським контекстом, – має й комунікативне та навіть соціальне значення – втрати не

тільки «автора», але й «авторитету» – того, хто міг би стати взірцем вашого життя. У цій ситуації кожен вільний стати автором для самого себе, вирішуючи свою долю. Та навіть ідучи туди, ти вільний круто звернути з цього шляху; піти в протилежному напрямку; зупинитися та не зрушити з місця, вирішивши, що твій Рим саме тут.

Насамкінець, з вини новітніх комунікативних технологій ми менше спілкуємося «віч-на-віч» з іншим, що віртуалізує як нас, так і його; перетворює комунікацію на інтеракцію «аватарів» – особистих «іконок» у Мережі. «Іконка» – це не ікона, але образ. Образ, який може бути справжнім або вигаданим – не збігатися з дійсними якостями людини, насправді транслюючи її бажання чи приховуючи її комплекси, що встановлює невидиму межу між Іншим-реальним та віртуальним. Віртуальною є й гостинність – не запрошення в гості чи дружнє чаювання, а «віртуальна чайна церемонія» – не етична, а нетикетна (нетикет – правила комунікації в Мережі) – мінімум етики й етикету.

Спілкування перетворюється на комунікацію, інформаційний обмін між комунікантами. Зростає питома вага інтеракцій – «швидких» комунікативних взаємодій; посилюється свобода обирати та бути обраним у ролі «партнера» з комунікації, як і свобода перервати зв'язок. Загострюється відчуття дефіциту часу, що поєднується з прагненням до максимальної вигоди та насолоди. Виникає «смак» до сенсорно насичених «наративів» аж до симуляції реальності, що перенасичує чуттєвість, яка надалі потребує все більшого й більшого стимулювання. Сенсорна насиченість спілкування не передбачає посилення його діалогічного складника. Швидше, навпаки, стимулює спілкування в стилі екшн, коли дивитися та слухати зовсім не те саме, що побачити та почути; радше отримати враження чи вразити іншого, а не переконати. Ще радикальніше – мистецтво вразити іншого починає прирівнюватися до мистецтва його переконання.

Зрозуміло, що швидка комунікація більш орієнтована на обмін інформацією, а не на обмін смислами. Утім, за умов «відкритості» її учасників та нескладності проблеми, вона не виключає діалогічного спілкування. Діалог не детермінується тривалістю комунікації, але потребує значного часу, коли йдеться про складні питання й проблеми, зокрема ті, що стосуються релігійного життя.

Орієнтованість сучасної людини та спільнот людей на «швидкі» комунікації ще більше посилюється через вироблення ментальних навичок спілкування в мережі Інтернет. Як зауважують теоретики інформаційного суспільства, до позитивних якостей цього спілкування належить зростання свободи й динаміки комунікацій, що дозволяє людині не тільки спілкуватися, але й розвиватися в той спосіб, у який вона забажає. З-поміж негативних наслідків можна назвати відсутність у таких комунікаціях глибини та перетворення людини на людину-номада, кочівника, що, рухаючись уперед, не зупиняється та ніде не затримується, «ковзаючи» не тільки по поверхні комп'ютерного екрану, але й по стосунках з іншими людьми, підмінивши їх глибину різноманітністю; утворення так званої «Людини-Телематичної», «гомеостазу людини з машиною», коли не тільки «машина виконує лише те, чого від неї вимагає людина, але й людина виконує те, на що запрограмована машиною [57, с. 83-86], втрачаючи справжню «людськість». Проти чогось подібного застерігає й М. Кастельс, пишучи про здатність «реальної віртуальності» повністю охопити людину, занурюючи її у вигадані світи, підміняючи собою реальність справжню [207].

З ним погоджується й З. Бауман, констатуючи, що спілкування в Мережі одним із своїх наслідків має розвиток так званої «моральної сліпоти» – зумисної неповаги до іншого, свідомої відмови розуміти та визнавати людину іншого типу, розриваючи стосунки з тими, хто живий, реальний, щось робить та говорить поруч з нами, і все це заради вигаданого «друга» у Facebook [36, с. 16].

Із спілкуванням у соціальних мережах пов'язаний розвиток ментальних звичок самопрезентації. Поряд із позитивними моментами, пов’язаними із саморозвитком, вони виявляють так званий дефіцит суб’єктності. Сутність цього дефіциту полягає в пов’язуванні власної особистості з її візуальними, іміджевими «відбитками» в публічному просторі, що створює симулякр долучення людини до суспільного життя. Водночас виступає формою самообману, коли не бути присутнім у соціальних мережах – значить програти… Того, хто не декларує та не сплачує податки електронним технологіям, чекає соціальна ізоляція. Відмова приєднуватися до Facebook призводить до втрати друзів (безумство полягає в тому, що можна мати тисячу друзів у Facebook), однак…. диво та щастя знайти хоча б одного справжнього друга в житті)» [36, с. 10].

Для нас важливим є й інше – вже згадана тенденція підміни глибини активністю, кількістю, яскравістю, що створює зовсім іншу, порівняно з традиційним та модерним суспільством, парадигму людського життя. Водночас, як би там не було, завдяки Інтернет-простору створюється віртуальна агора – чи то доповнення, чи то альтернатива реальному безпосередньому людському спілкуванню.

Проте замислимося, чи завжди віртуальна агора є альтернативою койнонійному чи будь-якому іншому «живому» спілкуванню? Думаємо, що ні, адже вона може стати й простором екзистенційних пропозицій, «творчим ніщо» – точкою біфуркації: з одного боку, несправжнього спілкування у вигаданих світах, а з другого боку, – автентичного віртуального спілкування. Саме на цьому постійно й наголошують очільники сучасної Католицької Церкви. Наразі про це обережно починають говорити й представники Православної Церкви, які теж відзначають переваги миттєвого спілкування на відстані, придатного для все більшої й більшої «інкультурації» православ’я [78, с. 18].

До речі, досить сміливо з цього приводу висловлюється прот. Г. Коваленко, цілком виправдано поставивши питання: «Чи є Христос у Facebook? Чи є Христос в Інтернеті?» та відповівши на нього ствердно: так, Він там є [225, с. 348], хоча, звісно, не у своєму тілесному вияві. Продовжуючи свою думку, він зазначає, що якщо змінюються засоби поширення інформації загалом, то змінюються й засоби, за допомогою яких Церква повинна нести світу вість про Христа, що, зокрема, може сприяти «розвитку соборності Церкви, адже завдяки їм стає можливим спілкування між церковними людьми по всьому світу. І в такий спосіб можлива реалізація соборності Церкви, її кафолічність, всесвітність» [223, с. 268].

З протоієреєм складно не погодитися, адже чи можуть вплинути новітні, віртуалізовані конфігурації простору – суть цивілізаційні забаганки людини, на трансісторичне спілкування творіння зі своїм Творцем? Гадаємо, ні. Чому? Відповідь: через незмінність «правил» богоспілкування, узасадничених більше двох тисячоліть тому.

Що ж є комунікативним «мінімумом» цих правил? Без сумніву, уже згаданий нами «примат трьох», коли там, де двоє або троє зібрані в ім’я Його, там Господь і перебуває, що і є ключем до койнонійного богоспілкування. Чи кореспондується «примат трьох» з віртуальним «словом» до Бога? На наш погляд, так. Пояснимо: «примат трьох» найпростіше прояснюється через такі правила: першого правила, згідно з яким мають бути християни – члени народу Божого, чи то реально, чи віртуально покликані до богоспілкування; другого – відповідно до якого, інтенції щодо богоспілкування повинні бути узгодженими, навіть одночасними, що, зауважимо, стосується їхніх часових, а не просторових характеристик. Що з цього випливає? Комунікативний «мінімум» койнонійної молитви жорстко не прив’язаний до локусу простору, але узалежнюється від локусу часу. Простіше кажучи, *койнонія-спілкування потребує синхронії людей та часу* – у (реальній чи віртуальній) молитві до Господа. Це робить можливим віртуальне койнонійне спілкування,

підкреслимо, *в його несубстанційному* (койнонія-спілкування, але не койнонія-співпричастя) дискурсі.

Щоб стисло узагальнити наші думки з приводу значення Інтернет-комунікацій для сучасного православ'я, скористаємося підказкою – «словом-ключем» «Інтернет». Етимологічно слово «Інтернет» (Internet) складається з двох англійських слів: inter – між та net – мережа, павутина. Павутина не суб'єкт, а лише домівка павука. Якою б мегаскладною та заплутаною не була, вона має функціональне призначення – служити своєму господарю. Таку саме інструментальну функцію – виступати засобом комунікації та координації зусиль християн виконує й віртуальне павутиння. Немає потреби абсолютизувати чи нівелювати його культурне чи релігійне значення. Найправильніша позиція – з цим феноменом слід рахуватися, визнаючи його потужні можливості інформаційної та комунікаційної підтримки сучасного православ'я.

6.2 Громада-неотрайб та майбутнє православної еклезії як екзистенційної спільноти

Досить риторичним виглядає питання про соціальний потенціал парадигми, «носієм» якої є громади вірян, що сповідують християнський універсалізм, перебуваючи в статусі субкультурних утворень, «острівців» християнських цінностей у секулярному суспільстві. Безперечно, у цьому разі йдеться не про сподівання на панування християнських відносин і християнського соціального ідеалу в майбутньому. Питання звучить інакше: як «належні народу Божому» зможуть якщо не відтворювати, то хоча б не спотворювати цей ідеал у світі «швидких» та «чистих» стосунків, часів самопосідання особи, дистанціювання її від соціуму, самолегітимізації нею власного автономного буття. Якою повинна стати християнська громада й Церква в описаних нами вище умовах, з одного боку, розквіту споживацтва та ринку, всеохопної кризи соціальності та, з іншого – комунікативно

активного, віртуалізованого, візуально насиченого інформаційного суспільства?

Думаємо, що і беззастережно адаптуючись до сучасного життя, і відмовляючись від адаптації, Православна Церква рушить хибним шляхом. У першому випадку їй загрожуватиме розпорошення власної унікальної традиції. У другому – переміщення на маргінес через власну заскорузлість та негнучкість, незрозумілість пропонованих нею цінностей з боку орієнтованого на радість життя та насолоду суспільства. За таких умов найскладнішим завданням, яке постає перед Церквою, виступає розмежування атрибутивного та акцидентального в православній традиції. Того, від чого вона може відмовитися заради набуття нею більшого визнання суспільством, та того, від чого не можна відмовлятися в жодному разі. На наш погляд, локусом адаптації доцільно обрати найбільш контроверзійні з позицій духовної ситуації сучасності сторони ортопраксії як найбільш наближеного до мирян дискурсу православної релігійності. Сама ж трансформація має передбачати поле для маневру, яке б дозволило розв'язувати концептуальні дилеми, допускаючи ситуативну варіативність. Отже, такий пошук Церквою балансу традиції та новації буде корисним для неї не тільки з міркувань соціальної перспективи, але й із міркувань власного самоусвідомлення.

Для прикладу, чи не найнагальнішою з міркувань залучення потенційних мирян є потреба літургійної реформи. У контексті специфіки сучасного суспільства, православна літургія має бути темпорально стислішою, мовно й культурно адаптованою до конкретної місцевості, семантично зрозумілою для мирян. З цих вимог випливають і дилеми. З одного боку, у наявному вигляді літургія не відповідає ритму сучасного суспільства, з іншого, у разі її скорочення та спрощення виникає загроза порушення її чинів.

Можливість такої реформи гальмується й через негативне ставлення чи відсутність рішучості до проведення таких реформ церковних очільників. Ті ж клірики, переважно парафіяльного рівня, які могли б здійснити таку реформу, не мають для цього належних повноважень. До речі, щодо місцевого рівня, то тут відбувається, так би мовити, «локальне реформування», коли тривалість богослужінь регулюється «на місцевому рівні», коли священики в парафіях та ченці в монастирях, за рідкісним винятком, здійснюють свої варіанти скорочення служб, які передбачені уставом [89, с.185]. Тут спостерігаємо сегментарний підхід, коли навіть в одному храмі можуть відбуватися «тривалі» й «стислі» богослужіння. Причому, як перші, так і другі схвально сприймаються різними групами мирян. Канонічні «тривалі» богослужіння – людьми більш старшого віку, які для них мають час. Короткі – сімейними людьми, які працюють, а тому відчувають постійну нестачу часу.

Згадаймо й унікальний прецедент публічної літургійної реформи – реформу в монастирі Новий Скит у Кембриджі, коли ченці, які дотримувалися візантійського обряду, відмовилися від ригористського застосування літургійної традиції, апелюючи до того, що повний цикл служб є несумісним з вимогами їхньої роботи і чернечим середовищем та навіть запровадили новий чин, придатний для роботи монастиря [20, с. 65-67], при цьому істотно скоротивши тривалість богослужінь. На нашу думку, така варіативність є припустимою. Проте цей випадок у сучасній історії Церкви виступає швидше винятком, ніж загальноприйнятою практикою на тлі консервативності церковної інституції та слабкої суб’єктності громад.

Віддаючи належне церковній «вертикалі», майбутнє православ’я, його адаптаційно-адаптуючий потенціал, ми пов’язуємо, з розвитком «горизонтальних» зв’язків, найбільш когерентних не тільки природі християнської еклезії, але й «духу» сучасного суспільства. Маємо на увазі певні ментальні «навички» та способи життя наших сучасників,

призвичаєних жити «в горизонталі», напрацьовуючи «соціальний капітал» та «витрачаючи» його для облаштування власного матеріального й статусного благополуччя та кар'єрного зростання. Велике «мистецтво» більшості наших сучасників: перебуваючи в оточенні інших людей, залишатися самотніми, а отже, потребувати «острівців» «теплої» соціальності – споріднених і близьких за духом людей. Концепт «тепла соціальність» доповнювальний до концептів «спільнотність» Ф. Тьоніса та «неотрайби» М. Маффесолі. Він виявляє дискурс суб'єктивності як домінанти особистого вибору людини, коли приналежність до певної спільності не детермінується традицією, соціальним статусом чи обов'язком, але переважно бажаннями та особистісними потребами кожного з її членів. За таких обставин синергія відчуттів і переживань стають визначальними факторами атракції, які «змушують» їх повертатися туди знову і знову. Створити відповідні умови для цього може тільки невелика соціальна група, не колектив, а розширена «сім'я», заснована на безпосередніх стосунках та «переживаннях-Ми».

Цій місії й відповідає койнонія-громада, яка не пропонує програм та стратегічних рішень щодо адаптації Церкви до світу, натомість «одомашнює» сучасність, створюючи острівці євангельської соціальності. До найістотніших характеристик цих громад, описаних М. Маффесолі й М. Уолцером та систематизованих М. Вольфом, належать такі: перша – *складність,* яка полягає у їхній взаємодії із значущими іншими, коли вони стають частиною мене, а я стаю частиною групового «я»; друга – *сила*, яка виявляється в ситуації групового конфлікту, коли кожний індивід повністю ототожнює себе зі своєю групою; третя – *міцність*, укоріненість потреби групової належності в психології людини, коли навіть у сучасному суспільстві «я» завжди залишиться ситуаційно вкоріненим, племенним «я» [цит. за: 87, с. 9-10].

Не випадково дослідники називають ці групи «трайбами» (tribe) – племенами. Ідеться передусім про описаний М. Маффесолі феномен

утворення «нових племен» – трайбалізм, коли за умов затінення великих колективних цінностей і зародження нових тенденцій відбувається зростання «невеликих груп екзистенційної мережі, заснованих одночасно на релігійному дусі (religare) та на локалізмі (близькості до центру, природи)» [289].

Безпосередні горизонтальні стосунки, згуртованість і мобільність, готовність як до спільної відповіді на загрози, так і до суголосного переживання радості – атрибутивні якості, що утворюють етос нових племен, на нашу думку, прийнятний для сучасної православної громадськості. За умов, що відбудовування православної громади на засадах неотрайбу повинно відбуватися не за субстанціональним, а за функціональним принципом, коли православний неотрайб – це євангельська спільнота, зберігаючи власні аксіологічні зразки, діє як неотрайб структурно-інтеракційно.

У чому полягають переваги адаптації православної койнонії-громади за зразком неотрайбу? Перш за все, близькістю до центру. Маємо на увазі те, що історично кожне плем'я мало своїх богів, які відрізнялися від ворожих богів сусіднього племені, що й породжувало доцентрові тенденції. У сучасному суспільстві цінності майбутнього Царства Божого «затіняються» від людини чужими «богами» – привабливими ідеалами «раю» споживацького суспільства, навколо яких й утворюється «плем'я споживачів, уявна громада ринку» [411, с. 454], а також «ринком» інших ціннісних пропозицій: релігійних і псевдорелігійних, естетичних, політичних, особистісного зростання та інших, що ваблять перспективою швидкого досягнення щастя, легкості, радості та навіть докорінних духовних і тілесних перетворень, тоді як літургійні проповіді, навпаки, апелюють до віддалених у часі героїв, подій і перспектив, дистанційовано сприйнятих загалом віруючих.

Нині згуртованість православної громади в добу постмодерну залежатиме від доступності їй безпосередніх взірців християнської особистості. Можливо, не святої, але такої, що власним прикладом доводить відданість Богові, живучи не тільки в молитві, а за заповідями християнської моралі. Живий приклад та намагання хоча б наблизитися до цього ідеалу здатні породити інтенції християнської любові між членами громади. За таких умов унаочненим стає й спільнотний ідеал – громади-койнонії як локусу присутності Бога.

Справді, чи може бути щось переконливіше, ніж засвідчити віру в Христа, аніж факт існування спільності людей, які вже повірили в хресну жертву та належать до Божого народу. Насамкінець, у такий спосіб унаочнюється перспектива розділення християнської любові назовні – у «літургії після літургії» як діяльної допомоги ближнім. Таке небайдуже ставлення до іншого, виявлене громадою «тут і зараз», «промовляє» про життєдайність християнських цінностей переконливіше, аніж вічні, але не наочні подвиги християнського мучеництва чи затворництва.

У цьому контексті вдалим є намагання зобразити релігійну мораль у вигляді кола, у центрі якого – образ святого як особистого взірця (конкретного екземпляра), який і формує релігійну спільноту. Центр кола оточують моральні чесноти і цінності, носієм яких і є взірцева особистість, наприклад Христос. Наступне ж, зовнішнє коло, й становить спосіб життя спільноти, гармонізований із заданими цінностями, формальними та регулятивними приписами, сприйнятими як зразки. Безпосередність зразків та їхня дієвість – чи не найвагоміший аргумент на користь віри. Як слушно й досить метафорично зауважував Василь (Осборн): «Традицію – і тим більше, *Передання* – не можна окреслювати будь-яким новим місцем, як новий різновид гуманітарної допомоги, що скидається з літака. Його носієм повинні бути люди, які плекають його в собі та здатні передати іншим» [78, с. 18].

Окрім цього, модель неотрайбу може бути застосована до православної громади в ролі зразка розвитку мережі вузлової соціальності, коли «вузлом» виступає кожна громада. Сама ж соціальна активність ранжується за рівнями еклезіальної («близької» й «дальньої») та позаеклезіальної («зовнішньої», спрямованої на встановлення взаємодії зі «світом») дистанції. Найвагомішою для буттєвості православного неотрайбу є православна «близька» (усередині койнонії-громади) та поєднана з нею – православна «дальня» соціальність, коли будь-який член однієї православної громади без застережень має бути прийнятим у будь-якій православній громаді світу як свій, що виступає свідченням православного космополітизму. На цьому рівні соціальної взаємодії йдеться про розвиток православної громадськості за принципом ризоми – сітчастої структури, що розростається в ширину, коли «будь-яка точка ризоми може й повинна бути зв'язана з будь-якою іншою, на відміну від дерева або кореня, які фіксують порядок загалом» [112, с. 12]. Чим важливе ризоморфне структурування православної громади? Відкритістю, мобільністю та високим рівнем динаміки й готовності громади до змін, коли вона може вільно комунікувати з будь-якою такою самою громадою-вузлом. А також зростанням суб'єктності кожного мирянина – члена громади як «нитки» цього вузла, причетного не тільки до нього, але й до православної еклезії загалом.

Утворення активного ядра православної громадськості, яке можна назвати православним громадянським суспільством, є досить суперечливий у світлі православної соціальної традиції феномен. Маємо на увазі вкорінений у візантійській парадигмі соціальний іммобілізм та церковно-державний патерналізм стосовно «підданого» – мирянина чи громадянина держави. Іммобілізм передбачає не тільки соціальний індиферентизм, але й статичність – неготовність до адаптації до реалій світу; істотну перевагу вектора виховання «внутрішньої людини» над діяльнісним вектором, що, до речі, залишається незмінною позицією й сучасного православ'я. Звісно, в

умовах сьогодення, принаймні українських реалій, не варто говорити про процвітаючий державний патерналізм стосовно чи то православних, чи то всіх інших громадян. Натомість більш неушкодженим залишився церковний патерналізм, який має як позитивні (піклування про паству), так і негативні (невизнання її суб'єктності та пригнічення її ініціативності) вияви.

Утім, спостерігаємо й інші процеси, які можуть започаткувати утворення активної православної громадськості та навіть православного громадянського суспільства. Відродження інституту активних мирян здатне укріпити парафіяльні спільноти. Але маємо констатувати факт відсутності в більшості служителів Церкви парафіяльного та більш високих рівнів чіткого уявлення: як саме це зробити? Що й призводить до повторення традиційної (правильної, але за актуальних умов – недостатньої) іммобілістської «мантри» щодо необхідності внутрішнього зростання кожної людини, готовності постраждати за іншого та віддати йому останнє, стати другом новій людині [32] тощо.

Проте існують і більш тверезі діяльнісні рецепти формування ядра православної громадськості. Генеза її формування досить вдало пояснюється так: «У міру зростання парафії з'являються «кристалики» громади» – у напрямі діяльності. Громада – більш вузьке поняття. Воно передбачає більшу концентрацію спільних зусиль у конкретному напрямі: наприклад, виховання дітей, видавнича справа… Коли парафія зростає (понад 300-400 людей), у ній з'являються кілька громад… низка проектів, що поєднують мирян. Наприклад, школа духовного співу… Чи газета при храмі, навколо неї збирається доволі багато молоді… місіонерські паломницькі подорожі, які збирають дуже багато людей» [439]. Як бачимо, основою формування живої громади виступають не тільки спільна віра, але й захоплення та інтереси.

Справедливість таких висновків підтверджується й релігієзнавчими дослідженнями, які фіксують існування в православному середовищі різних груп вірян із відмінними пріоритетами щодо церковного життя. З-поміж них

спостерігаються такі типи сучасної релігійної свідомості: культова («ритуалісти»-миряни, «требовиконавці»-священнослужителі); політична («православні патріоти» і «християнські демократи»); аскетична (чернецтво); естетична (сприйняття церкви та храмового дійства насамперед в дискурсі синтезу мистецтв); ліберальна (орієнтована на творче перетворення церковної дійсності в річищі «духовної свободи») [218, с. 486].

Таку специфіку православної громадськості починає усвідомлювати й керівництвом православних церков, яке поступово налагоджує різноманітні форми взаємодії з мирянами, орієнтуючись на їхні проблеми, інтереси й потреби та навіть вік, демонструючи досить широку амплітуду охоплення за цими сегментами. Для прикладу, досить наочно це підтверджує «Звіт про діяльність Відділу зі справ молоді при Священному Синоді УПЦ за 2017 рік» [318]. Серед напрямів роботи цього відділу за означений рік згадуються такі: соціальний напрям – участь молоді в програмах допомоги постраждалим від бойових дій та біженцям, праця з онкохворими дітьми та вихованцями дитячих будинків, людьми похилого віку тощо; місіонерський – організація регулярних молодіжних зустрічей та чаювань у парафіях, виїзних форумів в єпархіях, підтримка клубів і гуртків богословського спрямування; апологетичний – зустрічі з молоддю, моніторинг подій, участь у тематичних конференціях чи круглих столах та інше; патріотичний – робота зі скаутськими рухами, молодіжними таборами й патріотичними об’єднаннями молоді тощо; творчий – робота з кінопродюсерами й кінорежисерами, авторами-виконавцями православних пісень, фотохудожниками, художниками, молодими поетами та літераторами; спортивний – організація регулярних спортивних заходів для єпархії та участь у них молоді. Крім цього, у цьому документі відзначаються медійні проекти: робота з контентом сайтів, у соціальних мережах, друк журналів, спрямованих на цільову молодіжну аудиторію, радіопередачі, згадуються також проекти надання психологічної допомоги молоді.

Чітко артикулюють церковні служителі й мету всіх цих заходів – завдяки багатьом постійним проектам та напрямам активності привернути увагу більшої кількості молоді, що, як випливає з риторики документа, вдалося здійснити в минулі роки. Звідси й перспективні плани – так само підтримувати цілу мережу можливостей з реалізації талантів і створювати нові проекти [318]. Очевидно, не потребують пояснень причини, з яких Церква виявляє таку зацікавленість у молоді. Навпаки, на парафіяльному рівні все частіше спостерігається розуміння того, що може статися, якщо молодь не піде до Церкви.

Показовою є думка з цього приводу Серафима (Йоанти), митрополита Німеччини, Центральної та Північної Європи (Румунський патріархат): «Якщо парафія не йде назустріч їм (дітям, молоді – прим. Н.І.) з їхніми потребами, до яких належать насамперед, зрозумілість та глибока осмисленість богослужінь, молоді люди самі відходять від нього, що загрожує самому виживанню парафії» [353, с. 14].

Схожі застороги висловлює Калліст (Уер), єпископ Діоклійський, говорячи про сучасний стан православних громад Британії, особливо Грецької архієпископії. Він наголошує, що ця єпископія переживає зараз переломний момент у своєму розвитку, пов'язаний із виснаженням тих людських потоків, які живили його раніше – покоління іммігрантів 1940–1960-х років. Його питання звучить чітко й неоднозначно: «Хто займе їх місце? Чи не втрачаємо ми катастрофічно нашу молодь?» [201, с. 74-75]. Звісно, доля таких, якщо можна так висловитися, малих православних церков, церков територіально «відірваних» від країн православної традиції – окрема тема для дослідження. Утім, Калліст (Уер) помічає важливу закономірність, справедливу для всіх релігійних груп – нове покоління дітей іммігрантів, народжених на Заході, зростає секуляризованим [201, с. 74-75], таким, що не бажає знати свого православного коріння.

Аналогічні тенденції спостерігаються й в Росії, де кількість тих, хто відійшов від церкви коливається ві 2/3 або 75%, 8 іх 10 дітей, які виросли в церковних сім'ях [337]. Щодо країн пострадянського табору, то варто дослухатися до причин «втечі» молоді з церкви, озвучених священиком Г. Орехановом. Серед них такі: помилкове церковне виховання в пострадянських сім'ях, фарисейство батьків, причому навіть у сім'ях священиків; спотворення церковного життя, хиби квазі-церковного середовища, двозначність у парафії, відсутність любові та поваги до людей; неправда церковного життя в соціокультурному контексті у вигляді несприйняття реальних проблем людей; низька якість релігійних відправ, відсутність яскравої проповіді та досвіду катехізації; віковий фактор – юнацький максималізм, бажання швидкої самореалізації, яке не знаходить шляхів вираження в церковному житті; фактор повсякденності – фізична та психологічна втома, перенавантаження, час, втрачений на численні додаткові заняття тощо; неготовність і нездатність впоратися зі своїми власними гріхами; атрибутивне для російської релігійної свідомості звинувачення в активному проникненню в російські реалії елементів західного мислення, що сприяє виховання молодої людини на позитивістських засадах; насамкінець, те що Г. Орєхановим визнається найсуттєвішим – секулярні тенденції сучасного життя, які породжують кризу розуміння, проблематизують саму можливість розмови Церкви з молоддю про Бога однією мовою [315, с. 242-246]. Звідси й випливають наявні у сучасному православ'ї заклики та обережні намагання з боку православних церков адаптуватися до габітусу сучасної молоді, що, звісно, їм вдається тією чи іншою мірою, але, на наш погляд, досить повільно.

Безперечно, спільність інтересів у певної групи людей не рівноцінний утворенню ними осередку громадянського суспільства. Для його утворення здатність людей об'єднуватися та спілкуватися навколо цінностей повинна поєднуватися зі здатністю активного й діяльного захисту інтересів громади

навіть усупереч, наприклад, тиску держави, що, до речі, актуалізує інший латентний мотив соціальної традиції православ'я – міллет. Ідеться про досвід Східної православної церкви, коли вона після падіння Візантії та втрати християнської держави як свого оплоту, опинилася сам на сам з духовно чужою їй Османською імперією. Єдиним же її опертям стала православна громада: «Християнська протонація у Османській імперії (міллет) – стала також прото-громадянським суспільством, з яким східна Церква вступила у тісні стосунки, намацавши таким чином для себе той самий третій вимір, який є альтернативним церковно-державному» [214, с. 109].

Більш докладно зупинимося на механізмах функціонування сучасної православної громади-неотрайбу. Домінантою її утворення, звісно, є віра в Бога. Однак за сучасних умов не слід недооцінювати й інших чинників цього об'єднання. Ними не можуть бути ті, що поєднували громаду в домодерні та навіть у модерні часи. Актуальна соціальна плинність породжує неусталеність у тому, що в попередні епохи мало узасадничувати, зберігати, структурувати життя окремого індивіда.

Найперше йдеться про громаду, яка в минулі епохи була охоронцем і транслятором традиції, що передавалася від покоління до покоління. Тепер же стала утворенням, до якого входять люди з динамічною ідентичністю – протеї, які живуть не стільки в просторі, скільки в часі, приміряючи різні соціальні ролі та належачи до багатьох, часто мультикультурних соціальних груп, коли толерування стає не предметом особистого вибору, а соціальною навичкою, набутою в процесі спілкування, як і всі інші соціальні навички. Але навіть за таких умов, коли ціннісна ідентичність стишується, приховується, стримується, вона навряд чи зникне зовсім. Це й зрозуміло, адже складно та навіть неможливо знищити в людині те, що корінням сягає у сферу колективного несвідомого, а отже, легко пробуджується в колі близьких за духом людей. Таких людей, за винятком ситуацій пасіонарних

сплесків, не може бути багато. Для кожного індивіда – це коло обраних, мала соціальна група ціннісно згуртованих між собою людей.

Ми схиляємося до думки, що чи не найістотнішим чинником після спільної віри та інтересів є спільність почуттів, що й надають такій громаді сили. Як зазначає І. Богдановський, розмірковуючи про причини вступу до людей до груп, приналежних нетрадиційним культам, це відбувається через «реакцією на моральні і духовні лакуни західного суспільства споживачів та сучасну аксіологічну кризу... тугу за абсолютними цінностями й за святинями, що підсилює потребу у різного роду релігійних переживаннях» [56, с. 153], що, відмітимо, справедливо й у випадку звернення людини до традиційних релігій, зокрема, християнства.

Практика формування відповідних малих соціальних груп закономірна. Малі соціальні групи найбільш сприятливі для встановлення довірливих стосунків, інтерсуб'єктивного спілкування та відсторонення від «зовнішньої» соціальності. Як слушно зауважує Є. Шацький, мірою кількісного збільшення членів такої спільності зростають ризики перенесення на неї вад та хвороб суспільного життя [443, с. 190], виникає відчуття юрби, з'являється відчуження серед членів громади. Не намагання змінити світ, а спільне переживання стосунків християнської любові та взаємної радості – ось те, що згуртовує таку спільність.

Не випадково В. Гьосле цю модель переживання ілюструє саме на прикладі сім'ї, у якій партнери все знають один про одного й об'єднані сильним і тривалим життєвим «переживанням-*Ми»* [105, с. 88]. Натомість сила *Ми* послаблюється в шлюбі та родині з розширенням кола комунікації [105, с. 89]. Звісно, християнська громада, з огляду на дистанцію близькості між її членами – не зовсім сім'я. Але й це має свою перевагу, коли найважливіший закон інтерсуб'єктивних стосунків – незворотність відвертості [105, с. 91] не переходить у свою протилежність – безцеремонне панібратство, не менш руйнівне для стосунків, аніж відчуженість. У

койнонії-неотрайбі може бути актуалізованим оптимальне співвідношення близькості та дистанції, що і є запорукою тривалої діалогічної взаємодії.

Наполягаємо на тому, що гранично нагальною стає потреба в «теплій» соціальності в умовах дегуманізованого міського життя (особливо життя в мегаполісах), які й характеризуються великою кількістю та «щільністю» таких неотрайбів. Із щільності та характеру розташування «нових племен» випливає наступна риса трайбалізму – уже згадане нами зникнення «Чужого», яке насправді є лише затіненням чужості толерантністю, що виявляється просторово та навіть засобами архітектури.

Зауважимо й таке – вага та суспільна позиція християнської громади і Церкви завжди мали просторовий еквівалент. За часів есхатологічного християнства громади відсторонилися від суспільства буквально, живучи цінностями Царства Божого, а значить «на маргінесі» – переховуючись, скажімо, у катакомбах або будучи на відстані від інших людей – «у пустелі», на самоті. Посилення громадської та політичної ваги Церкви в часи її офіційного визнання й особливо в добу Середньовіччя трансформувалося в її новий топос – центральне місце церковної будівлі в місті, де, до речі, могли розв’язуватися й особисті та суспільні проблеми. Це узасадничило вершину, акме панування християнських цінностей. Поступово, з посиленням секуляризаційних процесів, так само секуляризувався топос Церкви, перетворившись на життєвий простір із численними та різноспрямованими особистісними конотаціями. Закономірно, що ці процеси збігалися із стисканням простору Церкви, поділу його між різними соціальними агентами, що відбувалося не лише ідеологічними, але й фізичними (віднімання земель, вигнання) методами. Апогею ж ці процеси набули значно пізніше, за часів переслідування Церкви комуністичними режимами. Натомість тріумфальним для Невісти Христа став пострадянський період її повернення до центру: не тільки до центру міста, де вона й так тривалий час

перебувала у вигляді пам'ятки архітектури чи музею, а до центру суспільної свідомості – як повернення стражденного пастиря до своїх ягнят.

У контексті сьогодення, сучасне місто не має мурів та ровів, на зразок середньовічних міст, які структурували простір фізично – на локус «Ми» та локус «Чужі», унаочнюючи відмінність між «нами» та «ними», тими, хто залишився за огорожею, та християнами. Натомість невловима загроза чужості перемістилася до міських теренів, коли чужі стали незнайомцями, які зливаються в одне ціле і водять компанії на міських вулицях. Як образно висловлюється З. Бауман, війна з незахищеністю точиться тепер *усередині* міста, тут розташовано поле бою, проведені лінії фронту та утворюються континууми, довкола яких укладаються результати боротьби [37, с. 110-111].

Сьогодні слід говорити про те, що час великих храмів минув, натомість настав період храмів «крокової доступності». Більш того, настав цей час не сьогодні, не вчора, а позавчора [32]. Як справедливо зауважує М.Черенков, нова секуляризація постмодерну, спричинена культом споживання, легітимізує лише один універсальний суспільний дискурс – стихію ринку. У новітньому універсальному порядкові секулярного змінюється сприйняття Церкви, яка більше не приймається як священна, свята чи освячена, а лише як соціальний інститут, один із багатьох і подібний до інших: «У цьому порядку зникає потреба в Богові, для трансцендентного не залишається вільного місця, за винятком хіба що екзотики» [426, с. 287].

Як же Церква повинна здобувати «місце під сонцем» у сучасному світі? Потреба конкурувати з іншими ціннісними та псевдоціннісними системами та намагання застерегти сучасну людину-номаду від сходження «на манівці» змушує Церкву бути присутньою «поруч і завжди»: якщо не на сусідній вулиці чи біля місця роботи, то у віртуальному просторі Інтернету. Причому, не потенційно, а в ролі актуального співбесідника, що, без перебільшень, створює прецедент незримої присутності еклезії в житті людини щодня. З позицій адаптації – переміщаючись у віртуальні світи разом із сучасною

людиною, для якої простір Інтернету став альтернативним простором буття. Так само через великий комунікативний і, що важливо, інтерактивний характер комунікації в Мережі, і Церква долучається до цієї альтернативи. Альтернативи, яка надає можливість не тільки проповідування та повчання, як це дозволяють зробити інші мас-медіа «online» – комунікації, що відбувається наближено до живого спілкування з його перевагами «швидкого реагування». Тому перспективною є віртуальна комунікація Церкви зі світом. На нашу думку, не до кінця оціненими, а тому такими, що потребують окремої наукової уваги, виступають феномени поширення спілкування священика зі своєю паствою в мережі Інтернет та утворення так званих молитовних груп у Viber.

Таке спілкування є знаком відкритості Церкви та водночас є ніби запрошенням всім – прийти та вже не віртуально, а реально продовжити діалог. Водночас це засвідчує створення нового простору Церкви, точніше «розширення» її фізичного простору засобами віртуальної «архітектури». Саме з цих позицій ми розглядаємо роль віртуальних технологій для еклезії. Церква – це сакральний простір, храм, призначення якого – зібрати братів у вірі для спільної молитви. Не стіни храму, а спільна молитва робить цей простір сакральним. Не через ікони, фрески або якусь церковну утвар до християн під час літургії сходить Благодать, а через відкриті у спільній молитві серця. Молитву не стримують чи, навпаки, не посилюють наявні стіни. Це під силу лише спільній рішучості людей, що предстоять перед Богом. Спільна молитва, навіть якщо вона відбувається віртуально, дієва. Локусом її дієвості виступають любов і щирість, які долають будь-які перепони, крім байдужості людських сердець.

Невидимість бар’єрів, що розділяють сучасне місто – архітектурне втілення толерантності, коли відсутність захисних стін мало б увінчувати взаємну поблажливість, але породило складні системи безпеки – камери спостереження та попереджувальні пристрої й механізми. Складність цих

систем – данина складності феномену толерантності, яка, без перебільшень, виступає цивілізаційним «гаджетом», винайденим для мінімізації ціннісних конфліктів та протистоянь. Як ми вже відзначали вище, цей «гаджет» досить ефективний із позицій поведінкового контролю над агресією, але не призначений для усунення внутрішніх і зовнішніх причин конфліктів, пов'язаних з ціннісним протистоянням. Ціннісне ж протистояння ґрунтується на пристрасті – не хворобі, але такому стану, який для свого «вичерпування» людиною повинен бути пережитим до кінця або ж спрямованим на іншу пристрасть.

Неотрайби, особливо в мегаполісах, виявляють наполегливу тенденцію – гуртування людей, поєднаних спільною пристрастю та спільними почуттями, не виключаючи й діонісійські цінності, цілком відповідні інтенціям споживацького суспільства. Але в цьому випадку йдеться про інше – релігійне почуття є теж модуляцією пристрасті [289]. У чому полягає привабливість релігійної пристрасті? Насамперед у тому, що вона, як і будь-яка пристрасть, змушує людину відчути себе живою та відчути себе собою, відволікає її від логоцентричних абстракцій, замінюючи їх досвідом душевності й безпосередності сприйняття; відсторонює від звички стратегічного планування вбік життя «тут і зараз» у повноті почуттів, у спонтанності та невимушеності, що, до речі, є своєрідною даниною язичницькій «струні» душі, наявній у будь-якої людини чи народу.

Спільне переживання має широку палітру. Передусім ідеться про ніби індивідуалізовані феномени, які, однак, щоб здійснитися, потребують Іншого – для поділу відносин духовної близькості, радості та любові. Маємо на увазі «епіктасис» як екстатичне особистісне існування, визначене латентним для всіх особистостей бажанням досягати щастя у відносинах любові. Чи не найточніше ця ідея передана Григорієм Ниським, який в епіктасисі вбачав «виповнення (природного) стану» в поєднанні з «екстасисом» – трансценденцію, «виходом із (природного) стану» [206, с. 360]. Ідеться про

описане святителем у праці «Життя Мойсея» безперервне та невпинне зростання людини, epektasis – виповнення в напряму до того, що перебуває попереду (Флп. 3:13), триваюче не тільки в історичному житті, але й у майбутній вічності; не тільки на землі, але й на небесах [202]. Суть епікстасиса – у нестримній та такій, що ніколи не буде втамованою, а буде тільки зростати, жазі людини долучитися до Божої безмежної слави та любові без надії пізнання Бога до кінця.

Людині можуть бути нав'язані соціальні маски й обов'язки, спосіб мислення та життя, але їй неможливо штучно нав'язати ті чи ті переживання. Навпаки, почуття та переживання засвідчують справжність чи несправжність існування. Розділені з іншими щирі почуття утворюють етос цієї спільноти, чи не найпотужніший локус єднання, який уможливлює подальше спілкування та солідарність. Звісно, адже на індивідуально-психологічному рівні «окрилена» людина переживає цілу палітру емоцій і почуттів – легкості буття, самодостатності, незалежності, радості та звільнення від страхів, відчуття долучення до таємниці світу тощо. Це породжує інтенцію вдячності, яка часто виливається в безмежну любов до всього сущого, у сприймання світу як сповненого красою і добром та нестримне бажання – «віддати борг» [341, с. 192], що стає можливим лише в спілкуванні.

Саме через інтерсуб'єктивне спілкування й вдається «створити в знеособлених та незатишних столицях світу співтовариства людей, своєрідні острівці єднання, де б ми відчували тепло… поселень всередині міста» [289]. До речі, така ціннісно-емоційна солідарність створює прецедент моральності як відповіді людини не на систему детермінованих суспільством імперативів, а як спонтанний вияв кращого в людській істоті. За святим Григорієм Ниським, це є атрибутом епіктасису. Послуговуючись більш науковою термінологією, емерджентним «сплеском» усередині швидкоплинних солідарностей (за З. Бауманом), які виявляють моральну поведінку водночас ситуативно, але й закономірно, як відлуння духовного закону, закладеного в

кожній людині, актуалізуючи цей закон не як вимушену дію та навіть не як особистий вибір, а як синтез особистого вибору, морального інстинкту та чогось незбагненного, що загальноприйнято пояснювати в ментальних чи трансцендентних категоріях, але найперше як голос Божий у людині.

Звісно, така позиція перебуває в певній контроверзі щодо специфіки православної моралі, на яку вплинули такі чинники: ідеї Першого послання апостола Івана та пов'язаний із ним містичний ідеал перебування людини в Богові як загальна моральна та віровчительна вимога; визнання очевидності та безпосередності цих принципів для тих, хто має містичне знання й досвід; есхатологічний пафос; різке відділення «своїх» від «чужих»; наголос на любові як конкретному змісті етичних імперативів [114, с. 112]. Бачимо, що поруч із некогерентними сучасності елементами, такими як есхатологізм, контроверза «Свій-Чужий», можливими є й точки дотику – досить сучасне звучання мотивів містичного богоспілкування (як правило, особистого екстатичного спілкування з Богом), а також спілкування в любові. Як перший, так і другий мотиви, не суперечачи православній традиції, указують на можливий компроміс між, з одного боку, православним, а з іншого, індивідуалістичними та екстатично-еротичними настроями суспільства.

У річищі спільно розділених православною койнонією-неотрайбом почуттів із цієї даності випливає й остання атрибутивна риса сучасних «племен» – їхня міцність, яка не видима в дискурсі повсякденності, але така, що постає на захисті «вторгнення» інших «племен», що існують поруч: у сусідньому кварталі або ж у спільному інформаційному полі. Та в умовах постсекулярного суспільства пропонують свою, таку, що може стати привабливою, життєву модель.

За таких умов так саме емерджентно виникає відповідь неотрайба, ґрунтована на спільній ціннісно-емоційній пам’яті та відчутті спільної долі, об’єднавчих ритуалів, героїв та святих, що й породжує готовність захищати спільноту так само, як її члени захищали б свою сім’ю. У контексті

«змішаної» ризоморфно-деревоподібної структури Православної Церкви та за умов впливу держави така готовність цілком очікувано може екстраполюватися й на мета-рівень – готовність захищати «тих, хто сповідує віру племені», «тих, хто говорить мовою племені», «тих, хто поділяє ілюзії племені» тощо.

Однак імовірна міцність горизонтальних зв'язків породжує певний природний скептицизм, який дозволяє відокремити справжнє від привнесеного державою. Маємо на увазі те, що цілком природним для будь-якої православної людини є любов до земної батьківщини. Навпаки – не природними та не православними, а нав'язаними в ідеологічний спосіб виступають намагання стати «найправославнішими з усіх православних», захищаючи етнофілетистські та етатистські спотворення православного патріотизму.

Які наслідки матиме для православ'я «трайбалізація»? Крім уже зазначених нами, посилення суб'єктності кожної громади та її членів, розвитку «вузлової» соціальності та, відповідно, активності, комунікабельності й мобільності громад щодо еклезіального рівня – це означатиме більшу свободу та більші можливості для громад з наступною м'якою децентралізацією – наданням певної свободи у прийнятті деяких рішень, звісно, без утрати їхньої комунікації з центром.

Ці процеси (якщо вони будуть відбуватися в нормальному річищі) стануть водночас способом «одомашнення» сучасності та способом осучаснення православ'я, коли миряни не відчуватимуть на собі тиску мегаорганізації й надособистісних парадигм (наприклад, «симфонія влад»), прийматимуть православні цінності в колі духовно близьких людей, у такий спосіб пом'якшуючи власний індивідуалізм, але не потрапивши під вплив знеособлювального колективізму.

Від мікрорівня (громади), до макрорівня (еклезії) перспективи її діалогічного звучання пов'язані з відповіддю на питання: хто традиційно був

і хто повинен бути діалогічним партнером Церкви? Відповідь на перше питання випливає із симфонічної спадщини самої Церкви, багато разів ретрансльованої, послуговуючись термінологією Дж. Г. Йодера, у феноменах «костянтинізму» і «неокостянтинізму», які були фактично «симфонією» (влад), але в історичному втіленні – різні конфігурації цезаропапізму. Тим більше за умов резонансу симфонічної традиції з недавньою історією більшості православних країн, територіально належних до країн колишнього радянського табору, у якому церковна інституція була підзвітною державі. Складнішою та не такою однозначною є відповідь на питання: «Хто повинен стати діалогічним партнером Церкви?»

У пострадянських країнах протягом останніх десятиліть відбуваються складні економічні й політичні процеси, які зумовили наслідки перерозподілу суспільних ресурсів, збіднення одних та збагачення інших, що кардинально трансформує духовність і моральність жителів цих країн. Не випадково пострадянський, особливо період Перебудови, став часом злету релігійності, пов’язаним не тільки з укоріненим у людській психології намаганням доторкнутися до раніше забороненого, а й з актуалізацією традиційної для релігії місії: втішати, утамовувати біль, давати надію, таку потрібну в часи перманентних непередбачуваних соціальних пертурбацій. Це й викликало в суспільстві потужний запит на діалог із Церквою як моральним авторитетом та осереддям традиції, носієм «незмінного» в турбулентному суспільстві.

Щодо Православної Церкви, то слід визнати історичний факт – тривале, від часів виникнення до встановлення у значній кількості країн православної традиції соціалістичних режимів її підпорядкування політичній владі. Після їхнього встановлення – період кривавих репресій, винищення не лише православних пасіонаріїв, а й багатьох інших належних Церкві. Надалі – консенсус з лояльними представниками Церкви, діалог представників гнаної Церкви зі своїми переслідувачами. Утворення ніби двох церков.

Першої – «на колінах перед владою», ніби гнаної, але насправді «на утриманні» держави. Та другої – справді гнаної – у серцях християн, які намагалися відстояти свою ідентичність у секулярному тоталітарному суспільстві.

На тлі дихотомічних настроїв більшості громадян соціалістичного табору, які, вірячи в Бога, намагалися це приховувати та не демонструвати публічно. Ті ж, хто мав на це сміливість, зазнавали утисків з боку держави, неспроможності та часто небажання їх захисту з боку Церкви та індиферентністю, настояною на страхові чи упередженості з боку загалу. Власне, у цей період неможливо відшукати повноцінних локусів суспільного діалогу. Найімовірніше, це був безперервний монолог держави до радянського суспільства та Церкви як тимчасової недоречності й ганебного рудимента попереднього режиму.

Не маючи меті докладного аналізу еклезіального рівня теодіалогу в Україні, відзначимо, що українські церкви мають поглиблювати взаємодію як між собою, так і з громадянським суспільством та державою. Переконані, що з огляду на те, що Церква в українському суспільстві традиційно має високий ступінь народної довіри та прихильності, вона може виконувати роль морального арбітра, взірця чеснот, зокрема й щодо розв’язання складних суспільних проблем. Утім, для того, щоб мати право виконувати моральний «арбітраж», вона повинна бути «рівновіддаленою» від секулярних «агентів» впливу та згуртуваною навколо місії християнського служіння світу. Це завдання потребує примирення всередині самої Української православної церкви. Найщиріші надії на гармонізацію стосунків між православними церквами в Україні та внутрішню діалогізацію церковних громад і конфесій ми покладаємо на надання Українській православній церкві Томосу від церкви-матері – Константинопольської патріархії. Визнання Української православної церкви Помісною узасадничило б її суб’єктність, що, як ми знаємо, і є основою діалогу.

Ми погоджуємося з Кирилом (Говоруном) з приводу того, що публічний простір та Церква потребують один одного. Розмірковуючи у дусі Й. Зізіуласа, він пише наступне: «…як людина усвідомлює свою власну ідентичність, своє «я» через те, що є хтось «інший», з ким вона спілкується, так і Церква усвідомлює себе, тільки спілкуючись з кимось іншим, хто не є Церквою. Таким «іншим» візаві для Церкви є публічний простір» [214, с. 34-35]. Саме тому присутність Церкви в публічному просторі – необхідна, а самототожнення Церкви із цим простором – неприпустиме. З огляду на те, що сегментами публічного простору є як держава, так і громадянське суспільство, збереження християнської ідентичності можливе за умов взаємодії чи партерства з цими суб'єктами, але не злиття з ними.

На нашу думку, перебуваючи в стані перманентного діалогу з усіма потенційними партнерами, Церква буде ситуативно посилювати діалог з одними та тимчасово стишувати його з іншими. Але в довгостроковій перспективі унаслідок історичних, політичних і геополітичних причин балансувати між громадянським суспільством, державою та глобальними агентами впливів.

Переконані, саме в запропонованій нами послідовності має тривати й діалог: по-перше, з громадянським суспільством, по-друге, з державою. Власне, навіть це вже стане суттєвою модернізацією парадигми симфонії (влад), яка в буквальному смислі «прикувала» Церкву до держави, наділяючи її функцією «совісті держави». На наш погляд, Церква не повинна бути совістю держави чи то громадянського суспільства. Вона має бути провідником голосу Божого – трансцендентної надінституційної моральної правди. Не тільки провідником, а й захисником цієї правди, останньою інстанцією та прикладом того, як потрібно дотримуватися Божого закону та цінувати Божу благодать. Відтак у цьому випадку ми не схильні розуміти совість як етичну універсалію, а в тому руслі, як це запропонував В. Біблер – «со-вісті»: спільної вісті; співбуття (події), *спільної відповідальності* [52, с.

366] не лише за результат діалогу, але й за дотримання паритету, хоча б умовної рівності сторін.

В українських реаліях, з огляду на те, що Писання закликає Церкву бути разом із гнаними, то така вимога фактично «прирікає» її бути ближчою до українського народу та ще слабкого громадянського суспільства. З деякими застерогами, прийнятним для нас, є «в дусі Біблера» розуміння совісті як *повідомленості* про буття іншого тебе в тобі [27, с. 252]. Звісно, таке самовиявлення совісті було б її найоптимальнішим модусом, «чистою перемогою» добра над злом. На цей момент ми сподіваємося на більш скромний варіант: *розуміння совісті як повідомленості про буття іншого як інакшого, як преамбули до визнання цієї інакшості в собі.*

Церква повинна дистанціюватися від держави та від її методів, усіляко уникаючи примусу й насильства. Не поділяємо думку, що вона має повністю відмежуватися від будь-якої секулярної діяльності, хоча б тому, що навряд чи можемо уявити обставини, за яких це було б можливо. Проте її позиція – це позиція Третього учасника підтвердженого діалогу – не пасивного спостерігача, але й не активіста, а морального лідера, того, хто робить цей діалог легітимним. Маємо на увазі моральну легітимність, яка випливає з того, що церква – це інституалізоване втілення етики. Православна моральна парадигма, звільнена від політичних «домішок», на кшталт беззастережного упокорення владі, має стати хоча й недосяжним, але зразком для наслідування: для держави та громадянського суспільства.

На наше переконання, у глобальному смислі, у найближчі кілька десятиліть Православна Церква не стане інститутом громадянського суспільства. Послуговуючись термінологією політичної теології, не утворить так званої «нової симфонії» – з громадянським суспільством. Більше того, у таких країнах, як Росія, вона має всі «перспективи» віддалитися від нього. Натомість більшість помісних церков абсолютно виправдано уникатимуть сумного російського сценарію, справедливо вважаючи таку співпрацю

церкви й держави чужою християнським ідеалам, аморальною та навіть злочинною та з міркувань здорового глузду – остерігаючись обурення та втрати авторитету в громадянського суспільства. Панацеєю ж, яка, апріорі, не дозволить Церкві схибити, стане безумовний пріоритет – визнання особистості людини основною цінністю суспільства, що й ранжує її соціальну активність.

Перед кожною помісною церквою стоятиме, однак, й інше, ще більш складне завдання – налагодження «внутрішнього» діалогу. Маємо на увазі не тільки подолання різного роду суперечностей, які можуть виникати серед представників верхівки церковного кліру та на ієрархічно нижчих рівнях, а й насамперед необхідність пом'якшення еклезіальної контроверзи: «верх», «низ». Ідеться про налагодження діалогу між кліром та мирянами: за всією віссю структури Церкви. Ще більш точно, посилення суб'єктності мирян і готовності з боку кліру не лише дослухатися до їхньої думки й розуміти їхні потреби, а й надати їм можливості більш активного впливу на життя парафії. Слід додати, що такі взаємини повинні бути етично симетричними, вкоріненими у взаємній повазі та любові служителів Церкви й мирян: без зверхності, панібратства з обох сторін, що повертає нас до традиційного наративу православ'я – необхідності постійного духовного та морального зростання людини, без якого не може бути ні справжньої православної особистості, ні громади, ні євангелізаційних перспектив для сучасного суспільства.

6.3 Теодіалогіка як парадигма полілогічної соціальності

Якщо койнонія-теорія (теологія діалогу) виступає теоретичною основою буття православної койнонії-громади, то теодіалогіка як новітній етап розвитку теології діалогу має стати основою буття громади-неотрайбу та Церкви загалом. Адже, як ми довели в попередньому підрозділі, громада-неотрайб – це громада-неокойнонія (а не громада-парафія чи громада-

еклезія), екзистенційна спільнота в суголосному переживанні буття Бога, а не місце чи структура в намаганні утримати біля себе владу й людей.

Виникають у контексті дослідження кілька логічних взаємопов'язаних питань, на які надамо філософсько-релігієзнавчі відповіді.

Постає запитання, що ж ми вважаємо теодіалогікою? Теоретичну систему з акцентом на праксисі, в основу якої покладена ідея православної громади та Церкви як «діалогу діалогів», коли основним осередком (вузлом) діалогізму стає окрема православна громада. Діалогічна громада породжує діалогічну Церкву. Діалогічна Церква – діалогічну позицію у відношенні до інших конфесій та сучасного світу загалом. Взаємодія ж особистості та громади відбувається за принципом конституювання, опрацьованим у вченні Й. Зізіуласа.

Чим теодіалогіка відрізняється від теологіки в сенсі відповідної концепції Г.У. фон Бальтазара? Тим, що вона, не спростовуючи бальтазарівського (та й загальнохристиянського) розуміння Бога як істини, не претендує на встановлення теорій божественної істини, наполягаючи, що істинне знання про Бога досяжне в богоспілкуванні.

Парадигма спілкування, закладена в бутті Бога-Трійці, мірою можливостей, повинна бути перенесеною не лише на спілкування людини з Богом, але й на спілкування з іншою людиною; загалом – на повсякденне життя. Завдання самої теодіалогіки – обґрунтування та пропозиція принципів, на основі яких має відбуватися це спілкування.

Чим теодіалогіка відрізняється від діалогіки? Своїм релігійним компонентом, який звертається до ідеї християнського універсалізму. Утім, цей компонент когерентний моренівському методу дослідження систем, а також біблерівському заклику почути та відчути в собі іншу людину, що корелюється з аксіоматичним для християнства визнанням кожної людини дитиною Божою.

Що ж поєднує ці дві системи? Розуміння характеру істини, яка, за Е. Мореном, полягає в поєднанні антагоністичних, але водночас таких, що доповнюють одне одного, понять [300, с. 14]. У теодіалогіці цей примат реалізується в уже згадану нами ідею спілкування як істини, коли антагонізми визнаються, але акцент робиться на спілкуванні як на методі їхнього нівелювання. Ідеться саме про нівелювання антагонізмів, але не антагоністів (суб'єктів конфлікту), намагання трансформувати розділення в розрізнення; суть – переведення енергії руйнування в річищі співтворчості, без претензій переконати чи змінити іншого, що, на нашу думку, марна і зайва справа.

Окрім цього, діалогіку та теодіалогіку поєднує прагматичний (у позитивному сенсі цього слова) складник, а саме: спільне розуміння важливості діалогічної дійсності як реальності, яка скеровує дії іншої людини. Більш докладно: «діалогіка є описом успішних взаємопов'язаних дій різних людей, які, усвідомлюючи неможливість індивідуальних зусиль, вступають у дискурсивну практику» [429, с. 38]. Теодіалогіка так само повинна стати методологічною основою праксису спільних дій, орієнтованих на дискурс, зокрема як його тлумачив М. Фуко, – соціально затребуваної комунікації, додамо, орієнтованої на партнерство. Вона має стати «відповіддю» православної теології на «виклики» сучасного світу, коли очевидним став факт – відповідати на них треба неголосно, але згуртовано, разом і наполегливо – у єдності не тільки православної громадськості та православних юрисдикцій, а й всього християнського світу.

На нашу думку, схожими є основні принципи мислення, запропоновані діалогікою та теодіалогічною системою. Важливість цих принципів полягає в тому, що вони закладають алгоритм діалогічних комунікацій, а відтак дозволяють прогнозувати їхній поступ і перспективу та вносити корективи в діалогічний процес.

Нагадаймо, з-посеред них, відповідно до концепції Е. Морена, слід виокремити такі: системний, або організаційний, принцип; голографічний принцип; принцип зворотного зв'язку; принцип рекурсивної петлі; принцип авто-еко-організації; принцип повторного введення того, хто пізнає [222, с.16-19]. Уникаючи сліпого копіювання цих принципів, пропонуємо їхній тезаурус, але вже адаптований до теодіалогічного дискурсу.

Щодо принципу системності, то в разі діалогічної взаємодії необхідність послідовного, різнобічного та полідискурсивного мислення не потребує обґрунтувань. Конфлікт – спонтанний та часто некерований. Діалог, навпаки, запорукою свого тривання має системність і послідовність.

Цінними здобутком цього принципу є ідея емерджентності як процесу виникнення нових якостей – емерджентностей, які не спостерігаються на рівні «речовинних», субстанційних носіїв, але виявляються феноменально. Це досить вдало пояснює, наприклад, спонтанні вияви моральності всередині неотрайбів, коли мораль – вже не примус, а наново набута якість певної спільноти. У теологічному контексті, якщо й відбувається міжконфесійне «запозичення» богословських принципів та ідей, то воно не тотожне визнанню власної недолугості конфесією-реципієнтом, а лише засвідчує спонтанне підтвердження життєвості та потрібності «запозиченого».

Голографічний принцип у теодіалогіці поєднується з принципом авто-еко-організації, акцентуючи увагу на вбудованості не тільки частини в ціле, але й цілого в кожну частину; взаємозалежності цілого від частин та навпаки. Відразу напрошується наступна теодіалогічна аналогія: вірянин та койноніна громада; більш широко – християнин та соборна спільнота у спів-включенні з Церквою-Христом. Та, звісно, особистісні трансформації, які привносяться такими спів-включеннями. Водночас – той самий вірянин, але поза межами літургійного дійства – спів-включений у ринкові відносини та споживацтво з відповідними наслідками й цього спів-включення. Застосування цього принципу дозволяє усвідомити – діалог православ'я з сучасною людиною та

сучасним суспільством не може відбуватися «мовою» минулих століть і навіть мовою кінця минулого сторіччя. Для того, щоб вести цей діалог, Церква повинна розуміти проблеми й турботи сучасної людини, якщо не спів-включатися, то принаймні орієнтуватися у світі навколо.

Так само з принципом зворотного зв'язку, який заперечує лінійну причинність. Ідеться про ситуацію, коли причина породжує наслідок, який починає впливати на причину, посилюючи амплітуду чи то позитивних, чи то негативних подій та утворюючи в такий спосіб замкнене причинно-наслідкове коло, коли вже ніхто не пам'ятає відповіді на питання, «з чого все почалося», «хто винен» і, звісно, не може зрозуміти, «що робити»? Як часто це трапляється в релігійних чи то міжконфесійних конфліктах, які в такий спосіб перетворюються на киплячий «бульйон» – з «домішками» народної міфотворчості, ксенофобії та випадковості.

Щодо принципу рекурсивної петлі, який наголошує на тому, що продукт сам може стати виробником, то в такий спосіб ми пояснюємо так званий адаптаційно-адаптуючий потенціал православної теодіалогіки. Адаптивний (або адаптаційний), коли православ'я, якщо можна так висловитися, стає «продуктом», вибірково пристосовуючись до реалій сучасного світу. Адаптативний (або адаптуючий), коли воно перетворює світ на «продукт», намагаючись його євангелізувати. Ідеться про численні взаємовпливи та неможливість чітко виокремити поміж них основні та другорядні. Але зрозумілим є таке – будь-яка спроба впливу не може залишити як об'єкт, так і суб'єкт впливу суто на попередніх позиціях. У будь-якому разі відбуваються невидимі одразу зрушення: не обов'язково зміна особистої позиції, але погляд на неї під іншим кутом зору; можливо, й не дія, але сумнів; можливо, й не прийняття іншого, але толерування його.

Діалектичний принцип діалогіки виглядає дещо пом'якшеним. Визначаючи протилежності, теодіалогіка зміщує дискурс уваги: від

суперечностей до поля спільних смислів; від поля спільних смислів – до діяльності як способу якщо не примирення, то взаємного прийняття.

Насамкінець, принцип повторного введення того, хто пізнає, у теодіалогічному контексті повертає нас до центральної фігури православної теодіалогічної системи – особистості, а вже потім громади, яка основою має теж Особистість-Христа. Цей принцип актуалізує персоналістичний складник: нагадування, що, розмірковуючи про долю християнської громади, ми говоримо не про майбуття абстрактної спільноти, а про покликання кожної людини через конкретну спільноту прийти до Бога.

Діалогіку та теодіалогіку також пов'язує спільне розуміння складності систем: чи то «системи» койнонійного спілкування, чи то системи православної теології загалом. Спільне розуміння того, що складність системи, якою в цьому разі виступає сучасне православ'я, – не вада, а перевага, через яку православ'я відбудовує себе саме.

Наступний, не менш важливий висновок такий: розуміння взаємозв'язку процесів, які відбуваються на всіх «рівнях» буття православ'я – на рівні громади, Церкви, у відносинах з іншими конфесіями і релігіями та сучасним світом загалом. Насамкінець, усвідомлення того, що суперечливі процеси, притаманні сучасному православ'ю – не хаос та крок до його загибелі, а крок до порятунку, спосіб збереження вічних цінностей у «плинному» світі.

Чим теодіалогіка відрізняється від діалектики? Апріорі, теологічним складником. Але, крім цього, тим, що, визнаючи розвиток, суперечності та конфлікт протилежностей, увагу акцентує на спільних аспектах буття, у такий спосіб віддаючи перевагу механізмам емерджентності, а не синтезу та «зняттю». Відтак визнає авторитет, а не домінування. Висловлюючись мовою сучасної православної теології діалогу, передбачає розрізнення, але не розділення, в Інакшому намагаючись віднайти локус Іншого – важливого, цінного та цікавого, хоча й не такого, як ми його уявляли та хотіли б, щоб він

був. У такий спосіб актуалізує примат партнерства. Партнер – не коханий, друг чи приятель, а людина справи, зацікавлена в її успіху так само, як і ти сам.

Насамкінець, чим теодіалогіка відрізняється від логіки? Звісно, прагматика релігійної комунікації потребує застосування логічного інструментарію, приміром, за аналогією із описаним Л. Бондажевською прагма-діалектичним підходом до аналізу аргументацій [59, с. 28], в цілому прийнятним і для релігійного дискурсу. Але логіка не пояснює тонкощів релігійного мислення, парадокси референції, незбагненні варіації співвідношення знаку, значення та смислу. Якщо логіка апелює до рефлексивного, то теодіалогіка до трансрефлексивного. Якщо в логіці комунікація є засобом встановлення істини, то в теодіалогіці вона сама є істиною. Якщо в логіці логос – це мислення, то в теодіалогіці логос – це думка, а також слово у зверненні до Господа, одна з іпостасей Якого теж Логос.

Хто є «носієм» цієї парадигми в Православній Церкві? У цьому випадку ми б не абсолютизували примат «носія», адже в сучасному православ'ї, на всіх рівнях організації Церкви – від громади до Вселенського патріархату – є чимало прибічників діалогізації православ'я. Найбільш впливовими й знаними лідерами думок у цьому напрямі виступають неодноразово згадані нами представники Константинопольської патріархії – митрополит Йоанн (Зізіулас), Патріарх Варфоломій, Калліст (Уер), чиї ідеї легітимізували курс на «Відкрите православ'я» на Всеправославному соборі (Крит, 2016 р.). В Україні ідеї діалогізації православ'я найбільш помітно обстоюються Відкритим православним університетом Святої Софії-Премудрості та його ректором прот. Георгієм Коваленком.

Зрозуміло, що названі поважні представники православ'я навряд чи зараховують себе до адептів теодіалогіки хоча б тому, що цей термін є нашим винаходом, є неологізм, за допомогою якого ми позначаємо

специфіку перебігу діалогічних процесів у сучасному православ'ї. Теодіалогіка – це чистий тип, ідеальна модель, досі не втілена в життя парадигма. Як будь-яка модель вона становить взірець і водночас маршрут руху в наближенні до взірця. Навіть за умов неможливості її повного втілення, значення має рух та поступ у цьому напрямі, що запобігає «звабам» еклезіального монологізму – приміром, плеканню Церквою ідеї власної винятковості.

У якому відношенні православна теодіалогіка перебуває з сучасними тенденціями православної теології? Вона є однією з них, поруч, приміром, із теофеноменологічною системою Дж.П. Мануссакіса та теоестетичною системою Д.Б. Гарта. Теологія діалогу виступає більш звичною для православної традиції етичною пропозицією православ'я сучасному світу, що має свої переваги й недоліки, але обов'язково буде потрібною суспільству.

У чому полягає цінність теодіалогіки для православ'я? В адаптаційно-адаптуючому потенціалі, укоріненому в інтенції проектування. Проектуванням вважаємо здатність передбачати історичне майбутнє православних громад та Церкви і православ'я загалом у світлі актуальних ціннісних, соціально-політичних, етичних та навіть економічних тенденцій. Пов'язана з нею спроможність пропонувати превентивні, невідкладні та такі, що можуть бути відтермінованими в часі, але обов'язкові дії та заходи, які б могли зберегти «життя» та зберегти «живим» сучасне православ'я.

На нашу думку, для цього існує вже згаданий нами спосіб – адаптивний механізм, сутність якого полягає в пристосуванні православ'я до потреб сучасної людини та суспільства тією мірою, що не порушує унікальності православ'я. За аналогією, зворотний адаптативний механізм, передбачає декілька етапів. Першого – «приходу» людини до православної віри через локуси людської зацікавленості – потреби в належності до певної групи та «теплої» соціальності; спілкування, спів-чуття та спів-радіння; у вірі у вищий смисл людського буття та надії на краще майбутнє тощо. Другого –

увірування людиною та прийняття нею Бога як джерела й вищої причини буття, що змінює світогляд, а отже – й життя людини. У більш широкому масштабі та цілком у дусі православ'я: завдяки зростанню моральності актуалізується зворотний механізм адаптації суспільства до православної ціннісної парадигми, що має зумовити євангелізацію соціального буття.

Прояснимо адаптивно-адаптативний (адаптаційно-адаптуючий) потенціал теодіалогіки більш докладно, з позицій того, які її принципи можуть бути актуалізованими, а які – ні.

Соціальні перспективи православної теодіалогіки пов'язані із сильними та слабкими якостями цієї системи. Якості ж найбільш повно втілені у знайомих нам принципах: принципі «іпостась-у-відношеннях», принципі підтвердженого діалогу, принципі асиметрії спілкування, принципі євхаристійно-літургійного центризму, принципі емпіризму, принципі пізнання через спілкування.

Принцип «іпостась-у-відношеннях» корелюється з секулярним феноменом так званої «вузлової» соціальності як новітнім рівнем організації сучасного суспільства, заснованого на розвиткові мережі «горизонтальних» зв'язків. З утіленням цього принципу в житті громад та Православної Церкви в цілому ми й пов'язуємо перспективи «внутрішньої» та «зовнішньої» діалогізації православ'я, коли «вузлом» православної еклезії виступає громада, утворена з активних, орієнтованих на комунікацію між собою і світом мирян.

Найбільш несуперечливо принцип «вузлової соціальності» екстраполюється на рівень внутрішньо православного діалогу. У цьому дискурсі він узгоджується з ризоморфним характером койнонійного спілкування, виступає комунікативним аналогом парадигми соборності, яка передбачає взаємне спів-включення членів громади спільного койнонійного «я» та Церкви-Христа.

Варто зауважити, що Православна Церква ніколи не стане суто ризомою через дві причини: вона організаційно побудована як дерево – вертикальне утворення, що має ієрархію, чітку структуру та управління на противагу анархізму ризоми; по-друге, кристалізованою є й православна ціннісна система, тоді як ризомні утворення мають полісеміотичний і поліаксіологічний характер.

Православна Церква повинна поєднати ці типи організації, намагаючись не тільки зростати, але й пускати дрібні «пагони» вшир. Тим більше, що потенція зростання її «стовбуру» вгору та розростання її основних «гілок» фактично вичерпана. Повторимося, ризоморфний діалог – точка необмеженого спілкування, а отже, й такої ж можливості зростання православної громадськості. Більше того, убачаємо в ризоморфному діалозі й екуменічний потенціал.

Крім цього, з ризоморфністю пов’язуємо подальші перспективи теодіалогіки, яка, на наш погляд, має ґрунтуватися не стільки на засадах толерантності, скільки на засадах так званої політики визнання. Пояснимо свою позицію. «Деревоподібному» або «репрезентативному мисленню» (за термінологією Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі) властива моновкоріненість, яка екстраполюється на лінійну (монологічну) позицію Церкви-дерева. Відповідно до деревоморфної позиції, будь-які теологічні чи культові варіації недопустимі, адже вони або єресі, або розколи, або ж не богонатхненні забаганки. Їхні суб’єкти подібні до сухого гілля на живому тілі Церкви, заважають його розвитку, всотуючи життєві соки. Ці гілки повинні бути або культивованими під форму крони або ж відрізаними та викинутими. Відтак, стратегія церкви-дерева – це монологічна стратегія домінування. Стратегія ж толерантного діалогу – проміжна ланка між монологізмом та діалогізмом. Аргументуємо свою позицію більш докладно. Толерування з самого початку передбачає поблажливість, яка означає внутрішнє усвідомлення власної правоти та меншовартості того, до кого толерують, що в принципі властиве

позиції сучасної Православної Церкви, яка вважає себе ортодоксальною християнською Церквою, яка має зберігати «правильне прославлення», «правдиву істину», «вірну пам'ять» та «справедливе знання» [21].

У комунікативному просторі сучасного православ'я аксіологічним відповідником толерантного діалогу вважаємо так званий доктринальний діалог, який, незважаючи на добрі наміри, все одно відбувається під «акомпонемент» упевненості сторін у своїй правоті та відстоюванні своєї правди. Це підтверджує, що така форма діалогу не є оптимальною ні з позицій зближення конфліктуючих сторін, ні з позицій установлення довготривалої стратегічної співпраці.

Інша річ – ризоморфний діалог – точка необмеженого спілкування, а отже, й зростання православної громадськості. Побудоване на засадах «мислення-кореневища» – ризоморфного або номадичного мислення (за термінологією Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі) – таке мислення не формує ієрархій. Не ув'язнюючи себе у власних межах, має необмежену точку зростання в будь-якому напрямі. Наступною його рисою є те, що воно концентроване не на пошуку схожості, а на тяжінні до відмінності, оскільки мислить світ не через тріаду «схожість, тотожність, ідентичність», а через концепт «провідність» («трансгресія»), що знімає будь-які межі [113]. Внесемо істотні уточнення в контексті нашої проблематики: «чиста трансгресія» – це постконфесійне християнство – Церква в повноті розвитку – «по вертикалі» (Дерево) та «горизонталі» (Кореневище). На цей час це недосяжний проект.

Наразі своєрідним прототипом ризоморфного діалогу вважаємо так званий «недоктринальний діалог», сутність якого у відстороненні від огріхів співбесідників, а зосередженість на просторі можливостей-трансгресій, нових горизонтів взаємодії. Більш продуктивна форма діалогічної взаємодії, порівняно з діалогом доктринальним. Справедливість цього факту засвідчується тим, що більшість не тільки православних, а й християнських

громад сьогодні обрали саме цю стратегію діалогу, спрямовану на створення можливого спільного простору через, скажімо, спільну добродійність.

Що ж являє собою стратегія визнання? Соціально-етичний «згусток» ризоморфного мислення. Маємо на увазі позицію, озвучену в 1994 році Чарльзом Тейлором у своїй статті «Політика визнання» [518, p. 38]. У ній цей видатний науковець артикулює відмінності між двома типами політик – більш традиційною, рівної гідності та такою, що виникла нещодавно – визнання. Якщо політика визнання своє завдання вбачає в утвердженні універсального пакету прав та імунітетів, то політика відмінностей орієнтується на виявлення унікального в універсальності. Тобто наголошує на необхідності визнання унікальності всіх суб'єктів комунікації – інших та інакших. З-посеред її рис цілком відповідні православній теології діалогу такі: визнання факту детермінованості людської особистості відносинами з іншими людьми та застереження з приводу шкідливості для людської особистості факту невизнання або неправильного визнання її з боку інших людей [518, p. 38]. Звідси й заклик – не толерування у сенсі лояльності до Іншого, а радісне сприйняття різноманітності, констатація онтологічної рівнозначності як великих, так і малих соціальних груп. Що це означатиме в контексті наших висновків? Те, що метою діалогу не повинно бути «зняття» меж між ідентичностями, а повага до цих меж. Повага до відмінностей як чинника, що надихає на взаємодію. Діалог, заснований на стратегії визнання, – це полілог у гармонії плюрального звучання.

Принцип підтвердженого діалогу не лише задає парадигму койнонійного спілкування, коли еклезіальне спілкування є богоспілкуванням «згідно із свідченням свідків», а й показує бажану парадигму «зовнішнього» кола еклезіальної комунікації. Маємо на увазі неприпустимість монокомунікації, ведення діалогу тільки з одним партнером, що досить часто траплялося в історії православ'я. На рівні міжособистісної комунікації третій являє собою феноменологічну умову можливості міжсуб'єктного

спілкування як такого. З одного боку, він постає гарантом порозуміння, а з другого боку, розширює простір свободи, дозволяючи уникнути редукованої, без варіацій, комунікації.

Ще більш точно, якщо людина одна, вона або самотня, або ж, що не одне й теж – свідомо усамітнена, але завжди окремішня. Поява іншої (другої людини) долає самотність, але не долає окремішності та винятковості, оскільки перша не є другою. Поява ж третього співбесідника знаменує собою уникнення самотності, подолання окремішності та викорінення винятковості. За зразком троїчності, яка запобігає зустрічі Отця з Сином обличчя до обличчя в «нарцисичному» спогляданні. Третє Лице являє собою відмінність, відкритість, спів-причастя. «Три» тут потрібно розуміти не стільки як арифметичне число, а як відмінності, які долучають, а не вилучають один одного.

Щось подібне трапляється й у випадку соціальної комунікації, коли «кожен діалог відбувається нібито на тлі відповідного розуміння незримо присутнього третього, що стоїть над учасниками діалогу (партнерами)» [34, с. 306]. Третій становить явну чи приховану мету діалогу, щоб зробити чіткішою його оптику. Навпаки, його відсутність рівноцінна беззмістовності комунікативної інтеракції. Приміром, як у випадку цезаропапістських спотворень, коли народ не тільки не почутий, але й забутий, сприйнятий як дещо аморфне, не здатне до діалогічної взаємодії.

У випадку традиційного православного (симфонічного) прочитання соціальної комунікації діалогічна «Трійця» мала б такий вигляд: Держава & Церква стосовно громадянського суспільства, де Церква та держава виступають як повносправні суб’єкти, а громада, у сенсі населення певної країни, – як об’єкт їхнього піклування. Для прикладу, в «Основах соціальної доктрини Російської православної церкви» (2000 р.) ця асиметрія закладена на документальному рівні, що, з одного боку, детермінує деструктивний цезаропапістський діалог Церкви з владою, а з другого, – патерналістський

діалог Церкви та влади з приводу громадянського суспільства. Власне, у цьому документі, який досить ретельно регламентує взаємодію Церкви з державою, відсутня навіть згадка про громаду як суб'єкта суспільно-політичного життя. Громадськість не визнається активною стороною, а лише об'єктом піклування з боку держави та її доброї волі облаштовувати життя народу на засадах добра і правди, турбуючись про матеріальне й духовне благополуччя суспільства [316, с. 57]. Засобами ж можливої протидії антихристиянській політиці держави проголошуються мирна громадянська непокора та звернення до світового співтовариства. Феномен громадянського суспільства не згадується загалом, що й не дивно, з огляду на неовізантійські патерналістсько-іммобілістські настрої російського православ'я.

Іншу ситуацію спостерігаємо, аналізуючи «Декларацію Ювілейного Помісного Собору Української православної церкви Київського патріархату» (2001 р.) та «Доповідь Святійшого патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета». У цьому разі помічаємо цікаву особливість: велику увагу, приділену в документах сім'ї як домашній церкві та осередку здійснення любові, яка існує між Христом Спасителем і Церквою; первинності здоров'я сім'ї для здоров'я нації та держави, а також акцент на тому, що головним завданням європейської спільноти в третьому тисячолітті повинно бути відродження християнської сім'ї, коли тільки через сім'ю можна подолати пороки сучасного суспільства [110, с. 16].

Чому ці твердження привернули нашу увагу? Звісно, тут не згадується православна громада, але згадується православна сім'я як «домашня церква» – спільнота споріднених не тільки за духом, а й кровно людей. Наступний важливий момент – узасадничено розуміння первинності малої групи – спільноти для духовного оздоровлення та майбуття суспільства, що й артикулює пріоритет малих соціальних груп. Ніби на підтвердження цього в «Доповіді Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета», яка прозвучала на цьому ж Соборі, головним завданням XXI століття

проголошується духовне відродження кожної людини як особи в приватному плані, що й становить місію Церкви. Запорукою ж цього відродження визнається пріоритет духовних цінностей над матеріальними. Зразком для наслідування в досягненні мети виступають перші християни, які, «будучи нечисленною групою, подолали могутню Римську імперію, яка на той час уже морально загнила» [121, с. 12]. У цьому разі важливий акцент, який очільники Церкви роблять на силі малих груп та їх спроможності докорінно впливати на суспільство.

Повертаючись до комунікативних партнерів сучасної Церкви, зауважимо, що відповідно до принципу підтвердженого діалогу, комунікативна Трійця повинна мати такий вигляд: «Церква – Громадянське суспільство – Держава» або ж «Церква – Держава – Громадянське суспільство», де всі є унікальними та повноправними суб'єктами комунікації, хоча роль кожного в цій комунікації – своя.

Сучасна соціальна комунікація Церкви завжди повинна передбачати третього, який, проте, визначається ситуативно. Маємо на увазі потенційну можливість другого стати третім і навпаки. Якщо більш докладно, то йдеться про згадану нами необхідність балансування Церкви між державою та громадянським суспільством. Уточнимо, кажучи про балансування, ми в жодному разі не говоримо про компроміси Церкви із совістю, але вбачаємо процес пошуку компромісів, які могли б стати основою для подальшого суспільного консенсусу.

Балансування не унеможливлює й досягнення певних точок сталості, коли позиція Церкви, за певних умов, починає збігатися з позицією одного з партнерів з комунікації. Згадаймо, зокрема, позицію Української православної церкви КП щодо подій Євромайдану 2013–2014 років, яка була діалогічною, адже стала живою відповіддю Церкви на тогочасні трагічні події в намаганні перетворити кривавий конфлікт на діалог; та за умов, коли це виявилося нездійсненим, зробити те, що й повинна робити Церква –

допомагати гнаним та давати прихист ближньому. У цьому випадку – буквально. Згадаймо хоча б події переховування потестувальників Майдану за стінами Михайлівського золотоверхого собору.

Наполягаємо, що саме живий динамічний відгук, метою якого є тривання діалогу, надасть можливість церковній інституції виконувати роль морального арбітра, того, хто в ненасильницький спосіб зможе примусити сторони конфлікту пом'якшити мораль, уникаючи найбільш трагічних варіантів розвитку подій. Надзвичайно важливими є межі балансування, чітко окреслені євангельською мораллю та такі, що мають бути віддзеркаленими в серцях очільників українських церков та впливати на прийняття ними доленосних рішень.

Щодо пов'язаного з принципом підтвердженого діалогу принципу асиметрії спілкування, то останній є достатньо складним із позиції адаптаційного потенціалу й містить приховані загрози ієрархізму та клерикалізму. Історична ретроспектива життя Православної Церкви свідчить про можливість досить суперечливого втілення цього принципу в еклезіальному бутті як на рівні окремої громади, так і на рівні діалогу Православної Церкви з іншими та інакшими. На парафіяльному рівні йдеться про надлишкову асиметричність і формалізацію стосунків священика зі своєю паствою. На всецерковному рівні – про неготовність ієрархів дослухатися до голосу парафій, «пересічних» представників кліру та мирян. Наступні рівні спотворення корелюються з неготовністю Православної Церкви (через плекання відчуття власної вищості) до всеправославного, всехристиянського, міжрелігійного чи, у найбільш широкому контексті, загального діалогу із сучасним світом у всій його складності та плюральності.

Асиметричне спілкування передбачає пріоритетність значущості іншого перед власною самістю. Мається на увазі конструктивний етичний патерналізм, що відтворює найщиріші зразки батьківської любові, з одного

боку, піклування Одного про багатьох, а з іншого, готовність багатьох прийняти та бути вдячними Одному за це піклування. Це стримує деструктивні вольові спонукання як бажання необмеженого панування над іншим, так і безмежного підкорення йому. Як перше, так і друге (агресія та розпуста) суть моральне зло, а з позицій християнської етики – пороки та гріхи проти ближнього.

Значний етичний потенціал убачаємо також у принципі євхаристійно-літургійного центризму, який, як його подає сучасна православна теологія діалогу, не вичерпується Літургією Дарів у посвяті іншим, а наближається до її розуміння в левінасівському річищі як служіння, коли йдеться про койнонію як місію Божого народу стосовно «належних світові». Згадаймо красномовний факт: визнаний вплив ідей Е. Левінаса на більш пізній період творчості Й. Зізіуласа, що особливо помітно на прикладі праці останнього «Спілкування та інакшість».

Послуговуючись цією логікою, поміркуємо про ймовірність перенесення літургійного етосу на позалітургійне життя. Євхаристії передує сповідь. Прийняттю цілком Інакшого передує прощення інших та прохання до Бога вибачити їх. Вибачення в любові, здійснене Ісусом Христом, не одне й те саме, що прощення людиною людини. Прощення, як екзистенціал людського буття, є граничним станом: між ворожнечею та дружбою; між відразою та розумінням. З одного боку, воно пом’якшує серце ображеного, а з іншого, не означає повернення «того, кого вибачили», у твоє життя у модусі «Ти». Скоріше, примирює людину з собою через Бога, дозволяючи їй жити далі. У сакраментальному вимірі простір між сповіддю та причастям сповнений молитвою в надії бути почутим Богом. У секулярному вимірі простір між прощенням та прийняттям іншого – мовчанням, порожнечею, загрозливою паузою, що постала між людьми. Пауза – це точка біфуркації, перед-стояння: між примиренням чи остаточним переходом «Ти» в модус «Воно». Буттю в не-прощенні передує сентенція «надто, щоб». Приміром,

надто несправедливо, підступно, неочікувано, щоб залишитися друзями, довіряти, бути разом. У цьому разі порожнеча заповнюється «вічним мовчанням», розділенням та дистанціюванням від людини, коли «Ти» стає для людини «Воно», сприйняте не первинно, а вторинно, стає «Воно» із тінню жалю.

Євхаристійно-літургійний етос пропонує людині інший шлях – повного примирення та відновлення спілкування в любові. Як справедливо зауважує М.Вольф, страсті Христові мають дві сторони: «жертовну любов, що перемагає людську ворожнечу, і звільнення в собі місця для ворогуючого з ним людства» [87, с. 143], тобто самопожертву та прийняття інших. Приймаючи Дари Господні, людина не тільки приймає Христа, але й Трійцю, наслідуючи спосіб буття Трійці, явлений в іпостасі Христа. Очевидно, що це актуалізує місіонерський аспект християнського служіння світу, здійснення місії не тільки щодо братів (християн), але й нехристиян (інакших). Відбувається «розгортання» літургійного дискурсу в іншій площині: християни – у місії до світу, коли вони стають дійсним християнського життя – у вірі, співстражданні та любові. Християнська ж спільність унаочнює приклад Божого народу. Коли, кажучи словами Й. Ратцингера, як Ісус був «для багатьох», то й завдання християн полягає в тому, щоб бути не «проти багатьох», а «для багатьох» [цит за: 368, с. 183].

Констатуємо очевидний екуменічний підтекст літургійно-євхаристійних ідей, коли єдиним різновидом виключення в євхаристійному спілкуванні є «вилучення самого виключення, всього того, що передбачає відторгнення та розділення» [155, с. 8]. До відторгнення та розділення належать єретичні переконання як відторгнення християнської віри; розколи як розділення соборного Тіла Церкви. Більш точно, до християнської літургії – як спілкування та спільної справи можуть бути долучені актуально – всі, крім єретиків і розкольників. Потенційно – фактично всі, адже Бог, який пережив досвід хреста, має досвід абсолютного прощення. Досвід прощення,

явлений Христом, показує обшир меж толерування до людей, що не належать до божого народу. А також спонуку до діалогу християн зі світом: одного з багатьма, як іншими, так і інакшими. Методологічно це створює підґрунтя для широкого діалогу Православної Церкви й легітимізує вектор розвитку Відкритого православ'я.

Повернемося до розглянутої в попередніх розділах значущості сакраментальних «як» поруч із «що». Важливо не тільки те, що ти споживаєш Дари, а як ти зберігаєш їхню святість у собі. Не лише те, що ти християнин, а як ти несеш цю місію в житті. Не тільки те, що ти церковна людина, а як ти екстраполюєш досвід еклезії назовні. Не лише те, що ти промовляєш світу, а як (з любов'ю чи зверхньо) ти це робиш. Не тільки те, що ти вербалізуєш християнські наративи, а як ти втілюєш їх у життя. Більш узагальнено, важливе не лише прийняття християнином Дарів та дару спілкування, але й подальше донесення цінності цих дарів іншим людям.

Ще одним вектором герменевтики принципу євхаристійно-літургійного центризму є актуалізація примату «добрих справ» та, звісно, «добрих стосунків». Це надає койнонії діяльнісного звучання, що не властиве православній традиції, яка здебільшого виступає як молитовне діяння, ширше – як внутрішня активність людини в ім'я Бога. Синтез примату «спільної справи» поруч із приматом прийняття дару «інакшості» робить потенційною досить активну взаємодію з «людьми світу», що можуть бути визнаними непридатними для діалогу лише за виняткових обставин. Завдяки цьому можлива актуалізація примату «літургії після літургії», позалітургійного благочестя як відтворення не тільки духовної атмосфери радості зустрічі з Богом та братами у вірі, але й способу мислення та взаємодії з іншими, вкорінених у першозразку.

Невипадково стосунки з Іншим Е. Левінас називає дияконією, тобто альтруїстичним служінням. Розмірковуючи про діяльнісне служіння Іншому, він послуговується терміном «літургія» (безвідплатний обов'язок, служіння).

У його осмисленні літургія – це сама етика, терпляче несення обов'язку перед іншим, без наміру утверджувати за рахунок іншого власне буття. У творі «Гуманізм іншої людини» він пише таке: «Напевно, його можна було б схопити в понятті, вдавшись до грецького терміна, що означає несення служби – не тільки абсолютно безкоштовно, але й зі збитковою витратою виконавцем власних засобів. Це називалося літургією… Літургія – це моя безоплатна справа, результат якої не передбачений заздалегідь Діячем. Він стає достовірним як акт терпіння; це справа, що здійснюється в повному пануванні над моїм часом і у виході за його межі, і не стоїть в одному «ряду» зі справами етики. Це і є сама етика» [244, с. 161-162]. Здійснюючи літургійне служіння іншому, людина саме в такий спосіб стає виконавцем Божої волі, що полягає в тому, щоб чинити добро руками людей.

Плідним для подальшого розвитку теології діалогу може стати принцип пізнання через спілкування, який єдиним способом наближення до божественної істини в історичному житті вважає богоспілкування. З цього випливає те, що на рівні громади найкращим способом катехизації виступає не книжкова релігійність, не намагання достеменно дослідити теорію віри, а звернення до праксису віри – богослужіння.

У контексті комунікацій православної громадськості та Церкви зі світом це означає істинність спілкування в разі як «доктринального», так і «недоктринального» діалогу. У цих двох типах діалогу на перший план виступає «зміст» комунікацій, хоча вагомого значення набуває і їх тривання (фіксація фактичної наявності). Не затьмарюється істинність спілкування й у разі гранично гострих конфліктів, бо ж відомо, коли сторони конфлікту ведуть перемовини – гармати мовчать. Тобто, за таких обставин, ваги набуває не «зміст» комунікації, а факт її тривання; тривання стає повідомленням, свідченням неостаточності розриву стосунків, «ниткою» надії, протягнутою між сторонами конфлікту. Від зворотного, мовчання чи

відтермінування спілкування – приховані тактики нагнітання конфлікту, суть стратегія війни.

Досить перспективним з позицій адаптації сучасного православ'я до реалій сучасного світу виступає принцип емпіризму, до речі, властивий не лише теології діалогу, а й загалом сучасному православ'ю. Ми згадували, що до універсальних богословських мов належать Євхаристія, мораль, чуттєвість, краса. Зосередившись у дисертаційній роботі здебільшого на проблемі Євхаристії та моралі (у дискурсі відносин, спілкування), не слід забувати й істотний антропологічний потенціал кодів чуттєвості й краси.

6.4 Етика як мова теодіалогіки

Яку «мову» має обрати православ'я для актуальної комунікації зі світом? Якщо спілкування відбувається між «братами» у вірі, які становлять, так би мовити, ідеальне комунікативне співтовариство – це мовлення Божої любові у всій різноманітності її виявів та найбільшій повноті – у спільному причасті. Щодо «зовнішнього» світу, то такими мовами могли б стати універсальні й зрозумілі для всіх семантичні системи – мораль та краса.

Зробивши невеликий відступ, згадаймо хрестоматійний приклад рецепції трьох типів духовності, запропонований С. Кіркегором. Маємо на увазі естетичну, етичну та релігійну стадії життя, які цей філософ вважав різними формами світосприйняття та життєвої стратегії людини. Естетична стадія, вкорінена в домінуванні чуттєвого над належним, нівелюючи його імперативи, заохочує людину «зривати день» [240, с. 45], розслаблюватися, розважатися, споживати й поводити себе відповідно до рекламних зразків, любити та зневажати те, що люблять та зневажають інші [283, с.7]. Етична стадія, навпаки, підносить пріоритет іншого над інтересами Его, змушуючи служити іншим навіть всупереч власним бажанням та цілям. Цитуючи С. Кіркегора, якщо «естетичним началом можна вважати те, завдяки чому людина є тим, чим вона є; етичним – те, завдяки чому вона стає тим, чим стає» [240, с. 45] . Звісно, суперечності цих стадій «знімаються» в релігійній

стадії життя людини, яка не редукується до попередніх двох, виступає по відношенню до них мета-рівнем. Але послідовність «дистанцій» (відстаней, з одного боку, між етичним та релігійним, а з другого, між естетичним та релігійним) очевидна.

Розповідати про Бога «мовою» краси – все одно що розмовляти «віч-на-віч» про те, що викликає інтерес і вабить співрозмовника. Краса переконлива. Споглядання краси Літургії переконує нас, що вона є відблиском небесної краси. В Його існуванні переконує не тільки «Трійця» Рубльова, коли, якщо існує вона, то існує Бог, але й інші «живі» ікони, храми, музика та божественне натхнення людей-митців, які створили усе це. Без сумніву, трансценденталія краси вплетена в православну традиції. Як справедливо зауважує сучасний католицький теолог Міхель Ремері, «на небесах немає ні матерії, ні часу, ні простору, а є лише вічна літургія і безкінечна краса. Відтак спільними у земної та небесної літургії є краса їх «форми», єдиною метою якої повинно бути прославлення Бога» [345, с. 119].

Для прикладу, про красу божественності та божественність краси досить послідовно розмірковує Патріарх Варфоломій. Він вважає, що люди входять у сопричастя з «незшитим хітоном» творіння передусім тоді, коли стають чутливими до краси оточуючого світу, яка виступає апофатичним виявом Істини в творінні [221, с. 99]. Показовою тут є герменевтика слова «kalos», здійснена Патріархом Варфоломеєм. Аналізуючи біблійне: «І побачив Бог усе, що він створив: і от, «воно добре» (Бут. 1:31), він посилається на класичний грецький переклад Старого Заповіту, де у тексті якість створеного Богом позначається терміном kala ham, похідним від прикметника kalos, що грецькою означає не тільки «добрий», але й «прекрасний» [74, с. 100]. Розвиваючи цю ідею, первосвященик висловлює думку про можливість первинності у божественному задумі краси порівняно з добром, розглядаючи красу та добро з позицій заклику-відповіді. Цитуючи його: «Добро було божественною відповіддю на красу світу….Краса – це

заклик за межі того, що є тут і тепер, до засадничого принципу та сенсу світу» [там само]. Бог не доступний людині в безпосередній розмові, виявляє себе через божественні енергії. Краса ж є свідченням присутності Бога, коли «у богослужінні мистецьке піднесення перетворюється на містичну зустріч» [74, с. 105].

Замислимося, чи є мови краси та чуттєвості чимось неординарним для праксису Православної Церкви. Для прикладу, звернімося до специфіки релігійності українців. Означені мови завжди була автентичною для релігійної самосвідомості християн-українців. Власне, краса візантійського обряду стала однією із причин обрання князем Володимиром християнства східного зразка. З самого початку, з утвердженням християнства на Русі естетична складова стала тим припустимим компромісом, який, з одного боку задовольняв властиву українцям жагу гармонії, що сходила ще до язичницького замилування природою та, з другого боку, являла їм відблиски Царства Небесного на землі. Те саме стосується й чуттєвості. Ментальності українців притаманна любов до природи та життя. Природа ніколи не сприймалася нами суто з позицій користування, а як живий гімн во славу Господа. Це й сприяло значному послабленню аскетичної компоненти християнського праксису, наявному в традиції Київського християнства, коли навіть перший Київський митрополит Іларіон, благаючи Бога про захист руських людей, просить сотворити їм «радість тілесну та душевну» [152, с.155].

Продовжимо думку: якщо в постязичницькі часи естетична компонента становила локус конвергенції християнського теперішнього та язичницької пам’яті народу, то і сьогодні, в умовах сучасного суспільства, констатуємо ефект синергії – з одного боку, життєствердного менталітету українців, з другого боку, габітусу споживацького суспільства, квазіязичницького за своєю сутністю, іманентно орієнтованого на культ тілесності, сексуальності, молодості та краси, що й робить їх об’єднавчими чинниками в неотрайбах.

Незважаючи на сказане, в богословському середовищі сучасного православ'я здебільшого переважає обережне ставлення до абсолютизації примату краси, що виражається в декількох ключових аргументах.

Аргумент від традиції полягає в тому, що православне християнство традиційно схильне до етичного типу духовності, не протиставляючи, але ранжуючи етичне та естетичне. Наполягаючи на невід'ємному поєднанні цих двох типів духовності, православна традиція з життям «у миру» здебільшого пов'язує етичну духовність. Що трапляється, коли люди «у миру» перестрибують «щабель» етичної духовності, себто душевності? Розмірковуючи про таких людей о. Веніамін (Новік) зазначає, що вони, начитавшись «Добротолюбія», знехтувавши «душевність», відразу починають із «духовності», яка розуміється як досить специфічна якість вертикального сходження в образі, що притаманно житію самітників у пустелі…, де сама аскетика розуміється як «*мистецтво із мистецтв»*, як робота насамперед над самим собою» [308, с. 71]. Такому платонічно-споглядальному та тісно пов'язаному з ним естетичному типу духовності сприяють і самі умови життя в монастирі з установкою на максимальне дотримання ритуалу та відповідної мінімізації людських відносин умов типу духовності [308. с. 79-80], що пояснює «витіснення» етичного естетичним. Утім, і це важливо, чи придатною є така позиція для життя серед інших людей? Пов'язане з попереднім питання: на що можуть перетворитися такі прагнення за умов моральної розпорошеності сучасної людини в суспільстві споживацького раю, спокушаючих пропозицій та зваб? Зникнення етики за таких умов стає рівнозначним зникненню суб'єктності іншого, коли в очах «духовної» особи вона припиняє бути особистістю, а стає засобом чи, що теж можливо, перепоною на шляху до краси. З цього випливає й стратегія спотвореного духовного (чи то спотворена стратегія духовного): в першому випадку – використання, в другому випадку – знищення того, хто заважає – Іншого.

Суголосно із Новіковим висловлювався сучасний православний богослов XX-XXI століття святитель Миколай Сербський, говорячи про п’ять основних імпульсів, які рухають людиною: особистий прибуток і власні задоволення; сімейні та кровні зв’язки; суспільні закони; совість та відчуття присутності Живого Бога. Звернімо увагу, розподіляючи ці цінності «майже за С. Кіркегором» – «на вершині», поруч з Богом, розташовуючи совість, лише потім – все інше. Продовжуючи цитату, «п’ятий імпульс виступає першою лінією оборони; якщо людина не втримає її, вона відступає на другу (четвертий імпульс); не втримавши другу, відступає на третю (третій імпульс) тощо, до першої. Так відбувається деградація людини та її загибель. Саме загибель, адже і останню лінію оборони може втратити людина. І тоді їй вже не залишиться нічого, окрім тупої байдужості до всього, відчаю та самогубства» [306].

В ключі сказаного, чи не є перехід від етичної до естетичної стадії такою втратою лінії оборони, коли найбільш людяне «покладається» на алтар «красивого життя»? «Чи не є таких перехід намаганням забути своє минуле, сповнене труднощів, сумнівів, переживань, можливо, душевних страждань? Намаганням «жити красиво», не переймаючись потворними засобами досягнення власних цілей. Насправді ж плутаючи «красивий» результат – комфорт, не обтяжливе приємне спілкування, подорожі, відчуття свободи та легкості буття з Божою Красою? В теологічному ключі, чи не рівноцінний перехід християнської теології до естетичного способу апології Бога визнанням нею душевної сліпоти сучасної людини, коли до неї вже марно звертатися мовою обов’язку, тільки мовою насолоди?

Певні пересторогі щодо його абсолютизації лунають навіть від тих православних теологів, які досить глибоко знаються на естетичній проблематиці, присвячуючи їй фундаментальні системні праці. Зокрема, йдеться про Д.Б. Гарта. За його зізнанням, його теологічна система є незавершеною, адже розпочавшись з намагання «розглянути Бога у Христі

переважно з позицій Краси» надалі повинна була «розгортатися» в сентенціях про Бога як про Істину, Благо, і, насамкінець, про «Буття в єдності» [412, с. іх-хі], чому Д. Гарт має намір присвятити наступні однойменні томи. Не випадково, пропонуючи досить складні мисленнєві конструкції, він вибудовує систему сполучення-співпідпорядкування, коли краса «є дечим більшим, аніж просто «істина»; або, скоріше, краса невіддільна від істини як міра того, що богослов'я може називати істинним» [412, с. 4], хоча «першість» серед трансценденталій він надає Красі.

Щодо теофеноменологічного підходу Дж. П. Мануссакіса, то він послідовно декларує свої намагання розглядати Бога з позицій людської чуттєвості, як можливий «об'єкт» досвіду, коли його естетика «чає повернути Бога людській плоті» [279, с. 21]. Ця позиція є переконливою, адже чи може щось більше наблизити до Бога, аніж можливість його «сприйняття» через зір, слух, дотик. Основну проблему, яка виникає за умов актуалізації феноменологічного дискурсу, ми б озвучили так: «Як з'ясувати та виокремити, що в людському досвіді є тим, що належить не людині?», що привносить певні потенційні загрози соліпсизму, тієї самої неможливості кристалізації «свого» та «не Свого в собі», коли насиченість феномену засвідчує не тільки нашу неспроможність сприйняття повноти Трансцендентного, але й таку саму неспроможність розрізнення меж цього сприйняття – наших особистих емоційних і афективних реакцій на сприйняте. Це породжує питання: «Чи буде це, власне, діалогом, чи, скоріше «в собі та для себе діалогом» або, можливо, реактивним спонтанним спілкуванням?

У найкращий спосіб нашу думку про обмежений діалогічний потенціал краси та чуттєвості ілюструє думка сучасного українського дослідника теології спілкування О. Філоненка. Відповідаючи на питання: «Чому необхідно мислити естетично?», він схиляється до кантіанського розуміння естетики «як дисципліни, яка розглядає умови, способи та шляхи

сприйняття» [393, с. 408]. З цих позицій й обґрунтовує можливість мислення трансцендентного, що «понятійно не схоплюється», але «як нас навчили греки», стає доступним з позицій «умо-гляду, теорії, споглядання», коли «мислення – це бачення» або «слухання» або «дотик». З посиланням на Ратцингера в його переконанні, що «Віра виходить із слухання, адже вона є сприйняттям того, що почуто, а не вигадано мною» [393, с. 409]. Наполягаючи на безплідності «ніяких інших способів говорити про мислення, поза візуальної, аудиальної і тактильної абсолютних метафор» [393, с. 409] та цілком очікувано переходячи до постфеноменологічного «прочитання» концептів *іконічності, лика та погляду; ікони та ідолу, дару, схоплювання, пестощів, поцілунку тощо.* В продовження, апелюючи до важливості «метафори мислення як *рани,* мислення як відповіді на *те, що ранить та вражає*, мислення як *вразливості*» [393, с. 411] тощо.

Наведена нами досить розлога цитата засвідчує, що О. Філоненко описує індивідуалізовану форму релігійного досвіду з помітним акцентом на містичній складовій. Чи може койнонія містити елементи індивідуалізованого чи містичного досвіду? В процесі наших розмірковувань ми довели, що так. Чи може койнонії-громада зберегтися, якщо ці пережиття становитимуть домінанту їхнього спілкування? Переконані, що ні. Порушення міри актуалізує інший дискурс релігійного досвіду; не добрий чи поганий, але не койнонійний.

Погоджуючись із необхідністю розробки православною теологією теоестичної проблематики не згодні з необхідністю захищати їх теологічними методами. *Хоча б тому, що чуттєвість та краса не потребують* захисту, а самі є локусами атракції для сучасних, в тому числі, православних «нових племен», коли вони, за влучним описом З. Баумана, перебувають ніби *in statu nascendi* – перманентно активуючись через символічні ритуали, однак продовжують своє існування лише до тих

пір, доки ці ритуали зберігають власну привабливість [35], в тому числі естетичного характеру.

В такому разі потрібно говорити не про захист, а про констатацію теологічними засобами факту сили краси й чуттєвості. Це твердження – абсолютно справедливе для всіх християнських конфесій. Досить потужно у випадку католицизму, менше – православ'я; найвіддаленіше – для протестантських церков. Останні, хоча здебільшого говорять про красу як про спосіб привертання уваги вірян до Бога і не більше того, але помітного значення надають чуттєвості та емоційності в богоспілкуванні, що теж виявляє їхню естетичну (в сенсі чуттєвості) зацікавленість.

Можна заперечити: споглядання краси викликає внутрішній діалог. Так. Але краса суть гармонія та довершеність сущого – не закликає до дії та тим більше взаємодії з іншим – ближньою людиною. Діалог виникає там, де є відчуття дисгармонії чи принаймні незавершеності. В цьому контексті згадаймо М. Маклюена та підмічених ним механізмів упливу візуальної інформації на свідомість людини, коли позасвідомі глибинні візуальні повідомлення не сприймаються людиною як об'єкт нападу, адже людська свідомість не спроможна помічати й обговорювати невербальні форми впорядкування та сенсу; не вміє сперечатися з ілюстраціями [266, с. 263]. Розуміючи не співмірність феноменів профанної візуальної інформації та сакральних «слідів» та «відблисків» Бога, артикулюємо основну ідею: не можливо сперечатися з красою та вести з нею діалог. Нею можна насолоджуватися й споглядати. *Краса - це в собі завершений та довершений діалог або ж діалог який прямую до завершення, але для цього, з необхідністю, не потребує людини, особливо, якщо це краса Безкінечного.*

Аргумент від історії. Як засвідчує історія Церкви, навряд чи естетизація еклезіального життя спроможна пожвавить релігійність, адже вона (естетизація) має свої, як позитивні, так і негативні наслідки, що досить помітно простежуються на прикладі Католицької Церкви доби Відродження.

До позитивних, звісно, слід віднести злет релігійного мистецтва за активним сприянням католицького духовенства, яке докладало зусиль та вкладало кошти у шедевральні проекти, що вражають й сьогодні. Утім, і в цьому ми погодимося з В. Бачиніним, ці процеси не супроводжувалися злетом католицького духу, християнської віри, масового благочестя. Навпаки, «Якщо б дух художності та дух християнської віри були пов'язаними між собою безпосередньо та прямо пропорційно, якщо б віра безпосередньо залежала від естетики, то Ренесанс не виявився б часом падіння віри на нравів» [40, с. 133-134]. До речі, справедливість цього судження в історичній ретроспективі підтвердила Реформація. Відомо, що протестанти інакше розставили свої пріоритети щодо релігійної місії мистецтва, вбачаючи в ньому засіб атракції, який повинен бути достатнім, але не надлишковим. Більш точно, таким, що не відволікає від основного в християнській релігії – віри в Бога. Сам же реформаційний рух в інтенції до служіння ближньому і став тим «злетом» релігійності, тим «ковтком» свіжого повітря, що дозволив «оживити» віру в серцях людей.

Звісно, церква прихильна до краси та її рукотворної матеріальної субстанції – мистецтва. Приміром, в «Основах соціальної концепції РПЦ підкреслюється божественне походження культури та (з опертям на святого Григорія Богослова) наголошується на тому, що «Художник і Творець-Слово хоча й поставив різноманітних винахідників різноманітних занять та мистецтв, але не дав у розпорядження всім бажаючим, щоб поєднати нас узами спілкування та людинолюбства та зробити наше життя більш цивілізованим» [316]. Справедливим є інше – завдяки мистецтву не стільки відбувається діалог, скільки сприяння йому, адже завдяки ньому ми отримуємо певну рефлексію того, що відчуває інша людина, а також «подвійно безпечний простір» [148, с. 203-204], що асоціюється не з діалогом, а з відпочинком, радістю, споглядання.

Проте, складно не помітити інше, навіть у цьому документі побіжно згадується «рівна нерівність» людей в мистецтві – суть їх різна естетична обдарованість. Остання, до речі, виражається не тільки в феномені творчого таланту, але й естетичній чутливості, так званого естетичного смаку. Механізм же розвитку естетичного смаку та, тим більше талановитості – менш очевидний, аніж його етичні аналоги – доброта, душевність, співпереживання емоційному стану іншої людини (так звана, емпатія). Справді, цілком «на поверхні» перебувають причини моральних реакцій на біль іншого. Вони досить часто спочатку маніфестуються саме як реакції – спонтанний відгук на страждання іншої людини. Лише потім перетворюються на усвідомлений пошук способів допомоги ій. В основі співстраждання покладений особистий досвід болю – страждання, пережитого колись та «рейкарнований» знову, але вже на інтерсуб'єктивному рівні.

Навпаки, не досить зрозумілими є естетичні механізми «відповіді» на страждання іншої людини. Найперше, *зовсім не очевидним є сам факт незворотності такої «відповіді»*. Звісно, краса – суть довершеність і гармонія. Страждання – порушення гармонії. З цих позицій страждання іншого може вразити й ранити та породити спонтанне бажання – поновити гармонію, допомагаючи йому. Але, що прикметно, може такого бажання й не породити, сумблімуючи естетичну невдоволеність в наявні гармонійніші річища, приміром, через звернення до інших – не ушкоджених, красивих людей.

Продовжимо цю думку щодо життєсвіту людини, чи може людина у стані відчаю, страждання, сум'яття побачити Бога в красі? Скоріше ні, аніж так, адже за таких обставин вона схильна побачити Його «знаки» в благословенні священика, жесті допомоги, доброму слові, посмішці іншої людини, «перебування поруч» нашого ближнього, того, кого ми любимо. А разом з небайдужістю та любов'ю іншого з'являється і відчуття краси.

Запропонуємо інший приклад. Гіпотетично, припустімо дві ситуації: першу, коли дитина зростає оточена красою (людей та речей), але не красивими відносинами між батьками; другу, коли вона зростає у красивих відносинах, але позбавлена красивих речей. Звісно, і в першій і в другій ситуації поруч з нею перебуватиме Бог. Але у першому випадку навряд чи вона дякуватиме Йому в молитві за красиві речі, ймовірніше шукатиме розради та проситиме про злагоду та любов у сім'ї. У другому випадку – її «смуток» за красивими речами не буде автентичним; дитячі іграшки повинні приносити радість; радість же також реляція, адже потребує розділення з іншими людьми. Від зворотного, загальновідомим є той факт, що дитячий консюмеризм та надмірна фетишизація подарунків – локус «недолюбленості», «відносини» з префіксом «квазі» – не оригінал, а зречевлений сурогат, об'єктивована жага стосунків, що в такий спосіб «прориваєтьсяˮ назовні.

Уточнимо, що не маємо наміру абсолютизувати мову етики, яка теж може бути спотвореною в силу багатьох об'єктивно-історичних чи особистісних конотацій. Показовою для розуміння вразливості цієї мови є критика Д. Гартом левінасівського піднесеного насильства інакшості, яке він пов'язує з деперсоналізацією або ж деантропологізацією любові, рафінацією та відстороненням «етичної» любові від будь-якого людського бажання. Саме через це, на його думку, зникає інтерсуб'єктивне конституювання, переживання-доповнення люблячими людьми один одного. Домінанта етичного над естетичним призводить до своєрідного панетизму, абсурдного непомічання рис іншої людини, найбільш ємко вираженого в левінасівському імперативі-закликові: в етичних відносинах не помічати кольору очей іншого [496, p. 85], уникаючи небезпеки своїм поглядом підкорити цю людину собі. Відтак погоджуючись з тим фактом, що основою теології діалогу є не краса як така, а відносини в красі, ми не схильні погоджуватися з ідейними крайнощами мови етики, не вважаємо, що етичне пробудження назустріч іншому байдуже до визнання краси форми. Красу ж ми не схильні вважати

тієї вищою цінністю, яка «належить до ілюзорної області репрезентацій» [386, с. 83]. Ми не схильні до необмеженого панетизму, коли як висловився Д. Гарт, критикуючи левінасівський диктат інакшості, вона «конституює «наказ», безмежне зобов'язування, яке не дозволяє нам жодного відпочинку та збуджує в нас етичне бажання, що не піддається насиченню» [412, с. 114]. Звісно, людська реальність безмежно далека від того досконалого перебування, «взаємозмісту», прозорості, взаємозвернення та абсолютної віддачі себе один одному, – а саме таким є грецького слова περιχώρησις або латинського circumincessio [412, с. 261].

Історія православ'я містить численні приклади таких спотворень, коли закидається ніби досить привабливa парадигма, наприклад, соборності, а потім вона інструментально заангажовується різними політичними (геополітичними) проектами для відбудування колективістських чи етатистських проектів, які спостерігалися в історії православної цивілізації – від її зародження й дотепер. Серед новітніх спроб цього спотворення маємо на увазі ідеологеми «руський світ» та «солідаризм», актуалізовані в межах політичної теології та соціальної концепції РПЦ патріархом Кирилом протягом останніх років щодо України. Конструювання цих концептів було б неможливим без симбіозу ідей православного патріотизму, етатизму та соборності як когерентних ціннісних концептів, поєднаних етичною складовою – імперативами служіння батьківщині, відданості православній вірі, православному народу; національної честі та гідності. Такий симбіоз фактично заклав прірву, «безмежну межу» між православним ідеалом соціальності та новоствореною ідеологічною утопією – сумісним дітищем клерикальних та владних амбіцій.

Насамкінець, вартим нашої уваги є соціально-етичний дискурс означеного питання: наскільки сприйнятою мирянами та «миром» стане естетична пропозиція православної Церкви в умовах суспільств, що перебувають в стані перманентних соціальних пертрубацій та перипетій?

Звісно, йдеться про пострадянські православні країни рівень життя в яких до цього часу залишається кричуще низьким, тоді як рівень соціальної нерівності та корупції – надзвичайно високими, що, на жаль, підтверджує непорушність сумного факту – країни православної традиції залишаються найбіднішими християнськими країнами. Сформулюймо питання інакше: в якій би ролі хотіли бачити Православну Церкву переважна більшість громадян цих країн: Совісті, яка закликає до поновлення євангельської любові чи принаймні визнання людської гідності, дарованої Богом чи Краси, яка створює відчуття гармонії? І перша і друга пропозиції будуть затребуваними суспільством, але, думаємо, неспівмірно різною кількістю людей.

Звісно, в умовах сучасного суспільства дещо застарілими є моделі соціалізації православ'я, властиві другій половині XX століття, що знайшли своє втілення в концепцію «християнського служіння світу» та принципу «богословських мостів», «літургії після літургії», «контекстуальності богослов'я» [60, с. 9-12]. Зараз же, на наш погляд, відбуваються більш складні та нелінійні процеси, що повинні супроводжуватися не тільки частковим залученням попереднього, а й виникненням новітніх, більш особистісно орієнтованих форм християнського служіння світу.

Підкреслимо, що пошук цих форм заслуговує на окрему дослідницьку увагу та виходить за межі нашого дослідження. Відзначимо тільки очевидне. По-перше, навіть у межах соціальної доктрини Церкви це служіння може виявлятися як в соціально-етичному, так і в соціально-політичному дискурсах, що задає певні вектори означеного процесу. По-друге, слід розрізняти акценти та «групи» призначення цього служіння: щодо окремої людини, малої, середньої чи, можливо, якоїсь особливої соціальної групи та, приміром, народу в цілому. Саме ж служіння не повинно набувати політизованих форм, а бути передумовою для діалогу не стільки знеособленої організації із знеособленим масою-суспільством, а діалогом

«обличчям до обличчя» в готовності побачити та відчути проблеми Іншого та допомогти йому.

Висновки до розділу 6

Духовна ситуація сучасності характеризується такими значущими для розвитку койнонії-теорії та койнонії-громади рисами: пануванням цінностей споживацького суспільства, індивідуалізацією та атомізацією, системною кризою соціальності, істотними трансформаціями комунікативної культури сучасної людини.

Основну конкуренцію християнству в духовному просторі сучасного суспільства становлять цінності ринку та споживацького суспільства як племені (трайбу) ринку (Ю.Н. Харарі). «Людина ринку» й водночас пересічний представник споживацького суспільства мету життя вбачає в набутті добробуту, комфорту й отриманні задоволень «тут і зараз». Ринок переступає межі ідеологій, формуючи ідеальний простір не як місце зустрічі, а як простір порожньої дистанційованості, що поглинає будь-яку дистанцію (Д. Гарт), зокрема й людську особистість та віру в Бога перетворюючи на товар. Логіка ринку, підпорядкована власній логіці, формує людину як монадичного споживача – «ринкового Протея», «ситуативне Я», яке не стільки пристосовується до ситуації, скільки пристосовується ситуацією до ринкового ідола. Він примушує людину до такої самої знеособленої комунікації з іншими людьми. За цих обставин відбувається ринкове оцінювання як знецінювання людської особистості, переведення її в дискурс функціонального призначення, що конституює кардинально іншу, порівняно з християнською, антропологічну модель.

Антидіалогічним та антикойнонійним потенціалом відрізняється й споживацтво, яке надає перевагу інтенціям споживання над інтенціями спілкування, конструюючи консюмеристську метафізику духів як квазірелігійний культ. Антидіалогічність цієї життєвої стратегії випливає зі зміщення вектора спілкування від діалогу – спілкування щодо цінностей

(ідеальних – особистісних та спільнотних) убік псевдодіалогу – спілкування навколо цінностей (матеріальних та ідеальних, призначених для індивідуального й колективного споживання). Аксіологічно, від вищих цінностей – Бога, добра, краси, справедливості – до їхнього забуття в жазі набуття певної речі, послуги, враження.

Вагомою з позицій теодіалогічних перспектив є зміна статусу Іншого та Чужого в сучасному суспільстві. Сутність цих змін полягає в розмиванні межі між Мною та Іншим; Іншим та Чужим та навіть Мною і Своїм, Мною та власним «Я». Крім позитивних наслідків приборкання агресивних спонук у суспільстві, така невизначеність екзистенційних меж має негативні наслідки не тільки для кристалізації людської особистості, але й для соціальності загалом. Коли «Чужий» нікуди не зникає, а ховається в тіні, перетворюючись на «Незнайомця» (З. Бауман), створюється ситуація невизначеності екзистенційної відстані між комунікантами. Це дезорієнтує людину в обранні комунікативних і соціальних тактик, прокладанні стратегії власного життя.

З-посеред інших складностей актуалізації православної теодіалогічної парадигми слід назвати індивідуалізацію та, особливо, атомізацію суспільства, що перебувають у суперечності з койнонійною й соборною парадигмами.

Заслуговує на увагу й трансформація комунікативного простору сучасного суспільства, наповненого модульними сенсорно насиченими комунікаціями, віртуалізованим спілкуванням у новоствореному комунікативному просторі мережі Інтернет. Ці аспекти, маючи амбівалентний вплив на стан соціальності сучасного суспільства, втілюють його найістотніші комунікативні тенденції: естетизацію та зростання ваги «швидких» комунікацій, підміну глибини комунікацій їхньою різноманітністю; тенденції до відсторонення людини від безпосереднього спілкування на користь віртуального тощо.

Названі ознаки сучасної доби є «викликами» для православ'я. Його «відповідь» залежить від актуалізації дискурсів православної теології діалогу, когерентних сьогоденню.

Еклезіальні та соціальні перспективи православ'я пов'язуємо з розвитком «горизонтальних» зв'язків, що найбільш повно відповідає не тільки «духу» християнської Церкви, а й структурній (мережевій) організації сучасного суспільства. Іншими словами, майбутнє православної громадськості пов'язуємо з розвитком «вузлової» соціальності, коли «вузлом» виступає кожна окрема громада. За таких обставин гранично значущими стають взаємини її членів між собою.

Перспективним уважаємо й розвиток православної громадськості за принципом ризоми – сітчастої структури, що розростається вшир, коли будь-яка точка ризоми зв'язана з будь-якою іншою, на відміну від дерева або кореня, які фіксують порядок загалом (Ф. Дельоз, Ж. Гватаррі). Когерентні парадигми ризоми та вузлової соціальності досить гармонійно узгоджуються з парадигмою соборності як способу спів-включення членів громади до спільного койнонійного «я» – Церкви-Христа. Водночас варто пам'ятати, що Православна Церква, організаційно побудована як дерево, ніколи не стане суто ризомою. Тому перспективу її розвитку вбачаємо в поєднанні цих двох типів організації.

На нашу думку, відбудовування православної громадськості стане успішним, якщо буде здійснюватися за зразком функціонування «нових племен» («неотрайбів») – невеликих груп екзистенційної мережі, заснованих одночасно на релігійному дусі (religare) та на локалізмі (близькості до центру) (М. Маффесолі). Безпосередні горизонтальні стосунки, згуртованість і мобільність, готовність як до спільної відповіді на загрози, так і до суголосного переживання радості – атрибутивні якості неотрайбів, прийнятні для сучасної православної спільноти. На наш погляд, «трайбалізація» православних громад посилить суб'єктність кожної громади та її членів. На

рівні релігійної психології це зумовить «одомашнення» сучасності та водночас «осучаснення» православ'я, коли парафіяни не відчуватимуть на собі тиску мегаорганізації й надособистісних парадигм, поділятимуть православні цінності в колі духовно близьких людей, у такий спосіб пом'якшуючи власний індивідуалізм, але не підпадаючи під вплив знеособлювального колективізму.

Схиляємося до думки, що чи не найсуттєвішим, після аксіологічного, чинником згуртування сучасних православних громад є спільність почуттів та інтересів.

Спільні інтереси виступають каталізатором виникнення в громаді різних груп вірян із відмінними пріоритетами щодо церковного життя. Серед них культова, аскетична, естетична, політична тощо, кожна з яких може бути окремою унікальною гранню життя парафіяльної спільноти. Хоча й негомогенність інтересів православної громадськості починає усвідомлюватися і церковним кліром різного рівня, що й зумовлює створення відповідних програм, організацію зустрічей, а також заходів усебічної підтримки членів громади, ці події стають можливими не стільки внаслідок вказівки «зверху», скільки внаслідок горизонтальної синергії членів громади – пасторів і мирян, що знову-таки засвідчує високий потенціал горизонтального рівня православної соціальності.

Сучасна людина, перебуваючи в жорсткому конкурентному середовищі та відчуженні від інших людей, потребує «острівців» «теплої соціальності». Малі соціальні групи – койнонії-неотрайби – найбільш сприятливі для відсторонення від зовнішньої – «холодної соціальності» та встановлення довірливих стосунків інтерсуб'єктивного спілкування. Особливо відчутною потреба в «теплій соціальності» стає в умовах дегуманізованого міського життя, особливо в мегаполісах, які й вирізняються великою кількістю, так би мовити, «щільністю» неотрайбів та відсутністю чітких кордонів між ними.

«Фізична» невизначеність екзистенційних «меж» потребує ментального компенсатора-корелята, яким і стають емоційно-чуттєві переживання. Почуття та переживання засвідчують справжність людського існування. Поділені щирі почуття утворюють етос певної спільноти – чи не найпотужніший локус єднання як передумову спілкування та солідарності. Така ціннісно-емоційна солідарність надає шанс і моралі не в дискурсі відповіді людини на систему детермінованих суспільством імперативів, а у вигляді спонтанного вияву кращого в людській істоті. Ідеться про ситуацію, коли моральна поведінка виникає емерджентно всередині швидкоплинних солідарностей (З. Бауман), актуалізуючись водночас ситуативно, але й закономірно – як вияв духовного закону, закладеного в кожній людині.

Наступним наслідком співіснування «пліч-о-пліч» численних неотрайбів стає необхідність присутності Церкви в житті людини «поруч та завжди», коли великі храми стають неактуальними, натомість настає період «храмів крокової доступності». Маємо на увазі потребу активізації та урізноманітнення способів комунікації Церкви із суспільством, що дозволяє їй конкурувати на «ринку ідей», соціально виживати та посилювати «вагу» в сучасному світі. Ознакою часу вважаємо «розширення» фізичного простору еклезії засобами віртуальної «архітектури» за допомогою мережі Інтернет та інших новітніх інформаційних технологій. Не стіни храму, а спільна молитва робить цей простір сакральним.

Нами запропонований концепт «теодіалогіка», тобто теоретична модель, в основі якої лежить ідея православної громади та Церкви як «діалогу діалогів», коли основним осередком (вузлом) діалогізму стає православна громада. Діалогічна громада породжує діалогічну Церкву. Діалогічна Церква – діалогічну позицію стосовно інших конфесій та сучасного світу загалом. Проведено розрізнення, з одного боку, теодіалогіки, а з іншого – логіки, теологіки, діалогіки, діалектики тощо, а також розкрито

специфіку теодіалогічної парадигми в руслі її значення для майбуття Православної Церкви.

Щодо перспектив теодіалогіки, то їх вбачаємо у зверненні до головних принципів сучасної теології діалогу. З-поміж найбільш адаптивних із позицій можливості пристосування православ'я до сучасності вважаємо такі принципи цієї теоретичної системи: принцип «іпостась-у-відношеннях», принцип підтвердженого діалогу, принцип євхаристійно-літургійного центризму, принцип емпіризму та принцип пізнання через спілкування. З-поміж найбільш складних для адаптації – принцип асиметрії спілкування.

Принцип «іпостась-у-відношеннях» корелюється з секулярними феноменами «вузлової» соціальності та ризоми як новітнього рівня організації сучасного суспільства, заснованого на розвиткові мережі «горизонтальних» зв'язків. Із втіленням цього принципу в життя громади та еклезії й пов'язуємо перспективи «внутрішньої» і «зовнішньої» діалогізації сучасного православ'я.

Крім цього, із стратегією ризоми пов'язуємо ймовірні трансформації теології діалогу як комунікативної стратегії, яка має ґрунтуватися не тільки на засадах толерантності, але й на засадах так званої політики визнання. Ризоморфне або номадичне мислення (Ж. Дельоза та Ф.Гваттарі) не формує ієрархій. Воно, не ув'язнюючи себе, має необмежену точку зростання в будь-якому напрямі, водночас концентрується не на пошуку схожості, а на тяжінні до відмінності в інтенції до трансгресії, що знімає будь-які межі (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі). «Слабким» варіантом ризоморфоного діалогу вважаємо так званий «недоктринальний діалог», на противагу ґрунтованому на феномені толерантності «деревоподібному» – «доктринальному діалогу», який у будь-якому разі передбачає локус порівняння.

Принцип підтвердженого діалогу не тільки задає парадигму койнонійного спілкування, а й показує бажану парадигму «зовнішнього» кола еклезіальної комунікації. Маємо на увазі неприпустимість, так би

мовити, монодіалогу, ведення діалогу тільки з одним партнером. На рівні міжособистісної комунікації Третій являє собою феноменологічну умову можливості міжсуб'єктного спілкування як такого. Поява Третього співбесідника знаменує уникнення самотності, подолання окремішності та викорінення винятковості. Пропонована модель екстраполюється не тільки на еклезіальну комунікацію, а й на діалог Церкви зі світом. Відповідно до неї, соціальна діалогічна «трійця» повинна мати такий вигляд: «церква – громадянське суспільство – держава» або ж «церква – держава – громадянське суспільство», де всі є унікальними й повносправними суб'єктами комунікації, хоча роль кожного в цій комунікації – своя.

Сьогодні Церква поставлена перед необхідністю балансувати між державою та громадянським суспільством. Важливо, що таке балансування в жодному разі не має досягатися за рахунок компромісів Церкви із совістю, що позбавить цю інституцію права стати третейським суддею в соціальних конфліктах. Церква повинна відмовитися від симфонічного «обов'язку» бути совістю держави, як і перспективи виконувати функції совісті громадянського суспільства. Натомість вона має здійснювати моральний арбітраж щодо складних соціальних проблем, бути активним посередником, пробуджуючи совість як голос Божий у кожній із сторін конфлікту. Вербально та діяльно закликати якщо не до поновлення євангельської любові, то хоча б до солідарного визнання всіма сторонами конфлікту людської гідності. Головне – бути діяльним взірцем євангельської любові.

Принцип євхаристійно-літургійного центризму ґрунтується на тлумаченні дару інакшості як передумови койнонійного спілкування. Межі ж інакшості є досить розлогими, що сприяє формуванню широкого кола порозуміння. Досвід прощення, явлений Христом, показує обшир меж толерування до людей, що не належать до Божого народу. З цього випливає спонука до діалогу християн зі світом: одного з багатьма, як з іншими, так і з інакшими.

Методологічно це створює підґрунтя для широкого діалогу Православної Церкви та легітимізує вектор розвитку т. зв. Відкритого православ'я. Також цей принцип когерентний до концепту «літургії після літургії». Змістовно феномен «літургії після літургії» виступає християнськими цінностями, трансльованими світові. Формально – койнонією-словом та койнонією-справою, поєднаними у стосунках з іншими. Еклезіально – справою спільності, яка через християнські стосунки зі світом намагається навернути інших людей до служіння Богу та єднання з Ним, тим самим розширюючи власні межі.

Досить помітний адаптаційно-адаптуючий потенціал має принцип емпіризму. Перебування теології діалогу на засадах емпіризму закономірно відтворює загальні тенденції розвитку сучасної православної теології та виступає точкою конвергенції не тільки для міжконфесійного і діалогу православ'я зі світом, але й для взаємодії православних інтелектуальних трендів та еклезіальних «мов». Ідеться про універсальний характер «мов» краси та людської чуттєвості, які мають не лише трансконфесійний, а й загальнолюдський характер. Відтак вони можуть виступити в ролі загальнозрозумілого «протоколу» в процесі комунікації не лише з християнами і представниками інших релігій, а й із секулярним світом, естетизованим і чуттєвим, водночас відкритим до проявів краси, що й потребує активного залучення теопоетики, теорії аналогій та симфонізації тощо. Таку необхідність усвідомлюють представники сучасної Православної Церкви, що можна спостерігати на прикладі риторики Патріарха Вселенського Варфоломія та Калліста (Уера).

Досить плідним для подальшого розвитку теології діалогу може стати принцип пізнання через спілкування, який єдиним способом наближення до божественної істини в історичному житті вважає богоспілкування. З цього випливає те, що найкращим способом катехизації є не книжна релігійність,

намагання достеменно дослідити теорію віри, а звернення до праксису віри – богослужіння.

Амбівалетним із позицій адаптаційних змін є принцип асиметрії спілкування. Історична ретроспектива засвідчує загрози досить суперечливого втілення цього принципу в еклезіальному бутті як на рівні окремої громади, Церкви, так і на рівні діалогу з іншими та інакшими. На парафіяльному рівні йдеться про надлишкову асиметричність і формалізацію стосунків священика зі своєю паствою. На рівні Церкви – неготовність дослухатися до голосу парафій, «пересічних» представників кліру та мирян. Наступні рівні спотворення корелюються з неготовністю Православної Церкви до всеправославного, всехристиянського, релігійного чи, у найбільш широкому контексті – діалогу із сучасним світом у всій його складності та плюральності ідеологій через плекання відчуття більшої власної цінності порівняно з потенційними партнерами по діалогу.

Спосіб пом’якшення цієї ситуації вбачаємо в зміщенні акцентів – поєднання принципу «Один до багатьох» з принципом «Перший до наступних». Ідеться про перехід від засад володарювання, заснованого на авторитеті влади, до лідерства, заснованого на владі авторитету; від здатності нав’язувати свою волю іншим до здатності бути лідером (тобто бути першим) у дискурсі не тільки морального лідерства, а й уміння пропонувати ідеї та вести за собою.

Варто відзначити й етичний потенціал принципу асиметрії спілкування, який передбачає пріоритетність значущості іншого перед власною самістю. Мається на увазі конструктивний етичний патерналізм, що відтворює найщиріші зразки батьківської любові, з одного боку, піклування Одного про багатьох, а з іншого, готовність багатьох прийняти та бути вдячними Одному за це піклування. Це стримує деструктивні вольові спонукання – як бажання необмеженого панування над іншим, так і безмежного підкорення йому.

Наша пропозиція така: щоб вижити, Церква має стати діалогічною. Причому вона повинна бути як «діалогом у собі», так і «діалогом для нас» – бути діалогічною структурою в інтенції до діалогу зі світом. Ґрунт для цього, закладений православною богословською традицією та підживлений ідеями представників сучасної теології діалогу, може стати основою буття православної громади й Церкви. Якщо койнонія-теорія (теологія діалогу) виступає теоретичною основою буття православної койнонії-громади, то теодіалогіка як новітній етап розвитку теології діалогу має стати основою буття громади-неокойнонії та Церкви загалом.

На рівні неокойнонійної громади, поєднаної спільними цінностями, інтересами та почуттями, теодіалогічна парадигма відтворюється емерджентно. За інших обставин – наявності цінностей, що розділяють, поле емерджентності істотно обмежується, а панівним локусом конвергенції інтересів комунікантів стає недоктринальний діалог – прототип ризоморфного діалогу, відбудований на засадах політики визнання (так би мовити, діалогічного мультикультуралізму). Його сутність полягає у відстороненні від огріхів іншого та зосередженості на просторі можливостей-трансгресій, нових горизонтів взаємодії, що не виключає застосування більш раціоналізованої наукової методології і філософської методології (зокрема, закладеної В. Біблером і Е. Мореном), що дозволить визнати важливість діалогічної дійсності та спільних зусиль у спільній справі навіть за наявності суперечностей чи антагонізмів.

ВИСНОВКИ

У дисертаційній роботі здійснено філософсько-релігієзнавчий аналіз православної теології діалогу, що дозволило створити концептуалізацію характерних особливостей цього феномену у контексті тенденцій розвитку сучасної християнської теології та духовної ситуації сьогодення.

Результати проведеного дослідження представлено в таких основних теоретичних положеннях:

1.Теологія діалогу є складним багатоаспектним теоретичним феноменом, який потребує звернення не тільки до здобутків теології та різних галузей філософського знання, але й залучення міждисциплінарної методології, адекватної завданню прояснити самовиявлення цього складного явища.

2. Осмислення християнських наративів щодо богоспілкування довело, що вони розгортаються за логікою гіпертекстуальної текстуальності, адже містять атрибутивні ознаки гіпертексту, а значить потребують прояснення через систему смислових «вузлів»-концептів, серед яких предметом подальшої рецепції були обрані такі: «дар», «зустріч», «причетність», «відносини» тощо. Серед цих семантичних «вузлів» у якості локусу прояснення феномену діалогу, як він розуміється християнською традицією, обрано «вузол» відносин (взаємин, стосунків), урезультаті чого була відкинута спроба суто комунікативного витлумачення феномену діалогу й обґрунтована ідея, що діалогічна взаємодія з іншим – не тільки спілкування (локус комунікації), але й поділений із ним життєвий простір (локус інтерсуб'єктивної соціальності). Отже, діалогічний (койнонійний) досвід взаємодії з Богом виступає не тільки інтеракційним спільнотним активним типом богоспілкування, але й досвідом взаємин із Творцем.

3. З'ясовано, що, висловлюючи концептуальні позиції щодо перспектив діалогічної взаємодії, очільники та лідери християнських церков

переймаються праксисом діалогу, а не вивіреністю термінології, її семантичним аналізом, богословським осмисленням та доцільним використанням. Феномен діалогічної взаємодії в сучасній християнській теології позначається семантично спорідненими, але не тотожними термінами спілкування, комунікація, койнонія (koinonia), співпричастя тощо, що ускладнює розуміння комунікативних контекстів їхнього застосування.

4. Предметом нашого подальшого дослідження обраний феномен койнонії, що здійснено з таких міркувань. Термін «койнонія» належить до «неперекладностей» та може бути витлумаченим лише в казуальному ключі. В найбільш загальному значенні концепт «койнонія» має потрійну семантику, а саме: «співпричастя»; «спілкування» та «спільності»; імпліцитно, з огляду на мету, через дискурс єдності. Аналітика контекстів застосування терміну «койнонії» засвідчила, що саме через нього найбільш повно самовиявляється досвід християнського діалогізму. З'ясовано, що сучасна православна теологія здійснює перенесення цього концепту з області христології до тріадології, поєднуючи його сенси із смислами концепту «перихорезис», що позначає «діалогічний взаємообмін життям в особистісних відносинах». Щодо пріоритетних акцентів, обраних у відношенні до койнонії-праксису (чи то спілкування, чи то спільності), то у нашому дослідженні ми надали перевагу койнонії-громаді, тобто спільності у спілкуванні.

5. Койнонійний тип соціальності був сформований за часів есхатологічного християнства та пережив низку трансформацій від громади-койнонії – спільноти, заснованої на безпосередньому не відчуженому спілкуванні в модусах «учнівство» та «братство», до громади-парафії та громади-еклезії, що узасадничило трансформацію типу християнської спільнотності – від співжиття як братерства убік його топологічного (такого, що прикріплений до певного місця) або ж організаційного (такого, що прикріплений до організації) функціонування. Враховано його ціннісний та

організаційний дрейф – від внутрішнього (койнонійного й еклезіального) діалогу в напрямі діалогу зовнішнього – із державними структурами.

6. В XX-XXI століттях розвиток койнонійного вчення пов'язаний з ідеями літургійного відродження, що доводили антропологічну потребу християн у спільнотності. Г.Флоровський та С.Булгаков були впевненні в існуванні спільнотності, у межах якої вповні реалізуються відносини «Я-Ти». Натомість М.Афанасьєв вважав, що справжня православна ідентичність, пов’язана із еклезіологічною спільнотністю та діалогічними відносинами з Богом, ще має бути відродженою. Митрополит І.Зізіулас створює розвинуту форму православної екзистенційної теології спілкування, згідно із якою «існування у відносинах» є «справжнім» існування, в якому особистість набуває особливого «способу буття» та стає «еклезіологічною іпостассю». Відповідно, існування поза церковними трансформаціями особистості є «знеособлюючим». Аналогічно, діалогічна форма соціальності («койнонія») протиставляється звичайній соціальності, яка перебуває у перманентній кризі, пов’язаній із тенденціями тоталітаризму, що виникають як із західного індивідуалізму, так і з колективізму. Х. Яннарас обґрунтовує екзистенціалістськи орієнтовану концепцію спільнотності, засновану на досвіді взаємної зустрічі, яка є подією, що досягається за рахунок безпосередніх соціальних зв’язків. Це й дозволяє узасадничити церковні громади як носії «справжньої» соціальності та «справжнього» спілкування. К. Говорун запропонувавлінгвальний проект розуміння Церкви, відповідно до якого здійснено історичну критику і теоретичну деконструкцію усіх нашарувань, які століттями утворювалися навколо сутностей Церкви та християнського суспільства, з чого й випливає його пропозиція щодо реформації Православної Церкви за посередництвом механізмів посилення християнської спільнотності на тлі обмеження церковного ієрархізму.

7. Згідно із текстами представників сучасної православної теології митр. Йоанна Зізіуласа, Патріарха Вселенського Варфоломія, Калліста

(Уера), прот. Георгія Завершинськогота інших, виокремлені такі принципи сучасної теології діалогу: принцип «іпостась-у-відношеннях», принцип підтвердженого діалогу, принцип асиметрії спілкування, принцип євхаристійно-літургійного центризму, принцип емпіризму, принцип пізнання через спілкування. Принцип «іпостась-у-відношеннях», не спростовуючи есенціальної основи особистості, її унікальності та права «бути «у собі», не протиставляється екзистенціальному – «перебувати у відношенні до інших» – таких самих унікальних іпостасей, що взаємозбагачуються в процесі цієї взаємодії. Динамічна самоідентичність, утворена цією взаємодією як поле відкритості, породжує наступні відносини, які знову-таки виступають основою для саморозвитку в комунікації. Принцип підтвердженого діалогу відокремлює койнонійну парадигму, представлену богослов'ям діалогу від, наприклад, індивідуально-монологічних та різноманітних «синтетичних» форм релігійного досвіду. Це здійснюється через встановлення чітких акцентів: по-перше, суб'єктності усіх учасників діалогу; по-друге, їхньої активної й водночас асиметричної взаємодії; по-третє, так би мовити, завершення кожного локального типу взаємодії через таке ж суб'єктне «підтвердження». Принцип асиметрії спілкування випливає із вчення про монархію (Отця) та трансформується у досить розлоге системне вчення про асиметричність спілкування на внутрішньотроїчному, міжособистісному, еклезіальному, літургійному рівнях. Має два виміри: ієрархізм і асиметрія в спілкуванні та ієрархізм і асиметрія в спільності. Принцип євхаристійно-літургійного центризму акцентує увагу на літургії як на парадигмальному спілкуванні у спільності. Новизна пропозиції богослов'я діалогу щодо євхаристійної койнонії полягає в акценті на літургії та таїнстві причастя як прийняття дару інакшості, що актуалізується в прийнятті сакраментального Інакшого (Бога) та інакших поруч із собою; благодарінні не тільки за Дари, але й дар інакшості та можливості розділити дар інакшості у спілкуванні, що логічно триває у спільній справі служіння іншому та інакшому – «літургії

після літургії». Принцип емпіризму представлений не стільки у якості теоретико-пізнавальної позиції, а значно ширше, як наскрізний дискурс цієї теологічної системи. Досвід, як він представлений у ній, постає як активність (внутрішня та зовнішня), що виявляється у досвіді-діяльності та досвіді-переживанні, а також визнанні значущості їхнього поєднання. Принцип пізнання через спілкування покладає проблему пізнання Бога онтологічно, пов'язуючи його не з пізнанням істини, а з життям у ній. Істина буття Божого ототожнюється із спілкуванням. Методологічним наслідком цього факту виступає відсторонення нас від рецепції методів, меж та критеріїв істинності щодо богопізнання, не заперечуючи саму можливість певного «живого знання» у спілкуванні.

8. Необхідність пошуку «мови» сучасної православної теології діалогу викликала потребу звернення до теологічних пропозицій, наявних у сучасній православній теології, серед яких ми виокремили теоестетичний підхід Д.Б. Гарта, теофеноменологічний підхід Дж. П. Мануссакіса та, як локус порівняння, – ідеї предтеч теодіалогічної парадигми М. Бубера та Е.Левінаса. Доведено, що філософія діалогу виникає у зв'язку з трансформаціями персоналістичного мислення, розвинутого під впливом іудейської та християнської релігійних традицій. Визначальними мотивами для розвитку філософії та теології діалогу стали етичні засади, а саме – потреба обґрунтування моральної чутливості до Іншого.

9. Духовна ситуація сучасності характеризується такими значущими для розвитку койнонії-теорії та койнонії-праксису (спільності у спілкуванні) рисами: пануванням цінностей споживацького суспільства, індивідуалізацією та атомізацією, розмиванням статусу Чужого в сучасному суспільстві, системною кризою соціальності, суттєвими трансформаціями комунікативної культури сучасної людини. Окрім останнього (амбівалентного щодо православної соціальності), всі інші чинники вирізняються антидіалогічним та антикойнонійним потенціалом і потребують відповідних адаптивних (тих,

завдяки яким православ'я пристосовується до реалій сучасності) та адаптативних (тих, завдяки яким православ'я пристосовує світ до себе) стратегій зі сторони Православної Церкви.

10. В умовах сучасного суспільства православна громадськість не може гуртуватися суто на основі спільної віри, але потребує підсилення локусів спільних інтересів та переживань, має стати острівцем «теплої соціальності» (спільнотності) посеред бурхливого океану «холодної соціальності» (суспільності) оточуючого світу. Найбільш повно з цим завданням може впоратися мала спільнота – громада, що функціонуватиме на засадах неотрайбу (термін М. Маффесолі). Православна громада-неотрайб – це громада-неокойнонія (а не громада-парафія чи громада еклезія) – інтерсуб'єктивна екзистенційна спільнота в суголосному переживанні буття Бога, а не місце чи структура в намаганні утримати біля себе владу та людей.

11. На наш погляд, «трайбалізація» православних громад матиме такі наслідки: підсилення суб'єктності кожної громади та її членів, розвитку «вузлової» соціальності та, відповідно, активності, комунікабельності й мобільності. Це надасть більшої свободи громадам у прийнятті певних рішень із наступною м'якою децентралізацією – звісно, без втрати їхньої комунікації з центром. На рівні релігійної психології це призведе до «одомашнення» сучасності та водночас «осучаснення» православ'я, коли парафіяни не відчуватимуть на собі тиску мегаорганізації й надособистісних парадигм, прийматимуть православні цінності в колі духовно близьких людей, у такий спосіб пом'якшуючи власний індивідуалізм, але не підпавши під вплив знеособлюючого колективізму.

12. Запропонований концепт «теодіалогіка» представляє собою теоретичну модель, в основі якої покладена ідея православної громади та Церкви як «діалогу діалогів», коли основним осередком (вузлом) діалогізму виступає православна громада. Діалогічна громада породжує діалогічну

церкву. Діалогічна церква – діалогічну позицію у відношенні до інших конфесій та сучасного світу в цілому.

13. Якщо койнонія-теорія (теологія діалогу) виступає теоретичною основою буття православної койнонії-громади, то теодіалогіка як новітній етап розвитку теології діалогу має стати основою буття громади-неокойнонії та Церкви в цілому.

Сучасна православна теологія діалогу виступає протагоністом майбутньої теодіалогіки. Перспективи останньої вбачаємо у зверненні до адаптивно-адаптативного потенціалу ключових принципів сучасної православної теології діалогу, а саме: принципу «іпостась-у-відношеннях», принципу підтвердженого діалогу, принципу асиметрії спілкування, принципу євхаристійно-літургійного центризму, принципу емпіризму, принципу пізнання через спілкування. Кожен із цих принципів містить локуси конвергенції ціннісної парадигми православ'я та реалій сучасного суспільства, обґрунтовані та систематизовані у нашому дослідженні.

14. Подальша діалогічна перспектива православ'я пов'язана із залученням принципів філософської та наукової діалогіки, закладених В. Біблером і Е. Мореном, що дозволить визнати важливість діалогічної дійсності та сумісних зусиль у спільній справі навіть за наявності суперечностей чи антагонізмів. На рівні неокойнонійної громади, поєднаної спільними цінностями, інтересами та почуттями, теодіалогічна парадигма відтворюється емерджентно. За інших обставин – наявності цінностей, що розділяють, поле емерджентності суттєво обмежується, а домінуючим локусом конвергенції інтересів комунікуючих сторін стає недоктринальний діалог – прототип ризоморфного діалогу, відбудований на засадах політики визнання (діалогічного мультикультуралізму). Його сутність полягає у відстороненні від огріхів іншого та зосередженості на просторі можливостей-трансгресій, нових горизонтів взаємодії, що не виключає застосування більш

раціоналізованої наукової методології, призначеної трансформувати розділення на розрізнення.

15. Щодо переважаючої «мови» теології діалогу, окрім універсальної для всіх християнських церков «мови» євхаристії, перспективи теодіалогіки вбачаємо у її конвергенції з теоантропологією та соціально-етичним вченням православ'я, що є нагальною потребою сьогодення. Вважаємо, що в країнах православної традиції, які дотепер переживають суттєві соціально-економічні та політичні трансформації, існує запит на Церкву як на морального арбітра та совість суспільства. Етичний запит має отримати етичну пропозицію, що надасть шанс підвищення суспільної моральності та, звісно, підсилить суспільний авторитет церковної інституції. «Першою» мовою теології діалогу вважаємо етику, яка може запропонувати універсальний протокол смислів, найбільш адекватний потребам недоктринального діалогу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелий. О Троице [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-troitse/.

2. Аверинцев С. Софія-Логос. Словник / С. Аверинцев – К. : Дух і Літера, 2007. – 650 с.

3. Аверинцев С. С. Патристика: неповторимость опыта и общезначимость примера / С. С. Аверинцев // Синопсис: богослов'я, філософія, культурологія. – Київ, 2001. – № 4–5. – С. 81–88.

4. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью / С. С. Аверинцев // Из истории культуры средних веков и Возрождения. – М. : Наука, 1976. – С.17–64.

5. Аверинцев С. С. Философия VIII-XII вв. / С. С. Аверинцев // Культура Византии. Вторая половина VII-XII в. – М. : Наука, 1989. – С. 36–58.

6. Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли / С. С. Аверинцев // КультураВизантии IV – пер. пол. VII в. – М. : Наука, 1984. – С. 42–77.

7. Анри де Любак. Мысли о Церкви. Милан-Москва / Анри де Любак, кардинал.– М. : Христианская Россия, 1994. – 302 с.

8. Антоний, архиепископ Борисполький, Ректор Киевской Духовной Академии и Семинарии. Христианские праздники – осуществление ожидаемого: великая субота / Антоний, архиепископ Борисполький// Праздник: благодарение, освобождение, единение. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2011. – С. 44-50.

9. Антоний Сурожский. Пути к Богу / Антоний (Блум), митр. Сурожский // Пути христианской жизни. Беседы. – М. : Заречье, 2011. – С. 13-19.

10. Антоний Сурожский. Вера в человека / Антоний (Блум), митр. Сурожский // Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России. – СПб. : Сатисъ, 1994. – С. 98-101.

11. Антоний Сурожский. Внутреннее молчание /Антоний (Блум), митр. Сурожский // Пути христианской жизни. Беседы. – К. : Дух и Литера, 2001. – С. 32-53.

12. Антоний Сурожский. О путях веры / Антоний (Блум), митр. Сурожский // Пути христианской жизни. Беседы. – К. : Дух и Литера, 2001. – С. 20-39.

13. Антоний, митр. Сурожский. Крестный путь Христов // Антоний (Блум), митр. Сурожский. Пути христианской жизни. Беседы. – К. : Дух и Литера, 2001. – С. 120-145.

14. Антоний, митр. Сурожский. Труды. Книга вторая / Антоний (Блум), митр. Сурожский. – М. : Практика, 2012. − 984 с.

15. Антоний, митр. Сурожский. Человек перед Богом / Антоний (Блум), митр. Сурожский. − К. : Камо грядеши, 2010. − 348 с.

16. Аксенов-Меерсон Михаил. Созерцанием Троицы Святой… Парадигма Любви в русской философии троичности / Михаил Аксенов-Меерсон, прот. – К. : Дух і Літера, 2007. – 328 с.

17. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність : проблема переходу до постконвенціональної моралі / К.-О. Апель ; [пер. з нім. В. Купліна]. – К. : Дух і Літера, 2009. – 430 с.

18. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Книга 1 / Антуан Аржаковський. – Л. : Вид–во УКУ, 2013. – 452 с.

19. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Книга 2 / Антуан Аржаковський. – Л. : Вид–во УКУ, 2014. – 560 с.

20. Аржаковський А. Чи можливе реформування Православ’я / А. Аржаковський, диякон Микола Денисенко. − К. : Відкритий Православний Університет Святої Софії Премудрості, Дух і Літера, 2017. – 88 с.

21. Аржаковський А. Что такое православие? / А. Аржаковський; [пер. с фр.]. − К. : Дух і Літера, 2018. – 608 с.

22. Арсеньев Н. Преображение мира и жизни / Н. Арсьеньев. – Нью-Йорк : Издание русского богословского фонда, 1959. – 255 с.

23. Александр, архиепископ Переяслав-Хмельницкий. Искусство как праздник / Архиепископ Переяслав-Хмельницкий Александр // Праздник: благодарение, освобождение, единение. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2011. – С. 51-55.

24. Афанасьев Николай. «Мир» в Священном Писании / прот. Николай Афанасьев // Вестник РСХД. – 1967. – № 86. – С. 3-22.

25. Афанасьев Николай. Трапеза Господня / Николай Афанасьев, прот. – Paris, 1952. – 93 с.

26. Афанасьев Николай. Церковь Духа Святого. Царственное священство / Николай Афанасьев, прот. // Божественная литургия святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого на русскому языке (толковый путеводитель по божественной литургии с кратким историко-богословским комментарием. (Молитвы к святому причащению, евхаристологические статьи). – Херсон, 2006. – С. 170-177.

27.Ахутін А. Усе тільки починається / А. Ахутин // Культура. Діалог культур. – К. : Дух і Літера, 2018. – С. 215-259.

28.Ахутин А. Скандал и внутренняя речь / А. Ахутин // Культура диалога. – Разрешение конфликтов. Примирение / Сост. Соломадин. – К. : Дух і Літера, 2016. – С. 19-29.

29. Бальтазар Г. У. Богословие и естетика / Г. У. Бальтазар // Богословие красоты. – М. : Издательство ББИ, 2013. – С. 1-11.

30. Бальтазар Г. У. Драматическая теория между эстетикой и логикой / Г.У. Бальтазар // Койнонія. Філософія Іншого та Богослов’я спілкування. – Спецвипуск № 2. – Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.

Каразіна № 950. Серія: Теорія культури і філософія науки. – Дух і Літера, Харків-Київ, 2011. – С. 195-207.

31. Барт К. Красота Бога / К. Барт // Богословие красоты / Под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко. – М. : Издательство ББИ, 2013. – С. 12-26.

32. Басенков В. Православная община сегодня [Электронный ресурс]. – Режим доступу : http://www.pravoslavie.ru/.

33. Батищев Г.С. Диалогизм или полифонизм? (Антитетика в идейном наследии М.М.Бахтина) / Г.С. Батищев // М.М. Бахтин как философ. – М. : Наука, 1992. – С. 123-141.

34. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.35. Бауман З. Индивидуализированное общество [Электронный ресурс]. – Режим доступу : http://socioline.ru/category/avtor-redaktor/bauman.

36. Бауман З. Моральна сліпота. Втрата чутливості у плинній сучасності / З. Бауман, Л. Донскіс; пер. с англ. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 280 с.

37. Бауман З. Плинні часи: життя в добу непевності / Бауман З. / Пер. з англ. А. Марчинського. – К. : Критика, 2013. – 176 с.

38. Баумейстер А. Неповседневность християнства / А. Баумейстер // Праздник: Благодарение, освобождение, единение. Успенские чтения / Сост. К. Б. Сигов. – К. : Дух и літера, 2011. – С. 282-292.

39. Бацевич Ф.С. Філософія мови: Історія лінгвофілософських учень / Ф. С. Бацевич. – К. : ВЦ «Академія», 2008. – 240 с.

40. Бачинин В.А. Европейская реформация как духовная война. (Теология генезиса modernity). – К. : Дух і Літера, 2017. – 436 с.

41. Белла Р. Религиозный индивидуализм и религиозный плюралізм / Р. Белла // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И.Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 677- 699.

42. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / В. Беньямин. – Немецкий культурный центр имени Гете. – М. : Медиум, 1996. – 240 с.

43. Бэр И. Личностное бытие и свобода: их укорененность в аскете [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.bogoslov.ru/text/1243139.html.

44. Бергсон А. Два источника морали и религии / А. Бергсон. – М. : Канон, 1994. – 384 с.

45. Бердяев Н. А. Я, одиночество и общество / Н. А. Бердяев // Дух и реальность / Вступ. ст. и сост. В.И. Калюжного. – М. : ООО "Издательство АСТ"; Харьков : "Фолио", 2003. – 679, [9] с. – (Philosophy).

46. Бердяев Н. А. Философия свободы / Н.А. Бердяев Н.А. // Философия свободы. Смысл творчества. – М. : Изд-во «Правда», 1989.– 607с.

47. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Н. А. Бердяев / Сост. и предисл. П.В. Алексеева; Подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. – М. : Республика, 1995. – 383 с.

48. Бердяєв Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н.А. Бердяев. – Париж : УМСА-Press, 1952. – 246 с.

49. Бердяев Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М. : «Республика», 1993. – 383 с.

50. Бердяєв Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н.А. Бердяев – М .: Межд. отношения, 1990. – 336 с.

51. Берлянд И. Полемос: сражение и спор / И. Берлянд // Культура диалога. Разрешение конфликтов. Примирение / Сост. Соломадин. – К. : Дух і Літера, 2016. – С. 30-37.

52. Берлянд І. Словничок / І. Берлянд // Біблер Володимир. Культура. Діалог культур. – К. : Дух і Літера, 2018. – С. 363-366

53. Библер В.С. Диалог и диалогика. Доклад [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.culturedialogue.org/drupal/ru/node/440.

54. Біблер В. Цивілізація і культура / В. Біблер // Культура. Діалог культур. – К. : Дух і Літера, 2018. – С. 33-95.

55. Бидло О. Подлинный діалог / О. Бидло // Культура диалога. Разрешение конфликтов. Примирение / Сост. Соломадин ; [пер. с нем. Н. Комаровой]. – К. : Дух і Літера, 2016. – С. 71-91.

56. Богдановський І.В. Філософський аналіз феномену нетрадиційної релігійності: соціальний і психологічний аспекти / І.В. Богдановський ; Національний університет ДПС України. – Ірпінь, 2012. – 373 с.

57. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, КДУ, 2006. – 258 с.

58. Богачевська І. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження / Ірина Богачевська. – К. : Світ знань, 2005. – 235 с.

59. Бондажевська Л.С. Правила ведення дискусії та їх порушення: прагма-діалектичний підхід / Л.С. Бондажевська // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2012. – Вип. 4(2). – С. 27-32.

60. Бондаренко В. Д. Еволюція сучасного православного богослов'я / В. Д. Бондаренко. – К. : Знання, 1988. – 48 с.

61. Бортник С. М. «Богословие общения» и «богословие подражания Христу» в современной православной мысли [Електронний ресурс]. – Режим доступу:https://www.religion.in.ua/zmi/foreign_zmi/34388-bogoslovie-obshheniya-i-bogoslovie-odrazhaniya-xristu-v-sovremennoj-pravoslavnoj-mysli.html.

62. Бортник С.М. Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении / С. М. Бортник. – К. : Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2017. – 394 с.

63. Бортник С. «Communion» в богословии митрополита Иоанна Зизиуласа» / С. Бортник // Общение – Communio-Koinonia: стоки, пути

осмысления и воплощения. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 236-244.

64. Брекнер К. Красота и искусство у В. Соловьева и С. Булгакова. Спасет ли красота мир / К. Брекнер // Богословие красоты / Под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко. – М. : Издательство ББИ, 2013. – С. 209-218.

65. Бродецький О.Є. Етичні цінності в релігіях: гуманістична синергія ідей / О.Є. Бродецький. – Чернівці : ЧНУ, 2016. – 336 с.

66. Букин М. А. (Иеромонах Афанасий). Экклезиология митрополита Иоанна (Зизиуласа): критический анализ: дис...магистр богословия / Иеромонах Афанасий (Букин М.А.). – СПб., 2016. – 146 с.

67. Булгаков С.Н. Православие / С.Н. Булгаков. – М. : ООО" Издательство АСТ, 2003. – 365 с.

68. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения / С.Н. Булгаков. – М. : Республика, 1994. – 415 с.

69. Бубер М. Затмение Бога / Бубер М. // Два образа веры. – М. : ООО «Издательство АСТ», 1999. – С. 440-541.

70. Бубер М. Я и Ты / Бубер М. // Два образа веры. – М. : ООО «Издательство АСТ», 1999. – С. 24-121.

71. Бьянки Э. Лексикон внутренней жизни / Э. Бьянки. – К. : Дух і Літера, 2010. – 224 с.

72. Бьянки Э. Эсхатологический смысл христианского празника / Э. Бьянки, А. Майнаради // Праздник: Благодарение. Успенские чтения. – К. : Дух і Літера, 2011. – С. 79-91.

73. Валльер П. Софиология как диалог Православия с современным миром / П. Валльер // Дружба: ее формы, испытания и дары : Успенские чтения : [сб. ст.; сост. К. Б. Сигов]. − Киев, 2008. − С. 284-302.

74. Варфоломій, Вселенський Патріарх. Віч-на-віч із тайною. Православне християнство у сучасному світі. / Варфоломій, Вселенський Патріарх [пер. з англ]. – К. : Дух і літера, 2011. – 360 с.

75. Василий Великий. К Григорию брату [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http:// http://www.odinblago.ru/vas_vel_t6/54.

76. Василий Великий. Про Святой Дух [Електронний ресурс]. – Режим Доступу: http://https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/o_svyatom_duhe.

77. Васильєва І.В. Людина у релігійному вимірі: монографія / І.В. Васильєва. – К. : Книга плюс ; Херсон : ПП Кальченко, 2009. – 346 с.

78. Василий (Осборн), епископ. Предисловие / Епископ Василий (Осборн) // Краткая история Православной Церкви в Западной Европе в XX веке. Сборник статей под редакцией Кристин Шайо. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 17-19.

79. Василів П. Перший Нікейський Собор. Історичні передумови та його богословсько-філософський контекст. Правила Отців Першого Нікейського Собору / П. Василів. – Львів : Місіонер, 2009. – 408 с.

80. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. – М. : Прогресс, 1990. – С. 61-272.

81. Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов / А. Вежбицкая ; [пер. с англ. А. Д. Шмелёва]. – М. : Языки славянской культуры, 2001. – 288 с.

82. Великанова М. «Общение святых» у Шарля Пеги / М. Великанова // Общение – Communio-Koinonia: стоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 394-421.

83. Вельш В. Наш постмодерный модерн / В. Вельш. – К. : Альтерпрес, 2004. – 328 с.

84.Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження / Л.Вітгенштайн. – К. : Основи, 1995. – 311 с.

85. Вольф М. Индивидуальность в церковном сообществе / М. Вольф // Богословие личности. – М. : ББИ, 2013. – С. 230-242.

86. Вольф М. По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы / М. Вольф. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 424 с.

87. Вольф М. Презрение и принятие. Богословское размышление о самосознании, восприятии Другого и примирении / М. Вольф. – Черкассы : Коллоквиум, 2014. – 402 с.

88. Вселенский VII Собор // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.pravenc.ru/text/155500.html.

89. Вукашинович В. Литургическое возрождение в XX веке. История и богословские идеи литургического движения Католической Церкви и их взаимоотношение с литургической жизнью Православной Церкви / В. Вакушинович. – М. : Христианская Россия, 2005. – 239 с.

90. Возняк О. Діалогізм у православному богослов'ї XX століття: автор. дис. … канд. філос. наук: 09.00.11/ О. Возняк. – Чернівці, 2013. – 22 с.

91. Возняк О. Діалогізм у православному богослов'ї XX століття: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11/ О. Возняк. – Чернівці, 2013. – 214 с.

92. Гаврилюк Т. Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях : дис. … докт. філос. наук: 09.00.11/ Т. Гаврилюк. – К., 2015. – 395 с.

93. Глинчикова А. Г. Индивидуализация личности в преддверии Современности [Текст] / А.Г. Глинчикова; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2012. – 163 с.

94. Гречко П. К., Курмелева Е. М. Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы. – М.: РОССПЭН, 2009. – 439 с.

95. Григорий Богослов. Собрание творений / Григорий Назианзин, архиеп.; [пер. с греч.]. – В 2 т. Т. 1. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 680 с.

96. Григорий Нисский. Об устроении человека / Григорий Нисский, свт.; [пер. с др.греч., прим. и послесл. В. М. Лурье; под ред. А. Л. Верлинского]. – СПб. : Axioma; Мифрил, 1995. – 174 с.

97. Григорий Нисский. Творения : Пер. с древнегреч. П. Делицина. – М., 1862. – Т.4. – 395 с.

98. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих / Григорий Палама, свт.; пер. с древнегреч, послесл. и ком. В. Вениаминова (В. В. Бибихина); под ред. Е. А. Карманова, В. Айрапетяна. – М. : Канон, 1995. – 384 с.

99. Грицишин В.П. Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аспект: дис… канд. філос. наук: 09.00.11/ В.П. Грицишин. – Рівне, 2017. – 180 с.

100. Грегерсен Н. Imago imaginis: человеческая личность с богословской точки зрения / Н. Грегерсен // Богословие личности. – М. : Издательство ББИ, 2013. – С. 1-27.

101. Грюн А. Богословие красоты / А. Грюн // Богословие красоты // Богословие красоты. – М.: Издательство ББИ, 2013. – С. 60-69.

102. Гумбрехт Г.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение / Г.У. Гумбрехт. – М. : Новое литературное обозрение. – 184 с.

103. Гуревич П. Философия человека / П. Гуревич. – Ч. 2. – М., 2001. – 209 с.

104. Гутнер Г. Концепции личности и коммуникативные универсалии / Г. Гутнер // Богословие личности. – М. : Издательство ББИ. – С. 104-122.

105. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. Пер. з нім., примітки та післямова Анатолія Єрмоленка / В.Гьосле. – К. : Лібра, 2003. – 248 с.

106. Давиденко О.В. Катехизис. Введение в догматическое богословие. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://azbyka.ru/otechnik/Oleg_Davydenkov/katehizis.

107. Даниленко О. Экзистенциальные характеристики конфликта как ключ к установлению диалога / О. Даниленко // Культура диалога. Разрешение конфликтов. Примирение / Сост. Соломадин. – К. : Дух і Літера, 2016. – С. 38-55.

108. Даренский В. О богословском смысле коммуникативной природы человеческого бытия / В. Даренский // Человек. История. Весть. Успенские чтения/ Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух и літера, 2006. – С. 104-120.

109. Дворкин И. Философия диалога в поисках пути // Філософські діалоги' 2013. Толерантність та діалог в сучасному світі. – Випуск 7. – Київ, 2013. – С. 112-171.

110. Декларація ювілейного Помісного Собору Української православної Церкви Київського Патріархату «Церква і світ на початку третього тисячоліття» // Ювілейний Помісний Собор Української православної Церкви Київського Патріархату 9-10 січня 2001 р. (документи і матеріали). – К. : Вид. відділ УПЦКП, 2001. – С. 11-28.

111. Декрет про екуменізм(«Unitatis redintegratio») [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://agnuz.info/app/webroot/library/6/128/page05.htm#5.

112. Делез Ж., Гватарри Ф. Ризома // Философия епохи посмодерна. – Минск : Красико-принтр, 1996. – С.6-31.

113. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.koob.ru/delez/thousand_plateaus.

114. Дідківський А. А. Православна етика: гуманістичний потенціал та історичні форми легітимізації: дис… канд. філос. наук: 09.00.11 / А.А.Дідківський. – Рівне, 2015. – 223 с.

115. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послание / Дионисий Ареопагит. – СПб. : Алетейя, 2001. – С.13-184.

116. Доброер А. Межконфессиональный диалог в современной Украине (опыт богословского анализа) .– Одесса : АО БАХВА, 2003. – 144 с.

117. Догматична Конституція Другого Ватиканського Собору про Церкву «Lumen Gentium» // Документи Другого Ватиканського Собору : Конституції, Декрети, Декларації. – Львів : Свічадо, 1996. – С. 75–170.

118. Докаш В. Міжрелігійний діалог як фактор суспільної стабільності / В. Докаш // Релігія та соціум. – 2010. – № 2. – С. 120-125.

119. Документи Святого і Великого Собору Православної Церкви. Крит, 2016. – К. : Відкритий Православний Університет Святої Софії Премудрості, ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – 112 с.

120. Донини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана) / А. Донини. – [Пер. с итал.] – М. : Политиздат, 1989. – 365 с.

121. Доповідь Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета с. 29-44 // Ювілейний Помісний Собор Української православної Церкви Київського Патріархату 9-10 січня 2001 р. (документи і матеріали). – К. : Вид. відділ Укр. Пр. Церкви Київського Патріархату, 2001. – С. 11-28.

122. Древнегреческо-русский словарь Дворецкого [Електроний ресур] – Режим доступу : http://www.classes.ru/all-greek/dictionary-greek-russian-old-term-35692.htm.

123. Дробышев В. Н. Апофатическая рациональность и ее трансформация в современной западной философии: авт. дис…. на докт. филос. наук: 09. 00. 03 / В.Н.Дробышев. – Санкт-Петербург, 2016. – 27 с.

124. Дудченко А. Божественна літургія. Путівник / прот. А. Дудченко. – К. : QUO VADIS, 2016. – 184 с.

125. Дудченко А. Праздник как анамнези / прот. А. Дудченко // Праздник: благодарение, освобождение, единение. – К. : Дух і Літера, 2011. – С. 168-173.

126. Дудченко А. Церковь и Евхаристия: взгляд митрополита Иоанна Зизиуласа / прот. А. Дудченко [Електроний ресур]. – Режим доступу : http://www.kiev-orthodox.org/site/bookshelf/3316/

127. Душпастирський порадник «Покликання мирян до участі в суспільно-політичному житті країни» [Електроний ресур]. – Режим доступу : https://risu.org.ua/ua/index/resourses/church_doc/ugcc_doc/69848/.

128. Жуст М. Крещение как основание всех христианских праздников / М. Жуст // Праздник: благодорение, освобожденение, единение. Успенские чтения. – К. : Дух і літера, 2006. – С. 68-75.

129. Завершинский Г. Богословие диалога. Бубер и християнство / диак. Г. Завершинский // Богословие личности. – М. : ББИ, 2013. – С. 73-87.

130. Завершинский Г. Богословие диалога: понятие отношений / диак. Г. Завершинский // Церковь и время. – 2009. – № 3 (48). – С. 93-104.

131. Завершинский Г. Богословие диалога. Диалог как общение в любви / диак. Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 4 (33). – С. 19–32 .

132. Завершинський Г. «Богословие диалога. Тринитарный взгляд» / диак. Г. Завершинский. – М., 2017. – 336 с.

133. Завершинский Г., священник. Богословие диалога: встреча религий / диак. Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – №3 (32). – С. 125–142.

134. Завершинский Г. Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова) / диак. Г. Завершинский // Альфа и Омега. – 1999. – № 3 (21). – С. 167-180.

135. Завершинский Г. О различии сущности и энергии в современных исследованиях паламизма / диак. Г. Завершинский // Богословский сборник. – 1999. – № 4. – С. 153-165.

136. Завершинский Г. Пневматология святителя Григория Паламы и святоотеческая традиция / диак. Г. Завершинский // Альфа и Омега. − 1998. − № 19. − С. 110-126.

137. Завершинский Г. Преподобный Силуан Афонский и архимандрит Софроний (Сахаров) о нетварном свете / диак. Г. Завершинский // Альфа и Омега. – 1998. – № 3 (21). – С. 167-180.

138. Завершинский Г. Экзистенциальные аспекты богословия / диак. Г.Завершинский // Церковь и время: Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2001. – № 3 (16). – С. 210-228.

139. Зелинский В. Слово, играющее на свирели, или радость как родина / В. Зелинский // Праздник: благодорение, освобожденение, единение. Успенские чтения. – К. : Дух і літера, 2006. – С. 116-129.

140. Зелинский В. Что такое «богословие общения» и что за потребность вызвала его к жизни? [Електронний ресурс] Режим доступу : http://www.bogoslov.ru/text/4299598.html.

141. Зинковский (Иеромонах Мефодий). «Богословие личности XIX-XX вв.» / Иеромонах Мефодий (Зинковский). – Издательство Олега Абышко, 2014. – 320 с.

142. Зинковский (Иеромонах Мефодий). «Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития: дис. … докт. богословия / Иеромонах Мефодий (Зинковский). – СПб., 2014. – 721 с.

143. Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей: в 3 т. Т. 1. – К. : Дух і Літера, 2009. – 576 с.

144. Єленський В. Велике повернення: релігія в глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття / В. Єленський. – Львів : В-во УКУ, 2013. – 504 с.

145. Ермоленко А. Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия) / А. Н. Ермоленко. – К. : Наукова думка, 1994. – 200 с

146. Иванов В. Предисловие к книге Чулкова «О мистическом анархизме» / В. Иванов [Електроний ресурс]. – Режим доступу : https://vk.com/doc267076705_369522057.

147. Иванов В. «Ты еси» / В. Иванов // Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. – Брюссель, 1979. – Т. 3. – С. 262-268.

148. Ієлігулашвілі М. Сучасне митстецтво як інструмент та форма діалогу / В. Ієлігулашвілі // Культура диалога. Разрешение конфликтов. Примирение/ Сост. Соломадин. – К. : Дух і Літера, 2016. – С. 199-212.

149. Илларион (Алфеев), епископ Венский и Австрийский, Московский Патриархат. Божественная литургия (доклад в Киевской Духовной Академии 20.09.02) / еп. Илларионов (Алфеев) [Електроний ресурс] – Режим доступу : http://https://studopedia.ru/12_57453_ilarion-alfeev-episkop-venskiy-i-avstriyskiy-moskovskiy-patriarhat.html.

150. Илларион (Алфеев). Православие / еп. Илларион (Алфеев) // Собрание сочинений : в 3 т. Т. 1. – М. : Изд. Сретенского монастыря, 2008. – 863 с.

151. Илларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже эпох / еп. Илларион (Алфеев). – К. : Дух і Літера, 2002. – 536 с.

152. Іларіон, митр. Про Закон і Мойсеєм даний і про Благодать та Істину в Ісусі Христі втілених / митр. Іларіон. – К. : МАУП, 2004. – 176 с.

153. Иннердал Г. Прекрасная логика. Некоторые аспекты мыслей Ганса Урса фон Бальтазара о взаимопроникновении (перехорезисе) трансценденталий / Г. Иннердал // Богословие красоты. – М. : Издательство ББИ, 2013. – С. 127-147.

154. Йоан (Зізіулас). Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви / митр. Й. Зізіулас / Перекл. з англ. – К. : Дух і Літера, 2005. – 276 с.

155. Иоанн (Зизиулас). Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / И. Зизиулас, митр. – [Пер. с англ.] – М. : Изд.-во ББИ, 2012. – 407 с.

156. Иоанн (Зизиулас). Современная дискуссия о первенстве в православном богословии / И. Зизиулас // Петрово служение. Диалог католиков и православных. – М. : Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. – С. 257-276.

157. Иоанн (Зизиулас). Богословие – это служение Церкви. Интервью / митр. Иоанн (Зизиулас) // Церковь и время. – 1998. – №3(6). – С. 87-97.

158. Иоанн (Зизиулас). Богословие святого Силуана Афонского / митр. Иоанн (Зизиулас) // Церковь и время. – 2000. – № 2 (11). – С. 270-282.

159. Иоанн (Зизиулас). Евхаристия и Церковь / митр. Иоанн (Зизиулас) // Церковь и Евхаристия. Сборник статей о православной экклезилогии. – Богородице-Сергиева пустынь, 2009. – С. 43-72.

160. Иоанн (Зизиулас). Евхаристия и Царство Божие / митр. Иоанн (Зизиулас) // Церковь и Евхаристия. Сборник статей о православной экклезилогии. – Богородице-Сергиева пустынь, 2009. – С. 203-298.

161. Иоанн (Зизиулас). Идентичность Церкви / митр. Иоанн (Зизиулас) // Церковь и Евхаристия. Сборник статей о православной экклезилогии. – Богородице-Сергиева пустынь, 2009. – С. 19-42.

162. Иоанн (Зизиулас). Святое Крещение и Божественная Литургия / митр. Иоанн (Зизиулас) // Церковь и Евхаристия. Сборник статей о православной экклезилогии.- Богородице-Сергиева пустынь, 2009. – С. 112-137.

163. Иоанн (Зизиулас). Экклезиологическое значение Божественной Литургии / митр. Иоанн (Зизиулас) // Церковь и Евхаристия. Сборник статей о православной экклезилогии.- Богородице-Сергиева пустынь, 2009. – С. 278-297.

164. Іщук Н. В. Адаптаційний потенціал візантизму / Н. В. Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія Філософія. Культурологія: Зб. наук. праць. – К. : НАУ, 2009. – № 1 (9). – С. 50-54.

165. Ищук Н. Богословие общения: определить – значит ограничить / Наталия Іщук // Modern Science – Moderní věda. – Praha. – Česká republika, Nemoros. – 2017. – № 4. – С. 119–126.

166. Іщук Н.В. Діалогічні парадигми колективності в православній традиції / Н.В. Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : зб. наук. праць. – К. : Вид-во Нац. авіац. ун-ту «НАУ-друк», 2015. – № 2 (22). – с. 119–122.

167. Іщук Н.В. Діалогічні та естетичні мотиви у богословських системах Г.У. фон Бальтазара та Д.Б. Гарта / Н. В. Іщук // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. – 2017. – Вип. 18. – С. 44–47.

168. Іщук Н.В. Екзистенційний дискурс розуміння особистості в сучасній християнській антропології / Н.В. Іщук // Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: філософські науки. – К. : КУТЕП, 2015. – Вип. 21. – С. 65–75.

169. Іщук Н.В. Етатизм як релігійне вчення та політична ідеологія / Н.В. Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : зб. наук. праць – К. : Вид-во Нац. авіац. ун-ту «НАУ-друк», 2013. – № 2 (18). – С. 35–39.

170. Іщук Н.В. Етичний аспект соціальної доктрини християнства / Н.В. Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : зб. наук. праць – К. : Вид-во Нац. авіац. ун-ту «НАУ-друк», 2014. – № 1 (19). – С. 103–106.

171. Іщук Н. В. Ліберальна ідеологія: обриси православної критики / Н.В. Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Зб. наук. праць. – К. : НАУ, 2009. – № 2 (10). – С. 46–49.

172. Іщук Н.В. Літургія як здійснена койнонії / Н.В. Іщук // Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. Збірник наукових праць. – Вип. 12. – 2017. – С. 67–73.

173. Іщук Н.В. Літургія як зустріч / Н.В. Іщук // Гілея: науковий вісник. – Вип. 123. – 2017. – С. 231–235.

174. Іщук Н.В. Обриси системного розуміння психіки / Н.В. Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : зб. наук. праць. – К. : Вид-во Нац. авіац. ун-ту «НАУ-друк», 2015. – № 1 (21). – С. 46–50.

175. Іщук Н.В. Обриси християнського розуміння спілкування / Н.В. Іщук // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. Серія «Філософські науки». – Маріуполь: Український культурологічний центр. – 2015.– № 6 (138). – С. 16–20.

176. Іщук Н.В. Осмислення феномену спілкування в релігійній філософії / Н.В. Іщук // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. – 2017. – Вип. 17. – С. 44–47.

177. Іщук Н.В. Полісемія терміну «койнонія» в контексті сучасних тенденцій розвитку богослов'я спілкування / Н. В. Іщук // Практична філософія. – Київ. – 2017. – № 4 (66). – С. 69–76.

178. Іщук Н.В. Поняття койнонії у Й. Зізіуласа / Н.В. Іщук // Гілея (науковий вісник): Зб. наук. праць. – 2017. – № 125. – С. 195–198.

179. Іщук Н.В. Принцип підтвердженого діалогу як методологічний принцип теології спілкування / Н.В. Іщук // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2017. – Вип. 3–4 (161–162). – К., 2017. – С. 182–193.

180. Іщук Н.В. Проблема формування людської особистості в сучасній науковій та релігійній антропології / Н.В. Іщук // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. – Вип. 15. – 2017. – С. 56–59.

181. Ищук Н. РПЦ: от риторики симфонии до практики русского мира / Наталия Ищук // Modern Science –Moderní věda. – Praha. – Česká republika, Nemoros. – 2015. – № 6. – С. 97–104.

182. Іщук Н.В. Соборність та етатистські інтенції візантійської ідеології / Н.В. Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : зб. наук. праць – К.: Вид-во Нац. авіац. ун-ту «НАУ-друк», 2014. – № 2 (20). – С. 94–98.

183. Іщук Н.В. Соціальна адаптація православ'я : філософський аналіз: дис…канд. філос. наук: 09.00.11/ Н.В. Іщук. – К, 2007. – 187 с.

184. Іщук Н.В. Соціальне вчення християнства як теоетика та теоантропологія / Н.В. Іщук // Гілея (науковий вісник): Зб. наук. праць. – К.: ВІР УАН, 2010. – Вип. 30. – С. 225–231.

185. Іщук Н.В. Соціальні мотиви ісихазму / Н.В. Іщук // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : зб. наук. праць – К. : Вид-во Нац. авіац. ун-ту «НАУ-друк», 2012. – № 2 (16). – С. 40–44.

186. Іщук Н. Субстанциалистко-реляционная концепция койнонии у Иоанна Зизиуласа / Наталия Іщук // Modern Science – Moderní věda. – Praha. – Česká republika, Nemoros. – 2017. – № 5. – С. 96–103.

187. Іщук Н.В. Сучасні виміри православної легітимації підприємницької діяльності / Н.В. Іщук // Людина. Світ. Суспільство: Матеріали Міжнародної науко-вої конференції. – К. : Київський університет, 2009. – Ч. Х. – С. 71–73.

188. Іщук Н.В. Сучасний російський етатизм: концепти та наративи / Н.В. Іщук // Практична філософія. – 2015. – № 4. – С. 23–28.

189. Іщук Н.В. «Субстанція-у-відношенні» як пояснювальний принцип богослов'я спілкування / Н. В. Іщук // Молодий вчений. – К., 2017. – № 8. (48). – С. 86–90.

190. Іщук Н.В. Теологічний статус богослов'я спілкування / Н.В. Іщук // Гілея: науковий вісник. – 2017. – Вип. 120. – С. 152–155.

191. Іщук Н.В. Феномен спілкування в релігійно-філософській традиції / Н.В. Іщук // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2016. – Вип. 7–8 (155–156). – К., 2016. – С. 139–149.

192. Іщук Н.В. Феноменологічна аналітика богоспілкування у Джона Пантелеймона Мануссакіса / Н.В. Іщук // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Дніпро. – 2017. – Випуск 5 (20). – С. 25–32.

193. Іщук Н. В. Християнська онтологія особистості в контексті богослов'я спілкування / Н.В. Іщук // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. Серія «Філософські науки». – Маріуполь : Український культурологічний центр. – 2016.– № 5 (145). – С. 85–89.

194. Каган М. С. Глобализация культурных процессов: становление диалогического мышления [Електронний ресурс] / М. С. Каган. – Режим доступу : http://spkurdyumov.narod.ru/D42Kagan.htm/

195. Казанова Х. По той бік секуляризації: релігійна та секуяризаційна динаміка нашої глобальної доби / Х. Казанова. – К. : Дух і Літера, 2017. – 264 с.

196. Калач Д.М. Міжконфесійний діалогу у сучасній Україні: філософсько-релігієзнавчий аналіз : автореферат дис …. на канд. філос. наук: 09.00.11 – релігієзнавство / Д.М. Калач. – К., 2017.–19 с.

197. Калинин Ю. А. Критика философско-идеалистических основ современного православия / Ю. А. Калинин. – К. : Изд. при Киевском ун-те, 1987. – 104 с.

198. Калліст (Вер). Передмова / Калліст (Вер) // Вселенський Патріарх Варфоломій. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. – [Пер. з англ.] – К. : Дух і літера, 2011. – С. 19-40.

199. Каллист У. Красота спасет мир / митр. Каллист Уэр // Богословие красоты. – М. : Издательство ББИ, 2013. – С. 27-39.

200. Каллист Уэр. Православная Церковь / митр. Каллист Уэр ; [пер. с англ.]. – М. : ББИ, 2012. – 376 с.

201.Каллист (Уер), епископ Диоклийский. Православная Церковь на Британских островах / еп. Каллист (Уер) // Краткая история Православной Церкви в Западной Европе в XX веке. Сборник статей под редакцией Кристин Шайо. – К. : Дух і Літера. – 2015. – С. 61-90.

202. Каллист Уэр. Таинство человеческой личности [Електронний ресурс] – Режим доступу : https://www.religion.in.ua/zmi/foreign_zmi/10222-tainstvo-chelovecheskoj-lichnosti.html

203. Каллист Уэр. Троица-парадигма человеческой личности / Каллист Уэр, епископ ; [пер. с англ. А. Кырлежев] // Международная богословско-философская конференция «Пресвятая Троица» (Москва, 6–9 июня 2001 г.) : материалы. – М. : Синодальная богословская комиссия, 2002. – С. 275–288.

204. Каприо С. Религиозный опыт в русской и западной антропологии / С. Каприо // Богословие личности / Под. ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко. – М. : Издателство ББИ, 2013. – С.28-40.

205. Кардинал Гьофнер Йозеф. Християнське суспільне вчення / кардинал Гьофнер Йозеф. – Львів : Свічадо, 2002. – 304 с.

206. Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / Л. Карфикова. [пер. с чешск. И. Бей]. – К. : Дух і літера, 2012. – 336 с.

207. Кастельс М. Информационная епоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.

208. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / В. Кебуладзе. – К. : Дух і літера, 2011. – 280 с.

209. Кейн С. Сила інтровертів. Тихі люди у свті, що не може мовчати / С. Кейн. – К. : Наш формат, 2018. – 368 с.

210 Кириков О. Русское православие. Духовно-догматические ориентации / О. Кириков. – Воронеж : Изд-во Воронеж. пед. университета, 1996. – 224 с.

211. Кисельов О. Феномен екуменізму в сучасному християнстві / О. Кисельов. – К. : Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, 2009. – 133 с.

212. Кирилл (Говорун). Понятие «ипостась» в восточном христианском богословии/ Кирилл (Говорун), архимандрит// Православная энциклопедия. – Т. 26.- М., 2011. – С. 183-190.

213. Кирило (Говорун). Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церкви / архимандрит Кирило (Говорун) ; [Пер. з англ. Олексія Панича]. – К. : Дух і Літера, 2018. – 328 с.

214. Кирило (Говорун). Українська публічна теологія / архимандрит Кирило (Говорун). – К. : Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, Дух і Літера, 2017. – 144 с.

215. Кирилл (Говорун). Экклезиология общения как общий язык церковных традиций / архимандрит Кирилл (Говорун) // Общение – Communio-Koinonia: стоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 49-58.

216. Кирило (Говорун). Риштування Церкви: вбік постструктуральної еклезіології. Перекл. з англ. Олексій Панич / архимандрит Кирилл (Говорун) – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. – 312 с.

217. Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация / А. Кырлежев // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 100–106.

218. Кырлежев А. И. Феномен «православной идеологии» // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения : сборник / сост. и общ. ред. О. Ю. Васильева, Ю. П. Зуева, В. В. Шмидта. – Ч. 4: Кафедра государственно-конфессиональных отношений РАГС. – С. 485–500.

219. Кияк С. Другий Ватиканський Собор і релігійно-суспільні проблеми сучасності: Навчальний посібник / С. Кияк. – Жовква : Міссіонер, 2011. – 304 с.

220. Клочовський Я. Філософія діалогу / Я. Клочовський. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 224 с.

221. Кнежевич Р. Спасительная красота обычных предметом / Р. Княжевич// Богословие красоты. – М. : Издательство ББИ, 2013. – С. 90-107.

222. Князева Е. Н. Эдгар Морен в поисках метода познания сложного / Е.Н. Князева // Э. Морен. Метод. Природа Природы. – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – С. 5-27.

223. Коваленко Г. Детские технологии на службе древней церкви. Детские добродетели древнего християнства / протоиерей Г. Коваленко // Детство в христианской традиции и современной культуре. – К.: Дух і Літера, 2012. – С. 267-271.

224. Коваленко Г. Передмова. Собор Відкритого Православ'я / прот. Г. Коваленко // Документи Святого і Великого Собору Православної Церкви. Крит, 2016. – К. : Відкритий Православний Університет Святої Софії Премудрості, Дух і Літера, 2016. – С. 5-7.

225. Коваленко Г. Христианская община и общение в ней в эпоху развития коммуникационных технологий / прот. Г. Коваленко // Общение – Communio-Koinonia: стоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 342-350.

226. Колодний А. М. Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства / А. М. Колодний // Християнство доби постмодерну. – К., 2005. – С. 5-33.

227. Коначева С. А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века / С. А. Коначева. – М. : РГГУ, 2010. – 352 с.

228. Коначева С. А. Возможности и границы применения онтологических категорий в интерпретации святоотеческого учения о личности / С. А. Коначева // Вера и знание: Взгляд с Востока / под ред. Терезы Оболевич (серия «Религия и наука»). – М. : Издательство ББИ, 2014. – С.138-158.

229. Коначева С. Мартин Хайдеггер и Христос Яннарас: онтология личности [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://russ.ru/pole/Martin-Hajdegger-i-Hristos-YAnnaras-ontologiya-lichnosti/

230. Кондратьєва І. В. Давні Східні Церкви: ідентифікація, історія, сучасність / І. В. Кондратьєва. – К. : «Вид. дім Дмитра Бураго», 2012. – 508 с.

231. Копаниця М. М. Соціальна етика в руському православ'ї / М.М.Копаниця. – К. : Знання. – 1982. – 48 с.

232. Коротков Н.Д. Социальный аспект проблемы человека в религиозной философии / Н.Д.Коротков. – К. : Наукова думка, 1978. – 294 с.

233. Красников Н.П. Социально-этические воззрения русского православия в XX веке / Н.П. Красников. – К. : Выща школа, 1988. – 179 с.

234. Кураев А. Традиция, догмат, обряд : Апологетические очерки / диак. А. Кураев. – М. : Клин, 1995. – 413 с.

235. Кураев А. В. Церковь в мире людей / диак. А. Кураев. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 542 с.

236. Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия / П. К. Курочкин. – М. : Мысль, 1971. – 270 с.

237. Критерії екуменічної та міжрелігійної співпраці у сфері комунікації — Документ Папської Ради у справах соціальної комунікації (1989) // Церква і соціальна комунікація: Найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа / упоряд. і наук. ред. М. Перун. – Львів : Видавництво Українського Католицького Університету, 2004. – С. 171-178.

238. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Г. Кюнг; [пер. с нем. О. Ю. Бойцовой]. – СПб. : Алетейа, 2000. – 442 с.

239. Кюнг Г. Куда идет христианство? / Г. Кюнг; [пер. с нем. А. Б. Григорьева] // Путь. – 1992. – № 2. – С. 144 – 159.

240. Кьеркегор С. Наслаждение и долг / С. Кьеркегор // Наслаждение и долг. – Ростов-на-Дону, 1998. – С. 34-200.

241. Лаут Э. Пост-патристическое богословие, или за пределами неопатристического синтеза / Э. Лаут [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.bogoslov.ru/text/ 1982765.html.

242. Левченко Т. Теологія / Т.Левченко, Г.Христокін, Ю.Чорноморець. – К. : МАН, 2015. – 229 с.

243. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 23-118.

244. Левинас Э. Гуманизм другого человека / Э. Левинас // Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 123-262.

245. Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 416 с.

246. Левінас Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого / Е. Левінас. – К. : Дух і Літера, 1999. – 291 с.

247. Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером / Э. Левинас // Избранное : Трудная свобода. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 162–312.

248. Левинас Э. По-другому чем быть, или по ту сторону сущности :

[фрагмент] / Э. Левинас // Эмманюэль Левинас : путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвящѐнный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – СПб., 2006. – С. 181–194.

249. Левинас Э. Ракурсы. / Э. Левинас // Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М., СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 292–349.

250. Левинас Э. Философия, справедливость и любовь (Беседа с Эммануэлем Левинасом) // Э. Левинас. Избранное: Тотальность и бесконечное. – М., СПб. : «Университетская книга», 2000. – С. 356-366.

251. Лекторский В. А. Толерантность, плюрализм и критицизм // Толерантность и полисубъектная социальность. Материалы конференции. – Екатеринбург : Изд-во Уральского университета, 2001. – 211 с.

252. Лепп І. Християнська філософія екзистенціалізму / І. Лепп; [пер. В. Лях, О. Мартитуненко]. – К. : Пульсари, 2004. – 148 с.

253. Липовецки Ж. Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме / Пер. з фр. В.В. Кузнецова – СПб. : Владимир Даль, 2001. – 336 с.

254. Лобовик Б.А. Религия как социальное явление / Б.А. Лобовик. – К. : Наукова думка, 1982. – 247 с.

255. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности / Б. А. Лобовик. – К. : Наукова думка, 1986. – 246 с.

256. Лоргус А. Православная антропология: Курс лекций / А. Лоргус. − М. : Граф-Пресс, 2003. − 216 с.

257. Лоргус А. Психологическая практика и пастырское служение: сравнительный психологический анализ [Електронний ресурс] – Режим доступу : http:// dusha-orthodox.ru/biblioteka/lorgus-a.-svyasch.-psihologicheskaya-praktika-i-pastyirskoe-sluzhenie.html.

258. Лосский В. Догматическое богословие / В. Лосский // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Рещиковой]. – К., 1991. – С. 263-335.

259. Лосский Н. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н. Лосский // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М. : Республика, 1995. – С. 136-289.

260. Лосский Н. Возрождение патристического богословия в XX веке в католической и православной Церквах на Западе // Православное богословие

и Запад в XX веке. История встречи. Материалы конференции, ред. А. Крыжелева. – М. : Христианская Россия, 2006. – С. 95-99.

261. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. – М. : Центр „СЭИ”, 1991. – 288 с.

262. Лукашенко М. В. Трансформації соціальності в контексті становлення інформаційного суспільства: дис. канд. філос. наук: 09.00.03 / М.В.Лукашенко. – К., 2018. – 218 с.

263. Лукашенко М.В. Феномен соціальності в світлі філософської традиції / М.В.Лукашенко // Вісник НАУ. Серія: Філософія Культурологія. Вип. № 1 (21) – К. : НАУ, 2015. – С. 101-105.

264. Льюис К. Любовь / К. Льюис [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.klex.ru/te.

265. Макар Н., протоиерей. Праздник: единение человека с Богом / протоиерей Николай Макар // Праздник: благодарение, освобождение, единение. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2011. – С. 100-107.

266. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека / Маклюэн ; [пер. с англ. В. Г. Николаева]. – М. : КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. – 464 с.

267. Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1. : Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник, преп.; [пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова]. – М. : МАРТИС, 1993. – С. 185 – 202.

268. Малахов В. Етика спілкування / В. Малахов. – К. : Либідь, 2006. – 400 с.

269. Малахов В. Иной и неиное в общении / В. Малахов // Койнонія. Філософія Іншого та богослов’я спілкування. Спецвипуск № 1. – Харків-Київ : «Дух і Літера», 2010. – С. 16-48.

270. Малахов В. А. Диалогическая парадигма в еврейской и восточно-христианской постсекулярной философии (Э. Левинас и Г. С. Батищев) / В.А. Малахов // Евреи в меняющемся мире : Материалы 4-й междунар. конф. – Рига, 2002. – С. 59–63.

271. Малахов В. А. Еманюель Левінас : погляд із Києва / В. А. Малахов // Між нами. Дослідження думки-про-іншого / Еманюель Левінас; [пер. з франц. В. Куринського]. – К. : Дух і Літера, 1999. – С. 267–284.

272. Малахов В. А. Право бути собою / В. А. Малахов. – К. : Дух і літера, 2008. – 336 с.

273. Малахов В. А. Уязвимость любви / В. А. Малахов. – К. : Дух і Літера, 2005. – 560 с.

274. Малахов В. Эмманюэль Левинас: дискурс «против света» / В. А. Малахов // Материалы XIII ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. – М. : Сэфер, 2006. – С. 125–135.

275. Малахов В. Homo obses. Феномен заложничества и человеческая идентичность / В. А. Малахов // Человеческая целостность и встреча культур; [сост. К. Б. Сигов]. – К. : Дух і Літера, 2007. – С. 83–108.

276. Майнарди А. Богословие общения и путь к единству / А.Майнаради // Общение – Communio-Koinonia: стоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 36-48.

277. Майнаради Адальберто. Христианское предание между Востоком и Западом / А. Майнаради. – К. : Дух і Літера, 2012. – 304 с.

278. Маннхейм К. Религия в современном обществе / К. Маннхейм // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И.Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 639-657.

279. Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская естетика / Дж. Мануссакис – К. : Дух і Літера, 2014. – 416 с.

280. Мануссакис Дж. П. Свидетельствуя Другому: свидетельство и интерсубъективность / Дж. П. Мануссакис // Свидетельство: традиции, формы, имена. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2013. – С. 305-313.

281. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии // Марион Ж.-Л. Логос. Постсекулярная философия. – 2011 – № 3 (82). – М. : Типография Наука. – С. 124–143.

282. Марсель Г. «Я» и «Ты» / Г. Марсель [Електронний ресурс] – Режим доступу : https://iphras.ru/page50893025.htm.

283. Маркузе Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М. : REFL-book, 1994. – 368 с.

284. Марьон Ж.-Л. Образ и прототип / Ж.-Л. Марьон // Перекрестья видимого. – М. : Прогресс-Традиция, 2010. – С. 127-166.

285. Марьон Ж.-Л. Слепец в Силоаме» / Ж.-Л. Марьон // Перекрестья видимого. – М. : Прогресс-Традиция, 2010. – С. 91-126.

286. Марсель Г. Присутствие и бессмертие. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 328 с.

287. Марсель Г. Homo viator. Пролегомени до метафізики надії / Г. Марсель ; [пер. В. Шовкуна]. – К. : Пульсари : Академія, 1999. – 320 с.

288. Марчишак А. Р. Трансформація православ'я в глобалізованому світі : пост-радянський контекст / Марчишак А. Р. – К., 2007. – 194 с.

289. Маффесоли М. Околдованность мира или божественное социальное // СОЦИОЛОГОС. – М. : Прогресс, 1991. – С. 274-283. [Електронний ресурс] – Режим доступу : https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Article/Maff_OkMir.php.

290. Махлин В. Л. Я и Другой, к истории диалогического принципа философии XX века / В.Л. Махлин – М. : Лабиринт, 1997. – 247 с.

291. Мейендорф И. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение / прот. И. Мейендорф ; [пер. с англ.]. – М. : Когелет, 2001. – 432 с.

292. Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / прот. Иоанн Мейендорф ; пер. с англ. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева, В. М. Лурье. – 2-е изд. – СПб. : Византинороссика, 1997. – 479 с.

293. Мейендорф И. Предисловие к изданию / прот. И. Мейендорф // И. Зизиулас. Бытие как общение. – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – С. 5-9.

294. Меморандум экспертного центру Всемирного русского народного собора про русофобию [Електронний ресурс] – Режим доступу : https://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=1259

295. Митрополит Киевский и всея Украины Владимир, предстоятель Украинской Православной Церкви. Задачи православного богословия в Украине на своременном этапе / митрополит Киевский и всея Украины Владимир // Праздник: благодарение, освобождение, единение. Успенские чтения/ Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2011. – С. 9-20.

296. Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики / Дж.Милбанк // Логос. – 2008. – № 4 (67). – С. 33 – 54.

297. Місцева Церква і комунікація // Церква і соціальна комунікація. – С. 358-367.

298. Мольтман Ю. Человек и Сын человеческий / Ю. Мольтман // Богословие личности. – М. : Издательство ББИ, 2013. – С. 218-229.

299. Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания / В. И. Молчанов. – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2007. – 456 с.

300. Морен Э. Метод. Природа Природы / Э. Морен – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – 464 с.

301. Назарчук А.В. Теория коммуникации в современной философии / А.В. Назарчук. – М. : Прогресс-Традиция, 2009. – 320 с.

302. Наместникова Л.В. Проблема веры и знания в диалогической философии Франца Розенцвейга: дис… канд. філос. наук: 09.00.03. / Л.В. Наместникова. – Волгоград, 2001. – 148 с.

303. Напюрковський С. Ц. Як займатися теологією / С.Ц. Напюрковський. – К. : Інститут Релігійних Наук св. Томи Аквінського, 2010. – 240 с.

304. Нестерук А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / А. Нестерук; [пер. с англ. М. Карпец]. – М. : ББИ, 2006. – 399 с.

305. Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе / Н. Квасила; [пер. с древнегреч.]. – М., 1874. – VIII+198 с.

306. Николай Сербский. Мысли о добре и зле / Николай Сербский, св. [Електронний ресурс]. – Режим доступу :https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/mysli-o-dobre-i-zle/2_41.

307. Николин А. Церковь и государство (история правовых отоношений) / А. Николин. – Издание Сретенского монастыря, 1997. – 430 с.

308. Новик В. Православие. Христианство. Демократия / В. Новик. – Санкт-Петербург : Изд-во „Алетейя”, 1999. – 366 с.

309. Новиков М.П. Тупики православного модернизма (критический анализ богословия XX века) / М.П. Новиков. – М. : Политиздат, 1979. – 167 с.

310. Новоселов М.А. Догмат и мистика в Православии, Католичестве и Протестантизме / М.А. Новоселов. – М. : Атлас-Пресс, 2004. – 384 с.

311. Норрис Кларк. Бути – означає бути субстанцією-у-відношенні / Кларк Н. // Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології. – Львів : Свічадо, 2000. – С. 307-331.

312. Ношин Я. І. Взаємозв'язок філософського та теологічного дискурсів у творчості Еманюеля Левінаса: дис… канд. філос. наук: 09.00.11. / Я.І. Ношин. – Житомир, 2016. – 217 с.

313. О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 144–171.

314. Оливье П. Роль общения в диалоге богословия с культурой на Западе и на Востоке / священник П. Оливье // Общение – Communio-Koinonia: истоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 287-301.

315. Ореханов Г. Молодежь, Церковь и секуляризація / священник Георгий Ореханов // Детство в христианской традиции и современной культуре. – К. : Дух і Літера, 2012. – С. 236-260.

316. Основы социальной концепции Русской православной церкви // Социальная концепция Русской Православной церкви. – М. : Даниловский благовестник, 2001. – С. 29-186.

317. Отец Иоанн Роберти. Православная Церковь во Франции в XX веке / отец Иоанн Роберти // Краткая история Православной Церкви в Западной Европе в XX веке. Сборник статей под редакцией Кристин Шайо. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 39-69.

318. Отчет о деятельности Отдела по делам молодёжи при Священном Синоде УПЦ за 2017 год [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https: //sinod-molodost.in.ua/.

319. Павленко П. Етичне та універсальне в ранньому християнстві: засади особливості, тенденції : Монографія / П. Павленко. – К. : Абрис, 2009. – 527 с.

320. Панков Г. Проблема співвідношення релігії і моралі у православно-академічній філософії Росії XIX-поч. XX ст. / Г. Панков // Релігія та соціум. – 2011. – № 1 (67). – С. 17 – 23.

321. Папа Іван Павло ІІ. Соціальна комунікація і поширення солідарності та братерства між країнами й народами. Послання з нагоди Всесвітнього дня комунікації (1988) / папа Іван Павло ІІ //Церква і соціальна комунікація. Найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, Інтернет та інші медіа (1936-2003). – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2004. – С. 306-309.

322. Папа Іван Павло ІІ. Засоби комунікації та єдність і прогрес загальнолюдської родини. Послання з нагоди Всесвітнього дня комунікації, 1991/ папа Іван Павло ІІ // Церква і соціальна комунікація. Найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, Інтернет та інші медіа (1936-2003). – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2004. – С.317-318.

323. Пашков К. «Дар та благодаріння в контексті християнської постмодерністської антропології» / К. Пашков. – Серія «Сучасна теологія» Богословський портал, 2010. – 221 с.

324. Пеликан Я. Странный новый мир внутри Библии / Я. Пеликан/ / Человек. История. Весть. Успенские чтения. / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2015. – С.133-152.

325. Пеликан Я. Христианская традиция : История развития вероучения : [в 5 т]. – Т. 1 : Возникновение кафолической традиции (100–600) / Я. Пеликан; [пер. с англ. под ред. А. Кырлежева]. – М. : Культурный центр Духовная библиотека, 2007. – 374 с.

326. Пеликан Я. Христианская традиция : История развития вероучения : в 5 т. – Т. 2. Дух Восточного Христианства (600–1700) / Я. Пеликан; [пер. с англ. под ред. А. Кырлежева]. – М. : Культурный центр Духовная библиотека, 2009. – 315 с.

327. Пелікан Я. Виправдання традиції / Я. Пелікан; [пер. с англ. Дарії Морозової]. – К. : Дух і літера, 2010. – 128 с.

328. Петр Могила. Православное исповедание / Митрополит Петр Могила. – М. : Благовест, 1996. – 190 с.

329. Пінкерс С. Джерела християнської моралі : її метод, зміст та історія / Серве (Теодор) Пінкерс ; коммент., прим., бібліогр. матеріали, [наук. ред.] О. Хома, Е. Чухрай ; [пер. з фр. : О. Панич та ін.]. – К. : Дух і Літера, 2013. – 605 с.

330. Письмо епископам Католической Церкви о некоторых аспектах представления о Церкви как об общении. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://agnuz.info/app/webroot/library/164/354/index.htm.

331. Пельте А.-М. Жить в общении в соборном духе / Анн-Мари Пельтье // Общение – Communio-Koinonia: стоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 79-88.

332. Подростки в Церкви [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https:// http://www.pravmir.ru/podrostki-v-cerkvi/ [17.09.2011].

333. Померанс Г. Встречи с Бубером / Г. Померанс // Бубер М. Два образа веры. – М. : ООО «Издательство АСТ», 1999. – С. 5-23.

334. Подорожній Ю.А. Українська православна політична теологія Кирила Говоруна / Ю.А.Подорожній // Практична філософія. – 2017. – № 4. – С. 91-99.

335. Православие и экуменизм : документы и материалы 1902-1998. – 2-е изд., перераб. – М. : ОВЦС Мос. Патриархата, 1999. – 495 с.

336. Православная миссионерская энциклопедия [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://antimodern.wordpress.com/category/богословие-общения.

337. Прекуп И. Блудные дети / священник Игорь Прекуп [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.pravmir.ru/bludnye-deti/ [16/09/2011].

338. Преп. Максим Исповедник. Мистагогия [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http: //www.hesychasm.ru/library/max/maximus_myst.htm.

339. Преп. Дорофей, авва. Палестинский Душеполезные поучення и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсонофия Великого и Иоанна Пророка. – Минск : Изд-во «Белорусский Дом печати», 2006. – 208 с.

340. Про термінологію Йоанна Зізіуласа // Йоанн Зізіулас. Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви. – К. : Дух і Літера, 2005. – С. 265-268.

341. Психологія релігії. Посібник. – К. : Академвидав, 2004. – 240 с.

342. Пэттисон Дж. Молитва и личность / Дж. Пэттисон // Богословие личности. – М. : Издательство ББИ, 2013. – С. 41-64.

343. Рац М. Книга в «информационном обществе»: о чем речь? Взгляд методолога / М. Рац // Общество и книга: от Гутенберга до Интернета. – М. : Традиция, 2000. – С. 82-94.

344. Релігієзнавчий словник [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.ukr.vipreshebnik.ru/religieznavstvo/2415-religieznavchij-slovnik-p.html.

345. Ремери М. Красота как связующее звено между литургией и архитектурой / М. Ремери // Богословие красоты. – М. : Издательство ББИ, 2013. – С. 108-120.

346. Річинський А. В. Проблеми Української релігійної свідомості / А.В. Річинський. – Тернопіль : Укрмедкнига, 2002. – 448 с.

347. Ригаль Ж. Три подхода к экклезиологии общения: Конгар, Зизиулас, Мольтман / Ж. Ригаль // Страницы. – 1999. – Т. 4. – Выпуск 4. – С. 511-522.

348. Ролник Ф. Человеческая личность в свете тринитарных аналогий / Ф. Ролник // Богословие личности. – М. : ББИ, 2013. – С. 65-72.

349. Рупова Р. М. Неопатристический синтез как религиозно-философское течение XX–XXI веков: Религиоведческо-анропологический

анализ: автор. дис. … докт. филос. наук.: 09.00.03 - философская антропология, философия культуры. – М., 2018. – 57 с.

350. Рупова Р. М. Неопатристический синтез: христианская альтернатива глобальному кризису цивилизации / Р.М. Рупова. – СПб. : Алетейя, 2017. – 232 с.

351. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М. : Республика, 2000 – 639 с.

352. Свендсен Ларс Фр. Г. Філософія самотності / Ларс Фр. Г. Свендсен ; [пер. з норвезької: Софія Волковецька]. – Львів : Видавництво Анетти Антоненко; К. : Ніка-Центр, 2017. – 208 с.

353. Серафим (Йоанта), митрополит. Предисловие / Митрополит Серафим (Йоанта) // Краткая история Православной Церкви в Западной Европе в XX веке. Сборник статей под редакцией Кристин Шайо. – К. : Дух і Літера. – 2015. – С. 13-16.

354. Сеньчукова М. С. Экклезиология протопресвитера Николая Афанасьева: автореф. дис... канд. философ. наук: 09.00.13 – "Религиоведение, философская антропология и философия культуры" / М. С. Сеньчукова. – М., 2009. – Режим доступу : http://www.dissers.ru/avtoreferati-kandidatskih-dissertatsii/a153.php

355. Сигов А. Дар, верность и служение: формы присутствия в философии Г.Марселя / А. Сигов // Койнония. Філософія Іншого та богослов'я спілкування. Серія: теорія культури і філософія науки. Спецвипуск №1. – Київ-Харків : Дух і Літера, 2010. – С.243.

356. Сковорода Г. Сочинения: В 2-х т. – Т. 2. – М. : Мысль, 1973. – 486 с.

357. Сладек К. Философско-богословские размышления о красоте в работах Николая Лосского / К. Сладек// Богословие красоты. – М. : Издательство ББИ, 2013. – С. 199-208.

358. Соловий Р. Проявляющаяся Церковь. Евангелическое християнство перед вызовом постмодернизма / Р. Соловий. – Черкассы : Коллоквиум, 2014. – 352 с.

359. Соловьев В. Духовные основы жизни (Spiritual Fundaments of Life). Фототипическое издание / В.Соловьев. – И-во „Жизнь с Богом”, 1982. -143 с.

360. Соловьев В. Смысл любви / В. Соловьев // Смысл любви: Избранные произведения. – М. : Современник, 1991. – С. 125-182.

361. Словник синонімів української мови. – URL: http://www.Режим доступу:https://uk.worldwidedictionary.org/%D0%BA%D0%BE%D0%BC%D1%83%D0%BD%D1%96%D0%BA%D0%B0%D1%86%D1%96%D1%8F#Словник_синонімів.

362. Солонченко А. Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Портал Богослов.Ru. – Ч. 4. – URL: http://www.bogoslov.ru/text/4458121.html)

363. Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть / архим. Софроний (Сахаров). – Essex : Stavropegic Monastery of st. John the Baptism, 1985.- 253 с.

364. Софроний (Сахаров). Духовные беседы / архим. Софроний (Сахаров) ; [сост.М. Мейлах]. – СПб. : Сатисъ, 1997. – 86 с.

365. Софроний (Сахаров). Переписка с прот. Георгем Флоровским / архим. Софроний (Сахаров). − М. : Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008. – 176 с.

366. Софроний (Сахаров). Подвиг богопознания: Письма с Афона (к Д. Бальфуру) / архим. Софроний (Сахаров), архим. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 368 с.

367. Софроний (Сахаров). Рождение в царство непоколебимое / архим. Софроний (Сахаров). – М.: Паломник, 2000. – 224 с.

368. Сурувка В. Христианское братство / о. В. Сурувка // Общение – Communio-Koinonia: стоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 176-185.

369. Сухова Н.М. Етика технологічної доби в контексті сучасного гуманізму / Н.М. Сухова // Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія. – 2008.– №1 (7). – С. 189-192.

370. Сухова Н.М. Проблема збереження людяності в процесі суспільного розвитку : XX – XXI століття / Н.М. Сухова // Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія. – 2017.– №1 (25). – С. 123-126.

371. Сэтер К.-В. Красота природы в новом естественном богослови / Кнут-Вилли Сэтер // Богословие красоты. – М. : Издательство ББИ, 2013. – С. 158-175.

372. Таранов С.В. Теологічний екзистенціалізм : монографія / С. В.Таранов, – К. : Четверта хвиля, 2014. – 328 с.

373. Тейлор Ч. Джерела себе / Чарльз Тейлор; [пер. з англ. під редакцією Андрія Васильченка]. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с.

374. Тейлор Ч. Етика автентичності / Пер. з англ. / Ч. Тейлор. – Вид. друге. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 128 с.

375. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Ч. Тейлор. – К. : Дух літера, 2013. – 664 с.

376. Термінологічно-правописний порадник для богословів та редакторів богословських текстів. – Львів : Видання Інституту богословської термінології та перекладів Українського Католицького Університету, 2005. – 130 с. [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www http://www.christusimperat.org/bibl/poradnyk.2005.08.pdf

377. Титаренко О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму / О.Р.Титаренко. – К., 2004. – 200 с.

378. Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. Онтологический анализ и применение к этике / П. Тиллих – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2015. – С. 9-86.

379. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство / Ф. Тьоніс; [пер. з нім. Н.Комарова, О.Погорілого]. – К. : Дух і Літера, 2005. – 262 с.

380. Федорика Д. Онтологічні та екзистенційні виміри людської гідності / Д. Федорика // Досвід людської особи. Нариси з філософської антропології. –Львів : Свічадо, 2000. – С. 122-151.

381. Федорика Д. Філософія дару: збірник есеїв / Д. Федорика; [пер. з англ. Олексій Панич]. – Львів : Вид.-во Українського католицького університету, 2017. – 248 с.

382. Фейербах Л. Сущность християнства / Л. Фейербах // Избранные философские произведения: в 2-х т. Т. 2. – М. : Государственное изд-во политической литературы, 1955. – 942 с.

383. Фельми К.Х. Введение в современное православное богословие / К.Х. Фельми. – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014. – 352 с.

384. Фельми Карл Христиан. «Communio sanctorum» Вернера Эларта и евхаристическая экклезиология Иоанна Зизиуласа: плодотворное недорозумение / Карл Христиан Фельми // Общение – Communio-Koinonia: истоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 228-244.

385. Фельми К. Х. Переживание праздника в Православной Церкви / К. Х. Фельми // Праздник: Благодарение, освобождение, единение. Успенские чиения / Сост. К. Б. Сигов. – К. : Дух и літера, 2011. – С. 135-148.

386. Фидс П. Внимая возвышенному и прекрасному / П. Фидс // Богословие красоты. – М. : Издательство ББИ, 2013. – С. 7-89.

387. Филарет, Епископ Львовский и Галицкий. Молитва как средство общения с Богом / Епископ Львовский и Галицкий Филарет // Общение –

Communio-Koinonia: стоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 31-36.

388. Филипович Л.О. Культура релігійного життя. Вибрані праці / Л.О. Филипович. – К. : УАР, 2016. – 584 с.

389. Филипович Л.О. Українське православ'я та діалог релігій: сучасні реалії і майбутні перспективи / Л.О. Филипович // Університетські наукові записки. – 2007. – № 3. (23). – С. 324-339.

390. Филоненко А. С. «Богословие общения и евхаристическая антропология митрополита Сурожского Антония: предложение для современного богословия» / А.С.Филоненко // Человек в богословии мирополита Антония Сурожского. Доклады второй международной конференции 11-13 сентября 2009 г. – Москва, 2013. – С. 259-278.

391. Филоненко А. «Богословие общения и евхаристическая антропология» / А.С.Филоненко // Койнония. Вестник ХНУ им. В. Н. Каразина. – Харків-Київ, 2010. – № 904.– С. 176–188.

392. Филоненко А. С. Икона, дар и благодарение в евхаристической герменевтике Жана-Люка Мариона / Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна / Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна / А.С.Филоненко. – Хр. : Видавництво ХНУ ім. В. Н. Каразіна. Серія : Теорія культури і філософія науки. – 2010. – Вип. 41. – С. 49–55.

393. Филоненко А.С. Красота и возвращение реальности: новые возможности теоэстетики / А.С. Филоненко // Свидетельство: традиции, формы, имена. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2013. – С. 401-413.

394. Филоненко А. С. Святость и свидетельство : вслушиваясь в проповеди митрополита Антония Сурожского / А.С.Филоненко [Електроний документ]. – Режим доступу : http://www.doroga-vmeste.ru/2012/2012_4-2013_1_Svjatost_i_svidetelstvo.shtml.

395. Филоненко А. С. Собирающий зов Другого : сотериология и философия благодарения / А.С. Филоненко // Человеческая целостность и встреча культур. – К. : Дух и Литера, 2007. – С. 180–196.

396. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины / П.А. Флоренский. – М. : Правда, 1990. – 490 с.

397. Флоровский Г., прот. Догмат и история / прот. Г. Флоровский. – М. : Издательство Свято-Владимирского Братства. – 1998. – 487 с.

398. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века / Г.В. Флоровский, прот. – Париж, 1931. Репр. – М., 1992. – 240 с.

399. Флоровский Г.В. Восточные отцы V-VIII века/ Г.В. Флоровский, прот. – Париж, 1933. Репр. – М., 1992. – 260 с.

400. Флоровский Г.В. Пути русского богословия / Г.В. Флоровский, прот. – YMCA-Press, 1983. – 600 с.

401. Фокин А.Р. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике / А. Фокин. – дис …. на докт. филос. наук: 09.00.03 – М., 2013. – 472 с.

402. Франк С.Л. Духовые основы общества. Введение в социальную философию / С. Л. Франк // Духовные основы общества. – М. : Республика, 1992. – С.13-146.

403. Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии / С.Л. Франк //Духовные основы общества. – М. : Республика, 1992. – С. 405-471.

404. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления / С. Л. Франк // Духовные основы общества. – М. : Республика, 1992. – С. 217-404.

405. Франк С. Л. Философские предпосылки деспотизма / С.Л. Франк // Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С.114-127.

406. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник / В. Франкл; [пер. с англ. и нем.]. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.

407. Фромм Э. Человек для себя. Исследование психологических проблем этики / Пер. с англ. и послесл. Л. А. Чернышевой. – Мн. : Коллегиум, 1992. – 253 с.

408. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма; пер. с англ. Д. Павловой и др. – М. : ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 730 с.

409. Хабермас Ю. Комунікативна дія і дискурс / Ю. Хабермас // Першоджерела комунікативної філософії. – К. : Либідь, 1996. – С. 84-91.

410. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Харьков : «Фолио», 2003. – 503 с.

411. Харарі Ю. Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього / Ю.Н. Харарі. – Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2018.- 543 с.

412. Харт Д. Красота Бесконечного: Эстетика христианской истины. (Серия «Современное богословие») / Д. Харт. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 673 с.

413. Хейлз К. Н. Як ми стали постлюдством: Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці / К.Н. Хейлз. – 2-ге вид., виправ.; [пер. з англ.] – К. : Ніка-Центр, 2013. – 426 с.

414. Хоружий С.С Исихазм и история / С.С. Хоружий // Цивилизация. Вып. 2. – М. : Наука, 1993. – С. 172-196.

415. Хоружий С. Аналитический словарь исихастской антропологии / Сергей Хоружий // К феноменоменологии аскетики. – М., 1998. – С. 22-186.

416. Хоружий С. С. Алексей Хомяков: учение о соборности и Церкви / С. С. Хомяков // Богословские труды,#37. – Издательский Совет РПЦ. – М., 2002. – С. 153-179.

417. Хоружий С. С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении / С.С. Хоружий // После перерыва: Пути русской философии : Учебное пособие. – СПб., 1994. – С. 276-411.

418. Хоружий С. Общение и созерцание, исихазм и неоплатонизм: к взаимосвязи проблем / С. Хоружий // Общение-Communio-Koinonia: истоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 132-150.

419. Хоружий С.С. О старом и новом / С.С. Хоружий. – СПб. : Алетейя, 2000. – 477 с.

420. Христокін Г. Сучасна православна теологія: спроба характеристики / Г. Христокін [Електрон. ресурс] – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/407-suchasna-pravoslavna-teologiya-sproba.html.

421. Христокін Г.В. Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній православній теології / Г.В. Христокін: дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11. – К., 2010. – 234 с.

422. Хьяльм Михаэль. Общение: от эсхатологии «сверху» к эсхатологии «снизу» / Михаэль Хьяльм // Общение – Communio-Koinonia: стоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 275-286.

423. Цыпин В.А. Церковное право / В. А. Цыпин. [Електрон. ресурс] – Режим доступу : http://lucl.kiev.ua/imageos/Lavra/B06/184.pdf.

424. Чаплин Всеволод, прот. рассматривает миссию России в Украине как миротворческую/ Всеволод Чаплин. [Електрон. ресурс] – Режим доступу : http://www.interfax-religion.ru/?act-news&div-54620. 2014.

425. Чапнин С. Православие в публичном пространстве: война и насилие, герои и святые / С. Чапнин. [Електрон. ресурс] – Режим доступу : http://carnegie.ru/2015/12/09/].

426. Черенков М. Глобальное (пост)секулярное общество как контекст и предмет миссиологии // Новые горизонты миссии / М.Чернеков / Под ред. П.Пеннера, В.Убейвовка, И.Русина. – Черкассы : Коллоквиум, 2015. – С. 282-297.

427. Черенков М. Будущее теологии и теология будущего / М. Черенков [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://theology.in.ua/ua/bp/discussions/theme/51860/.

428. Черенков М. Відкритий протестантизм / М. Черенков. – К. : Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, Дух і Літера, 2017. – 120 с.

429. Чорноморденко Дмитро / Дмитро Чорноморденко // Динамічна дисциплінарність як форма наукових зв'язків у сучасних екологічних дослідженнях// Науковий вісник Чернівецького університету. Збірник наук. праць. – 2015. – Вип. 754 – 755. Філософія. – С. 34-39.

430. Чорноморець Ю.П. Антропологія східної патристики / Ю. П. Чорноморець: дис. ... канд. філос. наук : 09.00.15; Національний аграрний університет. – К., 2004. – 198 с.

431. Чорноморець Ю.П. Еволюція візантійського неоплатонізму / Ю.П. Чорноморець : дис. …доктора філос. наук : 09.00.11; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди. – К., 2011. – 486 с.

432. Чорноморець Ю.П. Новітні тенденції у православній теології Електронний ресурс] / Ю.П. Чорноморець. – [Електрон. ресурс]. – Режим доступу : http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/50737/.

433. Черноморец Ю. П. Православная теология Девида Бэнтли Харта – новое начало в эпоху постмодерна / Ю. П. Черноморец [Електрон. ресурс]. – Режим доступу : http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/44359/.

434. Черноморец Ю.П. Перспективы диалога православия и католичества в начале XXI столетия / Ю.П. Черноморец // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Рута, 2016. – № 3–4 (23–24). – С. 31-42.

435. Чорноморець Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми / Юрій Чорноморець // Філософська думка–Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) Християнська теологія і сучасна філософія. – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 74–88.

436. Чорноморець Є. Антиметафизический поворот в современной православной теологии и религиозной философии / Є. Чорноморець // Modern Science. – Prague. – 2014. – № 4. – С. 106-111.

437. Черняков А.Г. Хайдеггер и персонализм русского богословия / А.Г.Черняков // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. Научный сборник под ред. Н.С.Плотникова и А.Хаардта. – М. : Модест Колеров, 2007. – С.139-149.

438. Черняховський А. Проблемы христианского богословия в современном мире и новый богословский язык Пауля Тиллиха / А. Черняховський // Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. Онтологический анализ и применение к этике. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2015. – С. 87-122

439. Что такое православный приход? [Электронный ресурс] – Режим доступу : http://www.pravmir.ru/chto–takoe–pravoslavnyj–prixod.

440. Чурсанов С.А. Богословское понимание общения и современных информационно-коммуникативных практик / С.А. Чурсанов // Человек перед вызовом новейших информационных и коммуникативных технологий. Сборник материалов XVI конференции «Наука. Философия. Религия» (г. Дубна, 21-22 октября 2013 г.). – М. : Фонд Андрея Первозванного, 2014. – С. 395-409.

441. Чурсанов С.А. Иоанн (Зизиулас) / С.А. Чурсанов // Православная энциклопедия. – Т. XXIY. – Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». – С. 150-158.

442. Чурсанов С.А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века / С.А. Чурсанов. – М. : Изд.-во ПСТГУ, 2009. – 264 с.

443. Шацкий Е. Утопия и традиция / Пер. с польск. / Е.Шацкий – М. : Прогресс, 1990. – 456 с.

444. Швед З.Суверенітет vs. автономність у релігійних об’єднаннях / З. В. Швед // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2014. – Вип. 4. – С. 36–39.

445. Шёнборн К. Бог послал Сына Своего: Христология / Кристоф Шёнборн. – М. : Христианская Россия, 2003. – 409 с.

446. Шептицький А. Як будувати Рідну Хату / А. Шептицький. – Львів : Гердан, 2003. – 48 с.

447. Шишков А.В. Первенство в Церкви в богословии митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа) / А.В. Шишков // Вестник Русской христианской гуманитарной академии / СПб, 2014. – Т. 15. – Вып. 1. – С. 32-40.

448. Шишков А.В. Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии / А.В. Шишков // Вестник ПСТГУ. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2015. – Серия I: Богословие. Философия. – Вып. 1 (57). – С. 25-38.

449. Шкіль С.О. Наративний світ сучасного російського православ’я / С.О.Шкіль. – К. : Аквамарин, 2016. – 288 с.

450. Шлейермахер Ф. Промови про релігію. Монологи / Ф.Шлейермахер. – СПб. : Алетейя, 1994. – 334 с.

451. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи / Ф. Шлейермахер [пер. и пред. С. Л. Франка; отв. ред. Т. Яковенко]. – М. : REFLbook; К. : ИСА, 1994. – 416 с.

452. Шмеман А. Исторический путь православ’я / протопр. А. Шмеман. – Paris : YMCA-PRESS, 1989. – 389 с.

453. Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства / протопр. А. Шмеман. – 2-е изд. – М. : Паломник, 1992. – 304 с.

454. Шмеман А. Памяти отца Николая Афанасьева / А. Шмеман // Собрание статей 1947-1983. – М. : Русский путь, 2011. – С. 838-840.

455. Шмеман А. Символы и символизм византийской литургии / А.Шмеман // Синопсис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4-5. – С. 74-80.

456. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение / Ф. Шпидлик. – М. : Паолине, 2000. – 493 с.

457. Шугаєва Л. М. Духовно-моральне становлення особистості в контексті православної традиції / Л. М. Шугаєва // Держава і Церква : форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : Матеріали Міжн. Наук.–практ. Інтернет-конф. 28–29 травня 2014 р. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 67 – 76.

458. Щипков Д.А. «Радикальная Ортодоксия»: Критический анализ. – Дисс. … канд. филос. н.: 09.00.13 / Д.А.Щипков. – Санкт-Петербург, 2004. – 221 с.

459. Эриксон Дж. Церковь в современной православной мысли: крещальная экклезиология / Дж. Эриксон [Электронный ресурс] – Режим доступу : http://www.bogoslov.ru/text/637866.html.

460. Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М. : Гардарики, 2001. – 671 с.

461. Юркович Иван, архиепископ, Апостольський Нунций в Украине. Христианские праздники – праздники радости и счастья / архиепископ, Апостольський Нунций в Украине Иван Юркович // Праздник: Благодарение , освобождение, единение. Успенские чиения/ Сост. К. Б. Сигов. – К. : Дух и літера, 2011. – С. 92-99.

462. Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? / А. Ямпольська // Логос. 2011. – № 3 (82). – С. 107 – 123.

463. Ямпольская А. Эммануэль Левинас. Философия и биография / А. Ямпольська. – К. : Дух і Літера, 2011. – 376 с.

464. Яннарас Х. Вера Церкви : Введение в православное богословие / Х. Яннарас; [пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной, под ред. А. И. Кырлежева] / Х. Яннарас. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 228 с.

465. Яннарас Х. Личность и Эрос / Х. Яннарас // Яннарас Х. Избранное : Личность и Эрос ; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С. 87–400.

466. Яннарас Х. Свобода етосу / Х. Яннарас; [пер. з англ. В. Верлока]. – К. : Дух і Літера, 2003. – 268 с.

467. Яннарас Х. Истина и единство Церкви / Х. Яннарас; [пер. с новогреч. А. В. Маркова]. – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 184 с.

468. Яннарас Х. Филия, агапе и эрос в церковной перспективе / Х. Яннарас // Человеческая целостность и встреча культур : Успенские чтения : [сб. ст.; сост., пер. с фр. К. Сигова]. – Киев, 2007. – С. 62–66.

469. Яннарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень / Х.Яннарас. – 2-е вид. / Пер. з грецької С. Говоруна. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2003. – 131 с.

470. Яннарас Х. Церковь в посткоммунистической Европе / Христос Яннарас [Электронный ресурс] – Режим доступу : http http://m-conf.com/index.php/biblioteka/122-khristos-yannaras-tserkov-v-postkommunisticheskoj evrope

471. Янышев И. Л. Сущность христианства с нравственной точки зрения / прот. И. Л. Янышев // Христианское чтение. – 1877. – № 7/8. – С. 143–199.

472. Antonym for Fellowship (Kakia). URL: http://www.changeyourcampus.com/antonym-for-fellowship-kaki

473. Balthasar Hans Urs von Balthasar. Communio – Un programme / Hans Urs von Balthasar URL : https://www.communio-icr.com/files/balthasar33-1.pdf

474. Barnes Michael. Theology and the Dialogue of Religions / Michael Barnes Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 274 p.

475. Barrett C. K. From First Adam to Last. A Study in Pauline Theology / C. K. Barrett. – London, 1962. – 134 p.

476. Beaman Hayden Harry. “Koinonia: the Basis for Universal Ecclesiology?” / Harry Hayden Beaman. – Boston University School of Theology, 1996. – 266 p.

477. Behr John. The mystery of Christ. Life in Death / J. Behr. – Crestwood, New York : SVS Press, 2006. – 188 p.

478. Bulgakov S. Sophia: The Wisdom of God: An Outline of Sophiology / S. Bulgakov. – N.Y., 1993.

479. Burkhard John J. Apostolicity Then and Now: An Ecumenical Church in a Postmodern World / John J. Burkhard. – Collegeville, MN : Liturgical Press, 2004. – 474 p.

480. Clement, Olivier. Conversations with Ecumenical Patriarchate Bartholomew I. Translated by Paul Meyendorff / Olivier, Clement. – Crestwood, N.Y. : St. Vladimir’s Seminary Press, 1997. – 238 p.

481. Congar Yves. I Believe in the Holy Spirit / Yves Congar. – New York: The Crossroad Publishing Company, 2003.

482. Devetak V. Liturgijsko djelatno sudjelovanje / V. Devetak // SB № 1. – 1990. – S. 10-31.

483. Elert Werner. Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsachlich des Ostens / Werner Elert. – Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1954.

484. Folsom Marty. A Comparative Assessment of the Concept of Freedom in the Anthropologies of John Macmurray, John Zizioulas, and Karl Barth / Marty Folsom, PhD University of Otago, 1993. – 281 p.

485. Friberg B., Friberg T., Miller N. F. Analytical Lexicon of the New Testament/ ed. B. Friberg. – Trafford Publishing, 2006. – 440 p.

486. Giddens A. Lecture 4: Family/ A. G. Giddens URL : ttp://news.bbc.co.uk/hi/english/static/events/reith_99/week4/week4.htm.

487. Hauck F. The Meaning and the Construction of the Term. В статті: koinos. The Theological Dictionary of the New Testament. / Kittel G., Fridriech G., eds. URL : http://Grand Rapids, 2000. CD ROM Edition.

488. Heim K. Ontologie und Theologie // K. Heim // G. Noller (Hg.). Heidegger und die Theologie. – S. 59.- 71.

489. Heidegger M. Das europäische Nihilismus / M. Heidegger. – Frankfurt–a/M. : Vittorio Klostermann, 1997. – 2 Bd. – S. 31–256.

490. Heidegger M. Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20) / M. Heidegger. – Frankfurt–a/M.: Vittorio Klostermann, 2010.

491. Heidegger M. Sein und Zeit / M. Heidegger. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1967.

492. Juzyn Natalia. Personhood in John Paul II and John Zizioulas / Natalia Juzyn URL : https: academia.edu/5922588/Personhood_in_John_Paul_II_and_John_Zizioulas

493. Lampe, Lexicon – A Patristic Greek Lexicon / Lampe G.W.H., ed. – Oxford Clarendon Press, 1961. – 1568 p.

494. Larchet. J.-C. Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains / J.-C. Larchet. – Paris: Cerf, 2011 Col. Théologie. – 403 p.

495. Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée / E. Lévinas. – Paris, Vrin, 1982 (2002). – 262 p.

496. Levinas Emmanuel, Ethics and Infinity / E. Lévinas. – Pittsburgh : Duquesne University Press, 1985.

497. Liddell H.G., Scott R. A. Jones H.S. & McKenzie R. Greek-English Lexicon / H.G. Liddel., R. A. Scott, H.S. Jones & R. McKenzie. – Oxford : Clarendon Press, 1996. – 320 p.

498. Lazić Tihomir. Koinonia. A Critical analysis and comparasion of the concept of koinonia within Ratzinger's, John Zizioulas's and Miroslav Volf's

versions of ‘communion ecclesiology’/ Tihomir Lazić. – Newbold College in partnership with the University of Wales Lampeter, 2008. – 139 c.

499. Mantzarides George I. The Ethical Significance of Trinitarian Dorma / George I. Mantzarides // Sobornost. – 1970. – Series 5. – № 10. – P. 720-729.

500. McPartlan, P. The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue / P. McPartlan. – 2nd edition. – USA, VA, Farefax : Eastern Christian Publications, 2006. – xxvi, 342 p.

501. Millare Roland / Towards a Common Communion: The Relational Anthropologies of John Zizioulas and Karol Wojtyla / Roland Millare. URL : https:academia.edu/18165056/Towards_a_Common_Communion_The_Relational_Anthropologies_of_John_Zizioulas_and_Karol_Wojtyla.

502. Mitralexis Sotiris. The Eucharistic Community is Our Social Program: On the Early Development of Christos Yannaras’ Political Theology / Sotiris Mitralexis. URL:https://www.academia.edu/35144080/The_Eucharistic_Community_is_Our_Social_Program_On_the_Early_Development_of_Christos_Yannaras_Political_Theology).

503. Panikulam G. Koinōnia in the New Testament: A Dynamic Expression of Christian Life / G. Panikulam. – Rome, 1979.

504. Panikkar Raimundo. The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon-Person-Mystery / Raimundo Panikkar. – New York-London, 1973. – 82 p.

505. Papanikolaou A. Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion / A. Papanikolaou. – Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2006. – 238 p.

506. Papanikolaou A. Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu / A. Papanikolaou // Modern Theology 20 (2004), P. 601-607.

507. Patriarch Bartholomew. Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I. / Bartholomew Patriarch. – Eerdmans Publishing Company, 2003 – 351 p.

508. Penna R. Paul the Apostle: Wisdom and Folly of the Cross in a Theological and Exegetical Study / R. Penna. – vol. 2. – Thomas P. Wahl, Collegeville: Liturgical, 1996.

509. Reid D. Patristics and the Postmodern in the Theology of John Zizioulas / D. Reid. – „Pacifica" – 2009. – №22. – P. 308-316.

510. Robinson Peter Mark Benjamin. Towards a Definition of Persons and Relations: With Particular Reference to the Relational Ontology of John Zizioulas / Peter Mark Benjamin Robinson. – URL : https: //kclpure.kcl.ac.uk/portal/files/2925579/325066.pdf

511. Rogers Malcol. A Summary and Critique of the Idea of Freedom in Zizioulas' «Being as Communion» / Malcol Rogers. – Thesis submitted in fulfilment of the requirements of the Lambeth diploma, 2006. – 68 p.

512. Scroggs R. The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology / R. Scroggs. – Oxford, 1966. – xxiv + 139 s.

513. Staniloae D. Orthodox Spirituality / D.Staniloae. – St. Tikhon's Seminary Press, 2002. – 397 p.

514. Staniloae Dumitru. Some Characteristics of Orthodoxy // Sobornost. – 1969. – Series 5. № 9. – P. 627-629.

515. Staniloae Dumitru. The Christology of Saint Maximus the Confessor / Dumitru Staniloae. Translated by Benedict Roffey // Sourozh. 1993. – № 52. – P. 10-16.

516. Staniloae Dumitru. The Experience of God / Translated and edited byloan Ionita and Robert Barringer. Foreword by Bishop Kallistos Ware. Brookline (Massachusetts) : Holy Cross Orthodox Press, 1994. – 360 p.

517. Staniloae Dumitru. Theology and the Church. Crestwood (NY): St. Vladimir's Seminary Press, 1980. – 240 p.

518. Teaylor Ch. The Politics of Recognition / Ch. Teaylor // Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition / Ed. by A. Gutman. Princeton (N.J.), 1994. – P. 25-73.

519. The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church / Ed. D.H. Knight. – Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007. – 204 p.

520. Tingcui Jiang «A Critical Study on Zizioulas' Ontology of Personhood» / Jiang Tingcui. – Hong Kong Baptist University, 2014. – 252 p.

521. Tischner J. Myślenie według wartości / J. Tischner. – Kraków 2000.

522. Thunberg L. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor / L. Thunberg. – Chicago, 1996. – P. 137-143.

523. Turcescu L. 'Person' versus 'Individual', and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa // Modern Theology, Vol. 18 no. 4 (October 2002). – P. 97-109.

524. Trawny P. Martin Heidegger / P. Trawny. – Frankfurt; New York : Campus Verlag, 2003. – 191 p.

525. Valliere P. Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theolody in New Key / Paul Valliere. – Michigan : Williams B. Eerdmans Publishing Company, 1993. – 443 p.

526. Ware K. B. Eastern Christianity / K. B. Ware // The Encyclopedia of Religion / ed. M. Eliade. − N.Y. : MacMillan Publishing Company, 1987. − V. 4. – P. 558-576.

527. Ware Kallistos T. «One Body in Christ»: Death and the Communion of Saints // Sobornost Incorporating Eastern Churchcs Review. 1981. − Vol. 3. № 2. − P. 179-191.

528. Ware Kallistos T. The Orthodox Experience of Repentance / Kallistos T. Ware // Sobornost incorporating Eastern Churches Review. −1980. − Vol. 2. − № 1. − P. 18-28.

529. Ware Kallistos T. The Orthodox Way. Crestwood (NY): St. Vladimir's Seminary Press, 1982. − 164 p.

530. Wilks John G. F. The Trinitarian Ontology of John Zizioulas / John G. F. Wilks. – URL : https://biblicalstudies.org.uk/pdf/vox/vol25/zizoulas_wilks.pdf.

531. Williams R. Eastern Orthodox Theology / Rowan Williams // The modern theologians. In introduction to Christian Theology in the twentieth century / ed. D. F. Ford. − 2 ed. − University of Cambridge, 1997. − P. 499-513.

532. Zaviyskyy Roman. The Notion of Personhood in the Thought of J. D. Zizioulas and Its Implications for Trinitarian Theology and Christology / Roman Zaviyskyy / KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN, 2001. – 144 p.

533. Zizioulas J. Ecclesiological Issues Inherent in the Relations Between Eastern Chalcedonian and Oriental Non-Chalcedonian Churches / John (Zizioulas), metr. of Pergamon // Does Chalcedon divide or unite? Ed. by P. Gregorios etc., WCC, Geneva, 1981. − P. 138-156.

534. Zizioulas J. Episkope and Episkopos in the Early Church. A Brief Survey of the Evidence / John (Zizioulas), metr. of Pergamon // Episkope and Episcopate in Ecumenical Perspective. Faith and Order paper, 102. WCC, Geneva, 1980. − P. 30-42.

535. Zizioulas J. Eschatology and History / John (Zizioulas), metr. of Pergamon // Whither Ecumenism? A dialogue in the transit lounge of the ecumenical movement. Ed. by Th. Wieser, WCC, Geneva, 1986. − P. 62-73.

536. Zizioulas J. Ethics versus Ethos: An Orthodox Approach to the Relation between Ecology and Ethics / John (Zizioulas), metr. of Pergamon. – URL : http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/ethics/john_pergamon_ethics_vs_ethos.htm.

537. Zizioulas J. Man, the Priest of Creation. A Response to the Ecological Problem / John (Zizioulas), metr. of Pergamon // Living Orthodoxy in the Modern World. Ed. by Andrew Walker, SPCK, 1996. P. 178-188.

538. Zizioulas J. The Church as Communion / J. (Zizioulas), metr. of Pergamon. // St. Vladimir's Theological Quarterly. Crestwood (NY): St. Vladimir's Orthodox Theology Seminary, 1994. – Vol. 38. № 1. – P. 3-24.

539. Zizioulas J. The Doctrine of God the Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study /. John (Zizioulas), metr. of Pergamon // The Forgotten Trinity /

Ed. by A. Heron. London: Council of Churches for Britain and Ireland, 1991. – P. 24-33.

540. Zizioulas J The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution / John (Zizioulas), metr. of Pergamon // Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act / Ed. Christoph Schwobel. Edinburgh: T&T Clark, 1995. – P. 44-60.

541. Zizioulas J. The Holy Spirit and the Unity of the Church / John (Zizioulas), metr. of Pergamon. // The Holy Spirit, the Church and Christian Unity. Proceeding of the Consultation Held at the Monastery of Bose, Italy (14-20 October 2002). Ed. by D. Donnelly, A. Denaux, J. Fameree, Leuven: Leuven; Dudley, MA: Leuven University Press; Peeters, 2005. – P. 35-46.

542. Zizioulas J. The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today / (Zizioulas), metr. of Pergamon. – Sebastian Press, 2010. – 443 p.

543. Zizioulas J. Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement / J. (Zizioulas), metr. of Pergamon // Sourozh Diocesan Magazine (England), vol. 21, August 1985. – P. 16-27.

544. Zizioulas J. Primacy in the Church: An Orthodox Approach / (Zizioulas), metr. of Pergamon // Sourozh. – 2001. – № 84. – P. 3-13.

545. Zizioulas J. The Eucharistic Community and the Catholicity of the Church / John (Zizioulas), metr. of Pergamon // The New Man: Orthodox and Reformed Dialogue. Eds. John Meyendorff and Joseph McLefland (New Brunswick, NJ: Agora, 1973). – P. 107-131.

546. Zizioulas J The Pneumatological Dimension of the Church / John (Zizioulas), metr. of Pergamon // Communio. Spokane (Washington), 1974. – № 1. – P. 142-158.