

УДК 261.7

А. С. Филоненко
кандидат філософських наук,
доцент кафедри теорії культури і філософії науки
філософського факультета
Харьковского національного університету імені В. Н. Каразіна

КОНТУРЫ ЕВХАРИСТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В православном богословии XX века все ярче проступает линия богословия общения, в которой богословие развивается не из опыта *богопознания*, но из *богообщения*. Для него исходной точкой является событие встречи человека с Богом, из которого рождается богообщение, служащее основанием для всякой встречи и общения людей друг с другом и с творением.

Задачей статьи является систематический анализ евхаристической антропологии, развитой представителями неопатристического богословия.

Основанием для описания самого богообщения служит догмат о Святой Троице, раскрываемый через интуицию общения. Так, у Василия Великого читаем: «В Божием несложном естестве единение – в общении (*койнонии*) Божества» [1, с. 300]. А у митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа, представившего наиболее развитую форму богословия общения в двух трудах «Being as Communion» (1993 г.) и «Communion and Otherness» (2006 г.), находим: «Бытие Бога соотносительно: невозможно говорить о бытии Бога вне понятия общения» [2, с. 11], или иначе: «Вне общения у божественной сущности, «Бога вообще», нет онтологического содержания, нет реального бытия» [Там же]. Из интуиции общения следует личностная онтология, лежащая в основании и христологии, и пневматологии, и экклесиологии. По Зизиуласу, она основана на двух заключениях: «а) истинное бытие вне общения невозможно. Ничто не существует как «индивидуальность», данная сама по себе; б) общение, исходящее не от «ипостаси», т. е. конкретной свободной личности, и не направленное к «ипостасям» – конкретным свободным личностям, не является образом Божьего бытия. Личность не способна существовать без общения; при этом неприемлема никакая форма общения, если в ней личность игнорируется или подавляется» [2, с. 12]. В статье будут намечены контуры антропологии, раскрывающейся в контексте богословия общения; показано, что такая антропология в своем ядре является евхаристической, основанной на работе благодарения; в традиции православного богословия и религиозной философии XX века выделена линия евхаристического богословия общения, дополнительная к неопатристике.

Современная коммуникативная теория (Апель, Хабермас, теория речевых актов) постулирует атомарные личности-идентичности, вступающие в общение, а затем описывает условия продуктивной коммуникации. В ней событие встречи мыслится как вторичное проявление индивидуальных жизней. Богословие общения переворачивает отношение личности и общения и исходит из того, что в самой конституции человека есть то, что никак не наблюдаемо вне встречи и раскрывается только во встрече, а именно *личность*. Личность встречей входит в мир, а до нее – *ненаблюдаема* и для самого человека, недоступна для его рефлексии. Наблюдаются люди, наблюдаются индивидуальности, тела, собрание тел, собрание индивидуальностей, но только в событии встречи мы можем в этом мире видеть присутствие личности. Встреча, ведущая к такому раскрытию личности, и есть *подлинная* встреча. Такова и встреча с Богом.

Каковы же условия подлинной встречи, согласно с представлениями современных богословов? Антоний Сурожский, богословие которого есть, прежде всего, богословие встречи, связывал встречу с радостью: «По-сербски слово «встреча» значит «радость», а встречу они называют «сретиением» – тем словом, которым мы называем праздник, когда Божия Матерь принесла Спасителя в храм и была встре-

чена пророческим приветствием и Живым Богом. Встреча всегда могла бы быть радостью, если бы только мы умели встречаться» [3, с. 100]. Подлинная встреча обнаруживает себя через *ликование*, или духовную радость. Само слово *ликование*, собирая в русском языке вместе пучок неблизких значений, может послужить ключевой антропологической метафорой в богословии общения. Во-первых, корень *лик* имеет два значения. Первое из них, восходящее к греческому «хорос», отсылает к собранию, сонму, хору и хороводу [4, с. 168]. Именно это значение работает в «перихоресисе», хороводе любви Лиц Святой Троицы. Второе значение, позднейшее, отсылает к подлинному лицу. Например, у отца Павла Флоренского в «Иконостасе» читаем: «Лик есть осуществленное в лице подобие Божье... преобразившие свое лицо в лик возвещают тайны мира невидимого без слов, самим своим видом» [5, с. 53–54]. Наконец, в слове *ликование* как в отглагольном существительном есть идея того, что *ликование* – это не только глубокая радость, но еще и некое движение обнаружения-проступания лика. Эти четыре, казалось бы, далеких значения, собранные вместе, позволяют представить и развернуть первый антропологический тезис, следующий из богословия общения. Личность есть то, что являет себя только в событии подлинной встречи; когда я переживаю радость, я *ликую*, но *другой* человек в этой встрече, смотря на меня *ликующего*, становится свидетелем *ликования* как явления моего подлинного лица, проступающего сквозь личину повседневности. Наблюдаемый другим, мой лик остается для меня самого скрытым. Поэтому встреча в существенном смысле есть *ликование*, и как радость, и как собрание в общении, и как обнаружение лика. Никак иначе лик в этом мире не являет себя, как только в собирающей встрече. Личность не раскрывается вне социальности подлинной встречи, которая определяется возможностью богообщения. Такая антропология личности является максималистской антропологией, которая есть не столько антропологическая данность, сколько *заданность*, в истоке которой – учение о Святой Троице как антропологическая и экклесиологическая парадигма. Следует вспомнить максимум Николая Федорова о том, что учение о Троице и есть наша социальная программа. Богословие общения описывает условия порождающей личности встречи.

Иоанн Зизиулас, реконструируя личностную онтологию святых отцов через отношение общения и инакости, исходит из импульса философии диалога М. Бубера и философии Другого Э. Левинаса [6, р. 13]. Стремясь помыслить Бога через отношение Я-и-Ты, мы не можем не отдать должное этим мыслителям, представляющим традицию иудейской мысли XX века. Но мы будем исходить не из схожести их философствования, а из внутреннего напряжения по поводу условия *взаимности* в диалоге, весьма продуктивного для богословия общения. Э. Левинас проблематизировал идею общения с Другим, отталкиваясь от неудовлетворительности философии диалога М. Бубера, согласно которой общение, а вместе с ним и человечность, возможны лишь при условии *взаимного* уважения и принятия Я и Ты. Буберовская идея диалога подразумевает симметрию взаимности как условие встречи. Э. Левинас испытывает ее после Второй мировой войны огнем постхолокостного вопрошания. Я раскрывается только в отношении к Ты, но тогда существует ли возможность раскрыть человечность в концентрационном лагере, в ситуации систематического искоренения всякой человечности, когда Я лишено всякой надежды на взаимность? Каковы условия этой возможности? Если вопрос о человечности –

исток этики, то как возможно этическое усилие в концлагере? Если мы, вслед за М. Бубером, будем предполагать условие взаимности, то этика окажется невозможной. Левинас развивает свою этику Другого как первую философию, кладя в ее основу почти аксиоматическое требование *этической асимметрии*, заключающееся в том, что единственный способ реализовать человечность состоит в принятии Другого в его радикальной человеческой *другости*, не спрашивая его о том, как он относится к тебе («Мне с самого начала не важно, как Другой относится ко мне, это его дело; для меня же он прежде всего тот, за кого я ответственен» [7, с. 357], или иначе: «Я ответственен за Другого, даже когда он нависает на меня скуку или травит меня») [7, с. 358]. Тогда до диалога с его принципом симметрии обнаруживается возможность асимметричной этики, обнаруживающей в начале общения решимость выйти навстречу Другому. Ситуация в концлагере показывает, что этика всегда рождается в условиях абсолютной асимметрии. Мы настолько этически, насколько способны выйти навстречу Другому, не спрашивая себя, как Другой отнесется ко мне. Это рождение этики.

Подлинная встреча возможна при условии этической асимметрии. До того, как раскрыться через взаимность, любовь являет себя как *жертвенность* и *уязвимость*. Принцип этической асимметрии Левинаса находит замечательное соответствие в богословии встречи митрополита Сурожского Антония: «Мы должны согласиться быть лишь тем, чем был Христос, чем был Бог, явленный в своем человечестве, – уязвимый, незащитный, хрупкий, побежденный, как будто презренный и презираемый, – и тем не менее бывший Откровением чего-то чрезвычайно важного: величия человека» [8, с. 732]. Мы не призваны искать лишь защищенность от Другого, неуязвимость. Мы не призваны отождествлять религию или веру с опытом неуязвимости. Для нас тема присутствия христиан в мире должна начинаться утверждением о том, что Христос дает христианину силы быть уязвимым и посылает его как овцу среди волков. И уязвимость как необходимость асимметричной открытости миру становится не преградой, а ценностью. Этика уязвимости – мужественная этика, но откуда человек может взять силы и мужество для ее осуществления? Богословие общения существенным образом дополняет этику Другого, говоря об этом истоке мужества. Для христианина сама возможность этического отношения к миру укоренена в том, насколько он способен принять и узнать существующую асимметрию отношения Христа по отношению к нему. Так, у митрополита Антония: «Мы должны быть уязвимы до предела естественных сил и до конца гибки в руке Божией. События нашей жизни, если мы их примем как дар Божий, предоставят нам в каждый миг возможность творческого делания: быть христианином» [9, с. 879]. До моего этического усилия уже существует всегда асимметричное отношение Христа ко мне. И ровно в той степени, в которой я могу это отношение открыть и узнать, я способен к этической решимости. Отсюда следует, что этика в качестве своего основания содержит эстетику как мою способность распознать действие Христово, узнать сильную, страшную асимметрию отношения Христа ко мне.

Как же осуществляется этот труд узнавания Божьей милости? Какова феноменология обнаружения Христовой асимметрии? Здесь для богословия общения чрезвычайно плодотворными оказываются работы современного французского феноменолога и католического богослова Ж.-Л. Мариона, ученика Х. фон Бальтазара, в которых через анализ дара и благодарения раскрывается антропологическая значимость Евхаристии. Его феноменология дара переворачивает естественное отношение дара и благодарения, при котором благодарение есть ответное действие на дарение. Если классическая феноменология имеет дело не с дарами, а с феноменами – данностями, среди которых дар неразличим, то феноменология Мариона помогает распознать в феномене данность, раскрывая в ней нередуцируемое *давание*: «Феноменология начинается не с очевидности или явленности (тогда она бы оставалась идентичной мета-

физике), но с изумительного и трудного открытия того, что очевидность, сама по себе слепая, может стать экраном для явления – местом для данности» [10, р. 20]. Богословие Мариона описывает труд узнавания за данностью дара. Именно этот труд узнавания и есть *труд благодарения*. Благодарение предшествует присутствию в нашей жизни некой данности в качестве узанного дара. Через благодарение мы вводим в нашу жизнь дары и оказываемся способными узнать действие Христа в мире, которое осуществляется буквально *даром*. Марион предлагает еще раз прислушаться к Божьему ответу апостолу: «Довольно для тебя благодати Моей; ибо сила Моя совершается в немощи» (2Кор. 12:9) и помыслить вместо активистского, автономного метафизического субъекта личность, раскрывающую себя через доверие к дару Другого, который раскрывается через ее благодарение.

Благодарение как антропологическое условие богообщения связано с предваряющим открытием собственной *духовной нищеты*. Митрополит Антоний утверждает: «Если только мы осознаем, что ничто из того, что мы называем своим, нам не принадлежит, и одновременно поймем, что это нам ДАНО Богом и людьми, – вокруг нас начинает водворяться Божие Царство... Если мы были бы действительно внимательны к тому, что происходит в жизни, мы из всего могли бы собрать, как пчела собирает мед, *благодарность*. Благодарность за каждое движение, за дыхание свободное, за небо открытое, за все человеческие отношения... И тогда жизнь делалась бы все богаче и богаче, по мере того, как мы будто беднели бы все больше и больше. Потому что когда у человека больше ничего нет, и он осознает, что все в жизни – милость и любовь, он уже вошел в Царство Божие» [3, с. 153]. Благодарение – единственная связь между действием Божьим и человеком, который через благодарение собирает себя, сохраняет неспособное быть сохраненным иначе. Человек, способный ответить на асимметричное действие Божьей милости, распознавая за повседневными данностями дары, есть человек благодарящий, *homo gratus*. Зизиулас описывает евхаристический этос, являющийся следствием богословия общения: «Этот вид веры не предлагает безопасности рационального убеждения. Единственная предлагаемая достоверность лежит в *любви* Другого. Единственным доказательством бытия Божия является его любовь, демонстрируемая нашим собственным бытием в инаковости и общении. Мы любимы, следовательно, Он существует» [6, с. 98]. Отметим, что идея о достоверности любви в православное богословие пришла из католической теологии Х. фон Бальтазара.

Важно, что в богословии общения атеизм прочитывается (в противоположность духовной нищете) как «форма неблагодарности, отсутствие евхаристического этоса» [там же]. Но и выход из атеистического бесчувствия возможен также через благодарение. Так, митрополит Антоний связывает опыт богоотсутствия в жизни атеиста с тем, что «встреча лицом к лицу с Богом – всегда суд для нас», и поэтому «когда мы не чужим, не переживаем ощутимо Божье присутствие, первым нашим движением должна быть благодарность. Бог милостлив; Он не приходит до времени; Он дает нам возможность оглянуться на себя, понять, и не добиваться Его присутствия, когда оно было бы нам в суд и в осуждение» [12, с. 116–117]. Возможность спасения человека с атеистическим опытом укоренена в том, что человек может вступить в богообщение через благодарность Богу за милость отсутствия.

Итак, богословие общения, исходя из отношения с Другим, открывает этику прежде онтологии, что описывается у Зизиуласа как личностная онтология, но в основании этики раскрывается кенотическая асимметрия уязвимости. Истоком же самой этической решимости является признание христологической асимметрии Божьего действия в мире, осуществляющегося через *труд благодарения*. Связь благодарения и уязвимости митрополит Антоний представлял так: «Плод жизни – благодарность, но благодарность сама должна принести плод... Благодарность – и только она – может побудить нас к предельному подвигу любви по отно-

шению к Богу, по отношению к людям. Чувство долга, обязательств, может, не найдет в себе силы, чтобы совершить последний подвиг жизни, жертвы и любви. Но благодарность – найдет» [11, с. 154].

Богословие общения, принимающее двойную асимметрию, антропологически раскрывается как евхаристическая эстетика и следующая из нее этика. Подобный схематизм в разворачивании богословия мы можем найти в трудах великого швейцарского католического богослова Х. фон Бальтазара, который представил в 1970–80-е годы пятнадцатитомную богословскую симфонию, построенную вокруг Откровения, раскрывающегося последовательно эстетически, драматически и логически. Начав разворачивание богословия с эстетики Славы Божьей и поэтики хвалы в семитомной «*Теозэстетике*», он воспользовался драматургией в пятитомной «*Теодраме*», чтобы на основе теозэстетики выразить отношение Божьего действия и человеческого ответного действия, исполняющего этическое движение, и только затем развернуть теологию согласия в трехтомнике «*Теологика*» [13, с. 181]. Для современного христианского богословия усилие Х. фон Бальтазара, преодолевая конфессиональные пределы, становится все более определяющим. Исследование параллелей между ним и православным богословием общения еще только начинается, но уже сейчас ясно, что связь *теозэстетики* и *теодрамы*, раскрытая Бальтазаром, высвечивает отношение евхаристии и христианского действия в мире. Для евхаристического богословия общения важнейшим становится в этой связи отношение литургик и этики, не привлекавшее внимания богословов традиции неопатристического синтеза. Между литургикой и этикой лежит аскетика. Для В. Лосского, отца Георгия Флоровского, отца Иоанна Мейендорфа и следующего за ними С. Хоружего истоком православного богословия являлась именно аскетическая традиция, и, прежде всего, аскетический корпус патристических текстов. Возвращение к патристическому истоку для них – это возвращение к аскетике. Но благодаря трудам отца Николая Афанасьева, митрополита Антония и отца Александра Шмемана возникает понимание того, что в основании самой аскетикой лежит литургия, лежит опыт благодарения как хвалы, узнавшей Славу Божью. Аскетика не самодостаточна. Она есть человеческий ответ на действие Божье. Евхаристическое богословие в своем основании содержит простое, ясное и острое узнавание того, что когда мы встречаем Бога, Он оказывается ближе к нам, чем мы могли думать, ближе, чем мы сами себе бываем. Открытие такой близости Бога к нам является первым условием аскетикой, но этот опыт мы открываем в труде благодарения, в Евхаристии, первым языком которой является *литургия*.

Если порождающей богословие общения практикой является Евхаристия и следующий за ней труд благодарения, тогда первым языком богословия не может быть ни апофатика, ни катафатика. Дар Божий, открывающийся как *зов*, выходит за пределы как апофатического, так и катафатического богословских языков, и вместе с тем является истоком обеих языковых практик. В самом деле, *зов* рождает апофатическое усилие, поскольку является как дар, опрокидывающий в благоговейное молчание и лишаящий дара речи. *Зов*, будучи расслышанным, являет себя в конкретных ситуациях с особыми языковыми практиками, и его явление означает приостановку этих практик, зияющий *разрыв*, внутри которого разворачивается общение. Само общение рождается как окликнутость *зовом* и как ответ – хвала. Событие *зова* (дара) раскрывается в мире благодарением, им сбывается и пребывает. Благодарение и составляет исток катафатического усилия. В неопатристической перспективе, благодаря В. Лосскому, принято выделять у Дионисия Ареопагита апофатический путь утверждения и катафатический путь отрицания и придавать особое значение апофатике как «основе всякого истинного богословия» [14, с. 132]. Но Марион, исследуя Ареопагитики, показывает, что в их основе не предикативный язык *высказывания*, но глагол *воспевать, возносить хвалу* (*hymnein*) [15, с. 218]. Если

С. Аверинцев видит в его философской прозе, «строящейся как гимн, знамения времени» [16, с. 262], то Марион идет дальше и утверждает, что богословие Дионисия Ареопагита неверно радикализируется до апофатикой мистического богословия и катафатикой богословия божественных имен, в то время как за скобками остается богословие хвалы-гимна. Если спекулятивное богословие строится или апофатически, или катафатически, то евхаристическое богословие общения в качестве первого богословия обращается к *литургическому гимну* и раскрывается как *евхаристическая герменевтика* [17, р. 149–152]. В сердце евхаристического богословия находится евхаристический канон Божественной Литургии, содержащий формулу, – ответ, из которого рождается всякое богословствование: «Достоин и праведно Тя пети, Тя благословити, Тя хвалити, Тя благодарити, Тебе поклоняться на всяком месте владычества Твоего». Так его комментирует отец Александр Шмеман: «Вот снова возносится над миром это чистое, свободное, блаженное благодарение, восстановленное и дарованное человеку Христом. Его благодарение, Его знание, Его сыновья свобода – ставшие и вечно становящиеся нашими» [18, с. 220]. Кризис современного академического богословия заключается в том, что между евхаристическим опытом Божьего присутствия и нашим умозрением (теорией и интерпретационными практиками) потеряно посредничающее звено, и это звено – *гимн*, из которого ближайшим образом следуют *проповедь* и *свидетельство*, и только из свидетельства может развернуться и *спекулятивное богословие*. Замечательно в этом контексте наблюдение О. Седаковой, которая заметила, что современный кризис проповеди, превратившейся, согласно аверинцевскому словарю, в «дидактическое произведение ораторского типа, содержащее этические требования», связан с разрывом связи между проповедью и гимном как ее колыбелью [19, с. 335]. Интересно, что богословы, связанные с евхаристическим богословием общения, дали впечатляющие примеры обновленной гомилетики (митрополит Антоний Сурожский, отец Александр Шмеман, С. Аверинцев, отец Георгий Чистяков).

Неопатристическая традиция, уйдя от внешних, как ей представлялось, ограничений философской спекуляции к более аутентичной феноменологии мистико-аскетической традиции Православия, не смогла развернуть понимание открытости миру. Евхаристическое богословие общения преодолевает разрыв между умозрением, аскетикой и этикой, возводя их к *евхаристическому началу*, связывающему их через литургический гимн, проповедь и свидетельство.

Литература

1. Святитель Василий Великий. О Святом Духе, 18 // Святитель Василий Великий. – Творения. Ч. III. – М., 1846. – 416 с.
2. Иоанн (Зизиулас), митрополит. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Митрополит Иоанн (Зизиулас). – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.
3. Антоний, митрополит Сурожский. Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России / Митрополит Антоний Сурожский. – СПб. : Сатисъ, 1994. – С. 98–101.
4. Седакова О. Церковнославянско-русские паронимы: Материалы к словарю / О. Седакова. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. – 432 с.
5. Флоренский П. Иконостас / Священник Павел Флоренский. – М. : Искусство, 1994. – 256 с.
6. Zizioulas J. Communion and Otherness / J. Zizioulas. – London, New York : T&T Clark, 2006. – 315 p.
7. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – М., СПб. : Университетская книга, 2000. – 416 с.
8. Антоний, митрополит Сурожский. Труды. Книга вторая / Митрополит Антоний Сурожский. – М. : Практика, 2007. – 968 с.
9. Антоний, митрополит Сурожский. Труды. Книга первая / Митрополит Антоний Сурожский. – М. : Практика, 2002. – 1080 с.

10. Marion J.-M. Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness / J.-M. Marion. – Stanford, California : Stanford University Press, 2003. – 385 p.

11. Антоний Сурожский. Человек перед Богом / Митрополит Антоний Сурожский. – К. : Камо грядеши, 2010. – 348 с.

12. Антоний, митрополит Сурожский. Школа молитвы / Митрополит Сурожский Антоний. – Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2001. – С. 115–182.

13. Филоненко А. Богословие общения и евхаристическая антропология / А. Филоненко // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. – 2010. – № 904. – (Серія: теорія культури і філософія науки). – С. 175–189.

14. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В. Лосский. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 111–310.

15. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж.-Л. Марион // Символ. – Париж, М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – № 56. – С. 5–291.

16. Аверинцев С. «Наша философия» (восточная патристика IV – XI вв.) / С. Аверинцев // София – Логос. Словарь. – К. : Дух і Літера, 2001. – С. 259–278.

17. Marion J.-L. God without Being / J.-L. Marion. – Chicago and London : The University of Chicago Press, 1991. – 258 p.

18. Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства / Протопресвитер Александр Шмеман. – М. : YMCA-Press, 1984. – 304 с.

19. Седакова О. Язык проповеди, язык проповедника / О. Седакова // Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. – М. : Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», Библиотека – фонд «Русское Зарубежье», 2008. – С. 330–341.

Аннотация

Филоненко А. С. Контуры евхаристической антропологии. – Статья.

В статье рассматриваются принципы евхаристической антропологии и их связь с богословием общения. Показывается отношение общения и личности в богословии общения. Раскрывается эстетическое условие этики Другого, которое основано на двойной (этической и христологической) асимметрии. Уязвимость и благодарение анализируются в контексте евхаристической антропологии, исследующей человека как homo gratificus, человека благодарящего. Показывает-

ся отношение гимна, апофатики и катафатики в контексте евхаристической антропологии. Выделяется традиция евхаристического богословия общения и демонстрируется ее отношение к софиологии и неопатристике.

Ключевые слова: общение, уязвимость, этическая асимметрия, дар, благодарение, homo gratificus, гимн, литургия, софиология, неопатристика, евхаристическая антропология.

Анотація

Филоненко О. С. Контури евхаристичної антропології. – Стаття.

У статті розглядаються принципи евхаристичної антропології та їх зв'язок із богослов'ям спілкування. Показане відношення спілкування й особистості в богослов'ї спілкування. Розкривається естетична умова етики Іншого, яка заснована на подвійній (етичній і христологічній) асиметрії. Вразливість і подяка аналізуються в контексті евхаристичної антропології, яка досліджує людину як homo gratificus, людину дякуючу. Показані відношення гімну, апофатики й катафатики в контексті евхаристичної антропології. Виділяється традиція евхаристичного богослов'я спілкування та демонструється її відношення до софіології та неопатристики.

Ключові слова: спілкування, вразливість, етична асиметрія, дар, подяка, homo gratificus, гімн, літургіка, софіологія, неопатристика, евхаристична антропология.

Summary

Filonenko A. S. Shape of eucharistic anthropology. – Article.

The article analyses the principles of eucharistic anthropology and their connection with the theology of communication. The relationship between communication and personality in the theology of communication is shown. The aesthetic condition of the ethics of the Other which is grounded in the double (ethical and Christological asymmetry) is revealed. Vulnerability and thanksgiving are analyzed in the context of eucharistic anthropology that treats man as homo gratificus. The article also shows the relations between the hymn and the apophatic and the kataphatic theology in the context of eucharistic anthropology. The tradition of eucharistic theology of communication is singled out, its relation to sophiology and neo-patristics is shown.

Key words: communication, vulnerability, ethical asymmetry, gift, thanksgiving, homo gratificus, hymn, liturgics, sophiology, neopatristics, eucharistic anthropology.