

УДК 261.7

А. С. Филоненко
кандидат философских наук,
доцент кафедры теории культуры и философии науки
философского факультета
Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина

АНТРОПОЛОГИЗАЦИЯ СОВРЕМЕННОЙ ТЕОЛОГИИ

Свободная философская мысль, прорастающая на руинах советской философии, находила себя в культуре прощания и определялась через расставание с тоталитарным опытом с его практиками расчеловечивания. Освобождение от идеологии с ее сращением мысли и власти открывало культуру и мысль к многообразию форм жизни вместо тотальной унификации. В философском пространстве, центрированном на эпистемологических процедурах, проявилась коммуникативная философия науки, вводившая саму эпистемологию в коммуникативное поле культуры, а культура стала связываться с культивированием многообразия. Знаковой стала монография В. Шкоды «Оправдание многообразия. Принцип полиморфизма в методологии науки» [1], в которой философская мысль выводилась из эпистемологического тупика, сращенного с идеологическим требованием, на простор признания инаковости в свободной коммуникации. Новая посттоталитарная мысль узнавала себя в спорах о модерне и постмодерне в концептуализации культуры XX века: постмодернистская апология гетеротопии против модернистского утопического конструирования представлялась адекватной опыту освобождающегося мышления. Но вскоре стала ясной бесплодность этих споров для переоткрытия человечности на руинах авторитарных анонимных порядков, сформировавших общество внутри антропологической катастрофы революции жестокости: мысль о человеке открывала себя в памятовании о ГУЛАГе, Холокосте, Голодоморе. Оказалось, что выявление бесплодности споров о модерне и постмодерне стало общей меткой мысли XX века, когда вместо апокалиптических провозглашений концов и смертей (Бога, истории, человека, науки, искусства, публичности и т. д.) все настойчивее стали заявлять о себе «повороты» (богословский, коммуникативный, антропологический) к переоткрытию исключенных фигур, среди которых основными стали Реальность, Субъект, Священное. Возвращение этих фигур в центр философии после их вытеснения на периферию культуры и мышления состоялось через актуализацию философии Другого, в которой признание положительности Инаковости в культуре предопределило и пересмотр философских поисков XX века, и перспективу дальнейшего философского развития в культуре присутствия, ориентированной на признание этих трех возвращений: возвращение *реальности*, подвергшейся двойной элиминации через модернистский конструктивизм и постмодернистскую иронию и сведенной к субстантивистской трактовке; возвращение *субъекта* как субъекта коммуникативного после постмодернистской критики модернистского автономного субъекта, приведшей к преждевременной констатации его смерти; возвращение *священного*, а с ним и академического *богословия*, вытесненного модернистской секуляризацией, а затем сведенного постмодернистской критикой секуляризма к одному из порождающих культурных кодов.

Фигура Другого, заняв центральное место в философском мышлении, определила два способа концептуализации: философию Другого Э. Левинаса, порвавшую с классической онтологией и с фундаментальной онтологией М. Хайдеггера, чтобы дать место этике лица Другого как первой философии, и феноменологию данности и дара Ж.-Л. Мариона, открывшую перед этическим требованием признания Другого эстетическое условие узнавания его присутствия, реализующееся в евхаристической герменевтике. XX век уходил, преодолевая споры о модерне и постмодерне через акцентуацию проблемы дара Другого как дара реаль-

ности, дара субъектности и дара священного, но в наследство передавался парадокс размышлений о даре, заключавшийся в невозможности помыслить дар во взаимности одаривания. Катастрофическим опытом была поставлена под вопрос возможность симметричного участия в диалоге и в асимметричной этике Э. Левинаса, и в философии невозможного дара Ж. Деррида, поддержанной Ж.-Л. Марионом. Как будто мышление о даре, великодушно выводящее дар из всякого рода обменов (экономических, политических, культурных), запрещало связывать его со взаимностью, что делало тему *благодарности* немислимой. Дар вне благодарности – таков итог философии XX века. Такова и культурная ситуация, когда Европа, сформировавшаяся через два великих расставания (с нацизмом после Второй мировой войны и с коммунизмом после падения Берлинской стены), переживала кризис идентичности, связанный с осознанием того, что расставаний недостаточно для новой культуры, что необходимо «другое начало», и оно не может сводиться к активному, автономному субъекту с его утопическим конструктивизмом или гетеротопической иронией, но оно должно повернуть к практикам благодарности как к производству ответной, респонсивной субъектности, в которой человек обретает себя через признание – узнавание Другого – и действует как ответственный субъект, ищущий не перемещения на руинах, а примирения в причастности реальности к священному. Такая культурная ситуация порождает новую культурную чувствительность, которую, следуя за Х. Гумбрехтом, можно назвать *культурой присутствия*, а практики субъектности в такой культуре, связанные с работой благодарения (*евхаристией*), составляют предмет *евхаристической антропологии*, исследующей пути переоткрытия человечности через благодарное принятие дара присутствия Другого среди беспокорности о насилии, опрокинутости встречей с возвышенным и уязвленности красотой с ее призывом к ответу. Евхаристическая антропология определяет свои контуры в диалоге с такими линиями философии, которые представляют собой опыты ответной мысли. Среди них, кроме философии Другого Э. Левинаса и феноменологии данности Ж.-Л. Мариона, наиболее значимыми являются такие: «событийное мышление» позднего М. Хайдеггера, уходящее от критики метафизики и ищущее благодарной и памятной принадлежности События; антропология насилия и связанная с ней антропология литературы Р. Жирара, ищущие способы преодоления насилия в переоткрытии мимесиса следования за Другим вместо мимесиса присвоения; концептуальное предложение исследования «производства присутствия» Х. Гумбрехта, преодолевающее конструктивистское головокружение современной гуманитаристики с ее абсолютизацией герменевтики через внимание к материальным факторам коммуникации (М. Маклюэн, Ф. Китлер и др.) и эффектам присутствия в культуре; феноменологические исследования, составившие «богословский поворот» во французской феноменологии, особенно рефлексивная теория субъекта П. Рикера и теория субъекта М. Анри; философия диалога М. Бахтина, которая, вслед за этикой Г. Когена и параллельно с диалогистами кружка «Патмос» (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси, Ф. Эбнер), критикуя идею автономного субъекта, раскрыла возможности «участного мышления»; персоналистическая философия соборности в православной мысли (В. Иванов, Л. Карсавин, о. П. Флоренский, С. Франк); педагогическая антропология Ф. Нембрини; филология как «служба понимания» С. Аверинцева

и связанные с ней поэтическая антропология О. Седаковой и философия мира В. Библихина.

Задачей статьи является исследование роли такой новой дисциплины, как теология, для конституирования евхаристической антропологии.

XX век пронес в качестве антропологического лейтмотива проект о «новом человеке» и разочарование в этом проекте. Реальный человек XX века, израненный его катастрофами, заглянувший в бездну зла и жестокости и не разглядевший в ней дна – основания, человек, выкрикивающий среди трагедий вопросы о возможности достоинства и об истоках человечности, о желании новизны, преобразования и солидарности, не может мыслиться проективно и активистски. Другая возможность мышления – человечность, пробуждающаяся и расцветающая в отношении с активной реальностью, внутри которой – не только вызов насилия, но и призыв красоты как истинного события. Такой реальный человек и является субъектом мысли Х. фон Бальтазара. Для такой новой возможности мышления о человеке он начинает свою богословскую трилогию, для которой не подобрал общего названия, но старался несколько раз синтезировать его в кратчайшем изложении [2], по поводу чего биограф замечает: «Бальтазар намеренно отказался не только от всеохватывающей конструкции, но и от общего заголовка, который мог бы дать повод думать о некоем упорядоченном и монолитном богословском построении» [3, с. 275]. Единство трилогии держится не конструктивистски, а музыкально, или симфонически, разворачиваясь через взаимодействие нескольких лейтмотивов, среди которых основной – раскрытие единства трех трансценденталий, начиная от красоты и продвигаясь через благо к истине; отсюда и трехчастная структура – теозстетика, теодрама, теология. Но никакая часть не свидетельствует об этой музыкальности так неожиданно, как теология, которая одновременно является и завершающей частью трилогии, и ее скобками, заключающими в себе другие части. В пути написания трилогии, описанном нами ранее, выражается путь разворачивания мышления о новом человеке в большей мере, чем в последовательном чтении томов. Нужно вернуться в 1947 год, когда Х. фон Бальтазар издает первый том теологии «Истина мира» [4] и обещает своим читателям, что дальше последуют еще два тома. Они действительно были написаны и опубликованы в последние три года жизни, но только после двенадцати томов теозстетики и теодрамы. В этом сорокалетнем разрыве заключена драма мысли, пытающаяся ответить на драму реального человека, выходящего из катастрофы мировой войны. Ад расчеловечивания, практики тотальной десубъективации, которые после войны разворачивались в философской «антигуманистической» мысли, требовал продумывания формы Истины, преодолевающей всякую фрагментацию. И в первом томе, следуя за М. Хайдеггером, Х. фон Бальтазар описывает Истину мира онтологически, как не сокрытость бытия, а познание истины становится *встречей с бытием*, которая «есть неисчерпаемый источник изумления и восхищения, восторга, радости и благодарности – всех тех качеств, которые выражены в слове *удивление*» [4, с. 221]. Раскрывая ее «как природу» в отношении субъекта и объекта и «как свободу» в открытии свободы в объекте и вырастающих отсюда межсубъектных отношениях, он, подобно С. Франку, описывает укорененность межсубъектных отношений в тайне бытия, которая постигается в своей непостижимости, причем «таинственность покоится не на недостатке ясности, а, напротив, на сверхизобилии света» [4, с. 242]. Между двумя субъектами появляется третье как тайна, сокрытая в своей явленности и призывающая к участию в ней. Так формой Истины становится участие в Тайне как откровении, отношении конечности и бесконечности, укрытости в Боге и исповедании. В конце такого хайдеггерянского философствования происходит неясное прощание с М. Хайдеггером, и хотя отношения Х. фон Бальтазара и М. Хайдеггера плохо исследованы, следует заметить, что Х. фон Бальтазар, думая, что расстается с его мыслью, таинственным образом был соли-

дарен с ним в стремлении помыслить само мышление ответно и евхаристически, а именно как *благодарность*. В этой точке расхождения следует обратиться к курсу лекций «Что зовется мышлением», прочитанном в 1951–1952 годах, в котором М. Хайдеггер разбирает поставленный в названии курса вопрос, чтобы раскрыть в истоке мышления зов и дар: «И если мы соответственно вопросу «Что называется мышлением?» слышим так, что мы спрашиваем: «Что есть то, что нас задействует в том, чтобы мы мыслили?» – то мы вопрошаем о том, что рекомендует нашему существу мышление и таким образом приглашает наше существо войти в мышление как в укрытие» [5, с. 147]. Или дальше: «Мы называем нечто такое, что дано для мысли, зовущим мыслить. <...> То, что это дано для мысли, дар, которым оно нас одаряет, есть то же самое, что оно само, которое зовет нас в мышление» [5, с. 150]. Прислушиваясь к слову *Gedanc*, он различает в нем глаголы *denken* – *мыслить* и *danken* – *благодарить*, со словом *gedachtnis* – *память*, поразительным образом сближая мышление, благодарение и память как ответственность дару – зову: «То, что мы должны благодарить, исходит не от нас. Это нам дано. Многое нам дается в дар, и разного рода. Вышим же и, собственно, охранительным даром остается для нас наша сущность, которой мы одарены таким образом, что лишь из этого дара мы есть те, кто мы есть. Поэтому это приданое мы должны благодарить больше всего и непрестанно» [5, с. 162]. М. Хайдеггер относит сродство мышления, памяти и благодарности к глубине сердца: «*Gedanc*, глубь сердца, есть собранность всего того, что нас касается, что нас трогает, что нам по душе – нам, поскольку мы есть люди» [5, с. 250]. Х. фон Бальтазар прощается с М. Хайдеггером, но важно заметить, что он делает на одной с ним сцене в глубине сердца, тронутого зовом и отвечающего ему через *собранность* – *логичность* благодарящего и памятующего мышления. В описании этой сцены и суть первого тома «Теологии», и то, что заставило остановиться и не продолжать ее разворачивание, пока в месте обещания Истины не откроется возможность мышления о воплощенности Истины в теодраме Красоты и действенности Истины в теодраме Блага. Второй том, «Истина Бога», опубликованный лишь в 1985 году, начинается с констатации непреодолимого человеческого разрыва, выражающегося в том, что «ничто из сказанного в томе I <...> не может подготовить нас к философски шокирующему утверждению Спасителя своей идентичности с самой Истиной. «Я есмь Истина» (Ин., 14: 6), утверждение, которое, не беспричинно, он описывает как репрезентацию квантового скачка по сравнению с исследованиями того же предмета (истины) в *Wahrheit der Welt*» [6, р. 63]. Чтобы помыслить это утверждение Христа, нужно было узнать Его во встрече как Красоту Присутствия, участвовать в Благости Его спасительной драмы, чтобы потом вернуться к тому, чтобы помыслить Его Истину в христологическом втором томе. Таков путь бальтазаровского мышления в следовании по Пути, который и есть Христос. Такой путь он предлагает проделать своему читателю, преодолевающему практики расчеловечивания через погружение в глубину сердца, отзывающегося на Славу Божью. Там, в глубине сердца, человек вначале становится певцом и свидетелем Эпифании для того, чтобы, открыв общину святых и свидетелей и их цивилизацию дружбы, посмотреть на Реальность в ее целостности с вызовами насилия и призывами опрокидывающего в молчание возвышенного и рождающего хвалу прекрасного. Только такой ответный взгляд на активную реальность может исцелить раны катастроф XX века и переоткрыть человечность и солидарность в эсхатологии мира и примирении.

В сорокалетнем «квантовом скачке» Х. фон Бальтазара от первого ко второму тому «Теологии» уместился человеческий путь, соответствующий тому пути, который предлагает Данте своему читателю, следующему за его свидетелем. Если мы читаем «Божественную Комедию», принимая предложение К. Ванхузера о драматизации чтения, при котором Автор есть свидетель, а Читатель есть тот, кто следует за автором, чтобы, в случае Данте, выйти

из состояния бедствия и прийти к состоянию счастья, прикоснувшись к опыту *пречеловечья*, то начало нашего путешествия – в Лесу: «Земную жизнь дойдя до половины, / Я очутился в сумрачном лесу, / утратив правый путь во тьме долины. / Каков он был, о, как произнесу, / тот дикий лес, дремучий и грозный, / чей давний ужас в памяти несусь! / Так горек он, что смерть едва ль не слаще. / Но благо в нем обретши навсегда, / Скажу про все, что видел в этой чаще» (Ад, 1: 1–9). В исходной экзистенциальной ситуации человек XX века узнает и себя, и свое нежелание говорить о катастрофической реальности, из которого выводит лишь свидетельством о Блага, обретенном *навсегда*. Обретение этого Блага – *не обустройство в лесу* у холма, а путь следования через Ад и Чистилище за свидетельством встреченного в лесу Вергилия, а позже, в земном раю, – за красотой Беатриче, и в конце райского путешествия – за святым Бернаром. Мы завершаем первое чтение «Божественной комедии» тогда, когда Данте, пережив пречеловечье, созерцает, как Любовь «в книгу некую сплела / То, что разлистано по всей Вселенной: Суть и случайность, связь их и дела, / Все – слитое столь дивно для сознания, / Что речь моя как сумерки тускла» (Рай, 33: 86–90), созерцает после общины святых и Богородицы саму Троицу и изнемогает перед Любовью, «что движет солнце и светила» (Рай, 33: 145). После этого путешествия Данте начинает *писать* саму «Божественную комедию» и начинает впервые в христианской литературе столь подробно описывать и лес, и Ад, поскольку может посмотреть на Зло прямо, не отводя глаз, только после опыта Рая. И в такой обратной оптике то место, которое вселяло незабываемый древний ужас, может быть описано после созерцания Божественной Красоты и переживания Блага. Более того, сам Ад описывает себя паразитическим образом: «Был правдою мой зодчий вдохновен: / Я высшей силой, полнотой всезнанья / И первою любовью сотворен» (Ад, 1: 4–6). Мы видим Лес и Ад вместе с Данте, потому что он созерцал Красоту самой Троицы. Путь читателя открылся в лесу и продолжился через Ад обещанием Истины и спасения, прошел через Чистилище с обещанием Блага очищения, благодаря следованию за свидетелем Красоты Вергилием; пересек, следуя за обещанием Красоты, миры планет и звезд до Райской Розы и созерцания Божьей Красоты, и только после этого стала ясна Драма мира и появилась возможность внимательно посмотреть на Истину мира в свете Истины Бога. Оказалось, что даже Ад, а тем более Лес, Красоту сотворен. После дантовской теозетики Рая и теодрамы Чистилища и Ада можно взглянуть на земную жизнь, чтобы увидеть в ее Истине не только разрыв Непостижимого, но и сияющую из этого разрыва Истину как милость Божью: «Что может быть более непостижимым, нежели тот факт, что сокровенное ядро бытия состоит из любви и что его манифестация как сущности и существования не имеет иного основания, кроме основания безосновной милости?» [4, с. 242]. Этот вопрос Х. фон Бальтазара следует читать дважды, из послевоенной перспективы 1947 года и из 1985 года, чтобы объять его богословскую симфонию. После второго прочтения нужно обратиться ко второму тому, «Истина Бога» [7], посвященному домостроительству Сына Божия в действии Божьей милости, и к третьему тому «Дух истины» [8], посвященному домостроительству Святого Духа, чтобы принять предложение теолога Х. фон Бальтазара, позволяющее рассматривать антропологию примирения в контексте отношения «двух рук» Божьей милости: *щедрости* Сына и *нежности* Святого Духа.

В такой перспективе теолога Данте становится свидетелем для современного человека [9] и призывает в путь для читательского экзистенциального ответа на три глубочайших человеческих желания, образующих контуры дантовской антропологии, которые совпадают с контурами евхаристической антропологии: «познать истину, полюбить реальность, жить надеждой, то есть полезностью времени – вот чего жаждет сердце человека» [10, с. 48]. Полюбить реальность возможно, встретив в ней эпифанию Красоты как воплощенной Истины, жить надеждой возможно, встре-

тив свидетеля Блага, познать Истину возможно, разглядев в реальности в свете *милосердия* не маски Чужих, но Лица Других, а за вызовом насилия проложив путь *примирения* через *работу согласия и вынесения суждения*. Безусловно, прав комментатор Данте Ф. Нембрини, который подчеркивает, что тот не описывает жизнь после смерти, но «говорит об этой жизни. Он утверждает: «Друзья, можно пойти в ад, которым является жизнь». Что такое жизнь как ад? Жизнь становится адом, когда я пригвождаю тебя к твоему злу. Я вижу в тебе тот или иной изъян и распинаю тебя на нем. Это и есть ад – мы распинаем друг друга на наших недостатках, на нашей ограниченности и скудости. Таков Ад. Чистилище – та же ограниченность, но прощенная, принятая и таким образом ставшая нашим путем. <...> В чистилище последнее слово – добро. У тебя есть это зло, но мы можем понести его вместе, более того, все это может стать нашим путем, потому что, если я прощаю тебя, а ты – меня, то это любовь. И поэтому мы можем прожить частицу рая уже здесь, на земле. Если мы будем относиться друг к другу с достоинством, подобающим нашему назначению, жизнь станет раем. Другими словами, реальность не предаст обещание, и жизнь будет благом, путем, «приключением», которое непрестанно будет воплощать это благо» [10, с. 58]. Такая *драматизация* чтения, в котором читатель приглашается не интерпретировать значения произведения, а следовать за автором как за рассказчиком (свидетелем), совершенно аутентична, как было показано ранее, дантовской антропологии литературы. Замечательное описание такой антропологии чтения как следования за свидетелем и приобщения к свидетелям находим у другого флорентийца, Николло Макиавелли, в письме к Франческо Веттори: «С наступлением вечера я возвращаюсь домой и вхожу в свой кабинет; у дверей я сбрасываю будничную одежду, запыленную и грязную, и облачаюсь в платье, достойное царей и вельмож; так, должным образом подготовившись, я вступаю в старинный круг мужей древности и, дружелюбно ими встреченный, вкушаю ту пищу, для которой единственно я рожден, без стеснения беседую с ними и расспрашиваю о причинах их поступков, они же с присущим им человеколюбием отвечают. На четыре часа я забываю о скуке, не думаю о своих горестях, меня не удручает бедность и не страшит смерть: я целиком переношусь к ним» [11, с. 454]. Еще у Н. Макиавелли осуществляется средневековая антропология литературы, уже у К. Ванхузера такая антропология литературы, соответствующая и культуре присутствия, и евхаристической антропологии, отвечающей на ее вызовы, предлагает отношения с литературой, в которых воспитывается новый субъект, способный встречать Реальность и культивировать в ней новую человечность. Последовав такому предложению в форме, предложенной Т. Касаткиной, «встретиться в художественном произведении – и научиться встречаться с Ним в повседневности, узнавать Его в рабском облике. Научиться узнавать Его в каждом человеке» [12, с. 507], рассмотрим фигуры субъектности в культуре присутствия и предпосылки *педагогической антропологии*, связанные с воспитанием такого субъекта, ориентированного на путь от восприятия эпифании Красоты во встрече через *свидетельство* – сообщение этой эпифании к открытию общинности через согласование свидетельств в вынесении *суждений*.

Кардинал Хорхе Марио Бергольо, незадолго перед тем, как быть избранным Папой Франциском, так представлял себе образ будущего папы: «Церкви нужен такой человек, который бы созерцал Иисуса Христа, помогал Церкви выйти из собственных границ на экзистенциальную периферию...» [13, с. 225]. С его избранием тема периферии мира и существования стала одним из основных богословских лейтмотивов для переосмысления и современного мира, и положения человека в нем. О ее важности для анализа культуры написала О. Седакова: «Тема периферии вызывает по контрасту к себе тему центра – точнее, отсутствия центра в том, что считается центральным, нормальным, что составляет мейнстрим современности. Произошла какая-то

смысловая децентрализация «центра» культуры. И наоборот: на самой дальней периферии, когда там осуществляется акт милосердия или воскресает надежда – там-то и является мерцающий, подвижный, истинный центр бытия: его сердце» [14]. Такое приглашение к децентрализации «жизненного мира» содержит в себе и антропологические импликации, которые мы намерены проследить, набросав портрет протагониста современной культуры, обитающего на периферии и открытого Божьему милосердию. Но прежде чем выделить антропологические фигуры культуры присутствия, следует подчеркнуть, что в отличие от проектирования «нового человека» и утопической энергии переустройства мира, породивших катастрофы XX века, культура присутствия, преодолевающая антропологическую катастрофу расчеловечивания и внимательная к вопросу о новой человечности, исходит из интуиции *homo viator*, человека, открывающего себя *в пути*, который раскрывается как Божий призыв к нему в самой реальности. Ее антропологический метод, внимание в пути человеческого преобразования к самому этому пути делает его существенно педагогическим, воспитательным; педагогика оставляет пространство детства, чтобы стать сущностной характеристикой человека в культуре присутствия. Отец Л. Джуссани, теоретик и практик такой педагогической антропологии, соответствующей богословскому предложению Х. фон Бальтазара, так представлял широту задачи воспитания: его главный вопрос – «как воспитывать друг друга, в чем состоит воспитание и как оно развивается, воспитание истинное, то есть соответствующее человеку. Таким образом, речь идет о воспитании человеческого, того оригинального истока, находящегося в нас, который каждый преломляет по-своему, даже если сущностным и основополагающим образом сердце человека одно и то же. <...> Главная задача истинного и сообразного воспитания – это воспитать сердце человека так, как создал его Бог» [15, с. 19–20]. Для о. Л. Джуссани такое воспитание становится возможным, если оно следует за тем, как Тайна призывает человека на путь обретения своей преобразующейся человечности, сама открываясь как Путь: «Так христианин – *homo viator* – человек-путник, по удивительному выражению средневекового христианства, – осознает, что жизнь есть путь, движение к собственной цели, и что всеобъемлющее решение лежит в глубине всех проблем, и оно есть дело рук Божьих, а не наших. Мы не можем утолить свою жажду судьбы и цели, это может исполнить только сила Божья. Но поиски все большей полноты, поиски лучшего, насколько возможно, – это в каждую минуту присуще величию христианина. В каждую минуту присуще тому приглашению, которое делает Церковь, и это определяет меру истинности нашего христианства» [15, с. 20]. Этот путь воспитания, а не проект переделывания, открывається человеком, оказавшимся на периферии своего существования. Поэтому самое общее именование человека культуры присутствия – это человек периферийный. Его проявление мы находим в антропологии поэзии, развиваемой О. Седаковой, для которой основная антропологическая тема поэзии – «осуществление человека у предела его «меры». Можно сказать, что эта мера – смертность; можно сказать, что это – *человечность* <...> (так сказать, *всего лишь* человечность). Но как ни толкуй ее, мера становится «мором» при вспыхиве *формы*. Форма не вещь: это сила. *Форма* (вопреки обыденному о ней представлению) не только не совпадает с разграничениями, соразмерностью с мерой: она противостоит мере не иначе, чем жизнь смерти. <...> «Вещь» искусства в своем роде антивещна. Это «море» или «молния», «дуговая растяжка» <...>», а антропологический опыт поэзии есть «опыт человека невероятного, *homo impossibilis*, встречающего в себе не столько «другого, неведомого себя», «моментальную личность», «музыкальный субъект, сколько чистое согласие исчезнуть («Я к смерти готов») – на пороге, в начале, в обещании чего-то совершенно иного, что он узнает при этом как предельно родное» [16, с. 111–112]. Вглядываясь в человека периферийного, мы различим в нем семь фигур: человека просящего, бла-

годарящего, поющего, свидетельствующего, судящего, страдающего и празднующего, чтобы собрать их в симфонической фигуре человека-садовника, способного реализовать левинасову «эсхатологию мира» через привитие к эпифании Божьего мира. Каждой из этих фигур соответствует определенный аспект педагогической антропологии.

Таким образом, предложение евхаристической антропологии развернуто в его теологическом аспекте, показаны его возможности для анализа культуры в многообразии ее проявлений (литература, педагогика, религия, академическое богословие). Само исследование задумано как пример нового академического богословия, ищущего свое место в современном постатеистическом университете, отвечающего на современные цивилизационные вызовы и принимающего на себя ответственность перед всеми участниками реального диалога в рождающейся на наших глазах «публичной сфере»: академическим сообществом, религиозными общинами, государством и гражданским обществом. Развивая евхаристическую антропологию, мы всматривались в потенциал академического богословия как опыта гостеприимства к Другому и пространства интенсивного общения, разворачивающегося из общего вопроса *из общего вопроса о достоинстве человека* и отвечающего на глубочайшее желание примирения вместо весьма ограниченных предложений *перемирия*.

Литература

1. Шкода В. Оправдание многообразия (Принцип полиморфизма в методологии науки). Харьков: «Основа», 1990. 174 с.
2. Бальтазар Х. фон. Достояна веры лишь любовь / пер. с нем. Москва: Истина и жизнь, 1997. 124 с.
3. Гуерьеро Э. Ханс Урс фон Бальтазар / пер. с ит. Москва: Культурный центр «Духовная библиотека», 2009. 328 с.
4. Бальтазар Х. фон. Теологика. I. Истина мира / пер. с нем. Москва: ББИ, 2013. XXIV + 301 с.
5. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / пер. с нем. Москва: Академический проект, 2007. 351 с.
6. Nichols A. Say It Is Pentecost. A Guide Through Baltasar's Logic. Edinburgh, Scotland: T&T Clark Ltd, 2001. 227 p.
7. Balthasar H. von. Theo-Logic: Theological Logical Theory. Vol. II. Truth of God / transl. from the German. San Francisco, USA: Ignatius Press, 2004. 371 p.
8. Balthasar H. von. Theo-Logic: Theological Logical Theory. Vol. III. The Spirit of Truth / transl. from the German. San Francisco, USA: Ignatius Press, 2005. 457 p.
9. Montemaggi V. Reading Dante's Commedia as theology: divinity realized in human encounter. Oxford: Oxford University Press, 2016. 307 p.
10. Нембрини Ф. Данте, поэт желания. Комментарии к «Божественной комедии». Ад / пер. с ит. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. 264 с.
11. Макиавелли Н. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. Москва: АСТ, 2009. 832 с.
12. Касаткина Т. Священное в повседневном: двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. Москва: ИМЛИ РАН, 2015. 528 с.
13. Риккарди А. Удивляющий папа Франциск. Кризис и будущее Церкви / пер. с ит. Москва: ББИ, 2015. XV + 275 с.
14. Седакова О. О книге Андреа Риккарди «Удивляющий папа Франциск. Кризис и будущее Европы». URL: olgasedakova.com/Events/1840.
15. Джуссани Л. Рискованное дело воспитания / пер. с ит. Москва: «Христианская Россия», 1997. 135 с.
16. Седакова О. Poetica. Москва: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. 584 с.

Аннотация

Филоненко А. С. Антропологизация современной теологии. – Статья.

В статье анализируются культурные следствия евхаристической антропологии, связанные с практиками соглашения свидетелей в контексте формирования общины и трансформации культуры и мира, которые описываются в контексте теологии. После антропологизации теологии

и выявления в ней потенциала культуры примирения последовательно разворачивается педагогическая антропология, принимающая евхаристический ключ, исходя из антропологии человека периферийного. Евхаристическая антропология представлена как способ помыслить человеческую ситуацию в контексте новой чувствительности культуры присутствия и исходит из присутствия Другого как дара, узнаваемого и признаваемого через практики благодарения, которые порождают отвечающего – ответственного – благодарящего субъекта. Описание контуров евхаристической антропологии связано с выявлением ее богословских контекстов и методологически следует за предложением Х. фон Бальтазара, чтобы прочертить путь проблематизации последовательно раскрывающихся ключевых узлов, составляющих ее связанное исследовательское предложение для философской антропологии и интерконфессионального богословия.

Ключевые слова: общение, уязвимость, дар, благодарение, евхаристическая антропология.

Анотація

Філоненко А. С. Антропологізація сучасної теології. – Стаття.

У статті аналізуються культурні наслідки евхаристійної антропології, пов'язані з практиками узгодження свідчень у контексті формування громади та трансформації культури й світу, які описуються в контексті теології. Після антропологізації теології й виявлення в ній потенціалу культури примирення послідовно розгортається педагогічна антропология, яка має евхаристійний ключ, виходячи з антропології людини периферійної. Евхаристійна антропология представлена як спосіб помислити людську ситуацію в контексті нової чутливості культури присутності й виходить із присутності Іншого як дару, упізнаваного й визнаного через практики подяки, які породжують відповідаючого – відповідального – вдячного суб'єкта. Опис контурів евхаристійної антропології

пов'язаний із виявленням її богословських контекстів і методологічно слідує за пропозицією Х. фон Бальтазара, щоб прокреслити шлях проблематизації ключових вузлів, що послідовно розкриваються, як складників її цілісної дослідницької пропозиції для філософської антропології та міжконфесійного богослов'я.

Ключові слова: спілкування, вразливість, дар, подяка, евхаристійна антропология.

Summary

Filonenko A. S. Anthropologization of modern theology. – Article.

The article analyzes the cultural consequences of Eucharistic anthropology related to the practice of harmonizing evidence in the context of community formation and the transformation of culture and peace, which are described in the context of theology. After the anthropologization of theology and the identification of the potential of a culture of reconciliation in it, pedagogical anthropology is successively unfolding, adopting the eucharistic key, proceeding from the anthropology of the peripheral man. Eucharistic anthropology is presented as a way to think about the human situation in the context of the new sensitivity of the culture of presence and proceeds from the presence of the Other as a gift recognized and recognized through the practices of thanksgiving that give rise to the responsible – the responsible – the thankful subject. The description of the contours of Eucharistic anthropology is associated with the identification of its theological contexts and methodologically follows the proposal of HW von Balthasar to draw a path to the problematization of the successively unfolding key knots that make up its coherent research proposal for philosophical anthropology and interconfessional theology.

Key words: communication, vulnerability, gift, thanksgiving, Eucharistic anthropology.