

of religious, in particular, Christian media in Ukraine, which are considered by the confessions themselves as the means of missionary and educational activities.

The purpose of the research is to analyze different segments of the information departments activities of the UOC-MP and the UOC-KP and their leaders, who produce the communications of the churches in the social-religious media environment. To achieve the goal, the following tasks should be performed: to investigate the formation of the information synodal departments, to study the positioning of these departments and their leaders in the Ukrainian information space through the prism of the church mission.

The research revealed that the process of information departments' formation of Orthodox, Catholic and Protestant denominations of Ukraine, took place in the conditions of democratization of the social and religious life of Ukraine. The political, economic and spiritual vicissitudes of the Ukrainian society existence contributed to the formation of such structural divisions that responded to the time challenges and adapted to the changing conditions.

Thus, the activities of the synodal structures of the two largest Ukrainian Orthodox churches, that are responsible for the information direction of work, are characterized by different views of their mission and place in the Ukrainian society. In particular, the UOC-MP, through the coordinated functioning of the synodal institutions, which Georgy Kovalenko guided for a long time, has formed a segmented and structured information environment that is characterized by a support of the moderate Ukrainian paradigm of this Orthodox church development. The media direction, which rebroadcasts the policy of the «Russian world» on the Ukrainian territory is represented by Vasyl Anisimov's activities. The representative of the UOC-KP Yevstratii Zoria represents the pro-Ukrainian and pro-state trends, which are characterized by the significant presence of the UOC-KP in the political and social life of Ukraine, representing the position of his church in the international and Ukrainian authorities, at various social events.

The collisions in the Orthodox religious segment, caused by the different jurisdictions of the UOC-MP and the UOC-KP, also identified the activity forms of informational synodal structures. Thus, the UOC-MP is presented in print and electronic mass media (TV, radio, Internet), the Pokrov festival of the Orthodox cinema etc. The UOC-KP has its own print and internet media, which are quantitatively and qualitatively inferior to the UOC-MP, but more attention is paid to the participation in various secular media. Both Orthodox churches provide social communication with the Ukrainian society and through the activities of their own press services.

George Kovalenko, Vasyl Anisimov and Yevstratii Zoria are the leaders of the synodal information departments. They are in the process of establishing social communications between the church and the society through a variety of media forms (press conferences, press tours, round tables, lectures, etc.). They generated various vectors of social-religious information as the mission of their churches has outlined in the conditions of the Ukrainian state being.

Keywords: *synodal information departments, UOC MP, UOC KP, social communications, mass media.*

УДК 261.7

Филоненко А. С.,

доцент кафедры теории культуры и философии науки
философского факультета

Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина
(Харьков, Украина), E-mail: afilonenko1968@gmail.com

ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ЭСТЕТИКИ

Аннотация. *В статье исследуются возможности развития теологической эстетики как пролегоменов к систематическому богословию. Доказывается, что теологическая эстетика возникает в результате использования религиозными мыслителями современной французской феноменологии. Применение феноменологического анализа красоты в соединении с персонализмом позволяет богословам интерпретировать реальность Бога, человека, мира как систему гармонических отношений, характеризующихся драматической напряженностью и эсхатологичным устремлением к торжеству справедливости и гуманности.*

Ключевые слова: *современная теология, феноменология, герменевтика, метафизика*

красоты.

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. У. фон Бальтазара, который представил в 1970–1980-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 «Теоэстетике», он воспользовался драматургией в пятитомной «Теодраме», чтобы на основе тео-эстетики выразить отношение Божьего действия и человеческого ответного действия, исполняющего этическое движение, и только затем развернуть тео-логику согласия в трехтомнике «Теологика». Для современного христианского богословия усилие Бальтазара, преодолевая конфессиональные пределы, становится все более определяющим. Исследование параллелей между ним и православным богословием общения еще в самом начале, но уже сейчас ясно, что связь теоэстетики и теодрамы, раскрытая Бальтазаром, высвечивает отношение евхаристии и христианского действия в мире.

Целью нашей статьи является анализ перспектив теологической эстетики, а также выявление ее значения для диалога философии и богословия.

В современном мире часто красота – не очевидность, а задача. Но мы зачастую отказываемся ее решать, умаляя красивое до интересного. А надо бы удержаться от растворения красивого в интересном. Дело в общекультурной подмене, которую описала Сюзен Зонтаг в своем тезисе о красоте: «Самое мощное и успешное противодействие красоте сложилось в искусстве: красота и забота о красоте получили статус запретов или, как сейчас выражаются, были объявлены элитистскими. Казалось, мы сможем по достоинству оценить большее число вещей, если будем характеризовать их не как красивые, а как «интересные»» [6, с. 195]. Но что же такое «интересное»? Оказывается, оно тоже в качестве ценностного критерия проделало определенную эстетическую эволюцию: если для модернистов, которые, подобно Гертруде Стайн, полагают, что «назвать произведение искусства красивым – все равно, что объявить его мертвым» [6, с. 193], «назвать что-то интересным – значит бросить вызов старым способам похвалы» [6, с. 196], то для постмодернистов ««интересное» утратило свою трансгрессивную суть» [6, с. 196]. «От прежней дерзости осталось лишь презрение к последствиям действий и суждений... Нечто называют интересным ровно для того, чтобы избежать суждения о красоте (или благодати). Сейчас интересное – понятие по большей части потребительское и используется для расширения рынка: чем больше интересных вещей, тем больше сбыт» [6, с. 196]. Хотя «красота перестала быть мерилем искусства, однако едва ли это симптом ее исчезающего влияния. Скорее это свидетельство исчезающей уверенности в существовании того, что можно назвать искусством» [6, с. 193]. Красота выстояла в эстетических спорах XX века, и возвращается в современную культуру вместе с «реальностью», также утерянной в спорах о модернистских проектах и постмодернистских интерпретациях, как критерий того, что вне «человеческого, слишком человеческого», но при этом несет в себе вызов «человеческому». Говоря об этом возвращении, Зонтаг проясняет «красивое» в человеческом опыте следующим образом: «То, что красиво, напоминает нам о природе как таковой – о том, что лежит за пределами человеческого и сотворенного, – и таким образом усиливает чувство бескрайности и полноты окружающей нас реальности, неодушевленной, но при этом пульсирующей» [6, с. 199]. Любопытно, что столь точно характеризуя возвращение вопроса о красоте в современную культуру, Зонтаг старается полемически вывести его обсуждение за пределы религиозного, не замечая, насколько ее описание является плодотворным и для богословского понимания, вводя в центр современного богословия

культуры вопрос о красоте.

В конце 2000 года «Художественный журнал» подводил итоги новому российскому искусству и художественной критике 90-х годов. И в нем Екатерина Деготь констатировала факт, что в профессиональной литературе об искусстве там, где раньше писали слова «мода», «язык», «текст», «интерпретация», теперь пишут слова «реальность», «риск», «коммуникация», «погруженность» [4, с. 103]. Споры о модерне и постмодерне, благодаря вызванному ими «конструктивистскому головокружению» [13], иссякли, а им на смену пришли поиски теории, чувствительной к тому, что всегда выносили за скобки модерн и постмодерн, а именно к реальности, сопротивляющейся конструктивистской воле утопического активиста и тревожащей интерпретирующей нарциссизм иронического туриста. Если общей аксиомой модерна и постмодерна был тезис о пассивности реальности, скованной модернистским проектом и огороженной дамбой постмодернистской иронии, то в новом тысячелетии в центре культуры оказался вопрос о ране активной, вызывающей реальности, в диапазоне от раны радости до раны страдания и сострадания. Искусство диагностировало тектонический сдвиг в культуре, связанный с возвращением реальности, однако, новый словарь все еще не включает «красоту» среди «реалистических» концептов. Связано это с тем, что красота все еще соотносится с субъективными качествами и не отсылает к характеристикам реального. Разрыв между реальным и человеческим продолжается, хотя красота должна вернуться, чтобы исцелить именно этот разрыв. Продолжается и скандал изгнания красоты из актуальных познавательных практик: как и раньше, в науке, философии, гуманитаристике и богословии, говорят о символическом, воображаемом и реальном, о структурах, формах и содержаниях, но только не о красоте, оказавшейся в гетто истории эстетики. Сегодня, так же как в 1960–1970-е годы Х. У. фон Бальтазар ответил на скандал умалчивания красоты своей семитомной Теоэстетикой, делом современного богословия является апология красоты в новом контексте возвращения реальности [11]. Такая апология предполагает движение за Бальтазаром и Аверинцевым в попытках развить теоэстетику как «первое богословие».

Вторым примечательным фактом, подкрепляющим предыдущие наблюдения, является появление в США в новом тысячелетии двух крупных работ, посвященных православному систематическому богословию, независимых и совершенно поразному построенных, которые мыслятся как теоэстетики. Неожиданность их появления связана с доминированием работ, выполненных в неопатристическом контексте. Первая книга, «Красота бесконечного. Эстетика христианской истины», написана Дэвидом Хартом в 2003 году [10]. Она представляет собой труд, выполненный в контексте движения Радикальной ортодоксии и развивающий его интуиции в духе православного богословия. Вторая работа, «Бог после метафизики. Теологическая эстетика», появилась в 2007 году и написана американским богословом и православным священником Иоанном Пантелеймоном Мануссакисом [14]. В ней осуществлена попытка помыслить теоэстетику в более цельной форме, через связь ее кантианского и баумгартеновского понимания и предложить ключ к современному богословию культуры.

Каково дело богословия в ситуации возвращения реальности? Итак, культурная ситуация, в которой мы сейчас прибываем, это ситуация, которую можно охарактеризовать, как возвращение реальности. Реальность в XX-м веке предавали, как минимум, дважды. Первый раз – в пользу утопий и модернистского конструирования реальности. Разговор о красоте в этом контексте был посвящен качествам проекта и проектирующей воли. Красота предавалась во имя функциональности конструкции и сводилась к человеческой умелости и ничего не говорила о реальности и ее свойствах. Реальность была тем, что мы должны преодолеть, претерпеть. Слова Ницше о том, что «то, что не убивает меня, делает меня сильнее»

лучше всего характеризуют такую утопическую волю, для которой не было места активной реальности. Второе предательство реальности – это ситуация постмодерна, когда от реальности мы отступили вместе с отступлением от идеологии. Сделать это удалось благодаря иронии, как практике дистанцирования от реальности. Красота перестала характеризовать наши усилия, наш активизм и была отождествлена с интересным и замкнута внутри интертекстуальных пространств. В 90-е годы уже было неочевидно, что красота отличается от интересного и сохраняет порождающий вызов для культуры. Замечательным фактом является то, что заступилась за красоту именно Сьюзан Зонтаг, которая еще в 60-е годы выступила против доминирования интерпретации в понимании искусства в защиту вытесненной реальности. Тогда она призывала: «Сегодня главное для нас – прийти в чувство. Нам надо научиться видеть больше, слышать больше, больше чувствовать... Наша задача – поставить содержание на место, чтобы мы вообще могли увидеть вещь» [5, с. 18]. Но должно было пройти три десятилетия, чтобы интерпретационная активность зашла в тупик и стало очевидным то, что без внимания к вызовам реальности мы можем найти в вещах и текстах только то, что сами туда вложили. В каждой из этих ситуаций, модернистской и постмодернистской, дело богословия было разным. Когда культура строила и мыслила себя через утопию и идеологию, делом богословия была защита Присутствия от идеологии. Бальтазар нашел ключ к такой защите через возвращение красоты в богословие на правах одной из трех универсалий, освободив ее от скандала субъективистской редукции. Более того, свой *opus magnum*, «Славу Божью», он начинает вызывающе сильно: «Начинание является проблемой не только думающей личности, философа, проблемой, которая остается с ним и определяет все его последующие шаги; начинание также является первичным решением, которое включает все последующие для личности, чья жизнь основывается на ответственности и решении... Красота и есть слово, с которого мы начнем. Но красота – это последняя вещь, к которой думающий интеллект смеет приближаться, пока она лишь танцует как неопределенное сияние вокруг двойной констелляции истинного и благого и их нераздельного отношения» [11, v. 1, p. 18]. В постмодернистской ситуации, когда красота растворяется в интересном, дело богослова заключается в защите этой красоты от социокультурной детерминации.

Но современная ситуация, которую некоторые исследователи неаккуратно называют «постпостМо», считая ее продолжением постмодернистской, уже абсолютно иная. Возвращение реальности означает очевидность того, что ирония не спасает от пугающей реальности, сама же реальность, прежде всего, приходит как вызов, как то, от чего нужно защититься, нужно спастись. Реальность открывается как то, что, в лучшем случае, к нам равнодушно, а в худшем – опасно. «Эпоха» неспешных и иронических «игр в бисер» пугающе быстро закончилась и герой фильма «Матрица» поприветствовал нас в «пустыне реального». Мы оказались в обществе, которое социологи, вслед за Ульрихом Беком, называют «обществом риска» [3], в котором первым делом культуры является оценка возможных рисков и стратегия защиты от этих рисков. В такой ситуации культура воспринимается как система защитных фильтров, оберегающая нас от разрушительных вызовов реальности, а язык обнаруживает свою защитную функцию, которую замечательно описал Ф. Р. Анкерсмит: «Мы владеем языком, чтобы у нас не было опыта, чтобы остерегаться опасностей и страхов, обычно вызываемых опытом; язык – это щит, ограждающий нас от прямого контакта с миром, который происходит в опыте» [2, с. 33]. И тогда дело богословия в такой культуре заключается в защите самой реальности от отождествления ее с опасностью и бесчеловечным холодом, раскрытия реальности как призыва. Если реальность активна, то ее лицо не только вызов. В ней есть призыв. И проблема современной культуры заключается в том, что пытаясь справиться со своими страхами, мы защищаем себя не только от

вызовов, но и от возможности слышать призыв. В культуре, которая воспринимает реальность через опыт возвышенного, лишаящего нас дара речи, вводящего нас в мир травмы через события боли, утраты, смерти, ужаса, страдания и печали, первым делом богословия становится крайне актуальное искусство во встрече с реальностью расслышать призыв. А ответом на этот призыв может стать возрождающаяся культура слышания, воспринимающая реальность через опыт прекрасного. Если для модернистской культуры красота – это вторичная функциональная характеристика конструктивистского утопического усилия, для постмодерниста – это параметр интересности или занимательности, то в нашей культурной ситуации красота – это призыв. Интересно, что греческая этимология слова *to kalon* становится как никогда актуальной. Так бывает, что привычные нам метафоры вдруг обнажают свою первичную интуицию и новые времена освежают анахронический смысл. После веков отождествления красоты с гармонией, симметрией и пропорцией более значимой становится этимология, возводящая *to kalon* к слову *kaleo*, означающему призыв, притягательность, Платон, Плотин и Дионисий Ареопагит [14, p.159]. Красота как призыв становится главным богословским предложением в обновляющемся пространстве гуманитаристики, в фокусе которой оказывается актуализация культуры присутствия после четырехсот лет доминирования культуры значения. Любопытно, что далекий от богословия исследователь культуры присутствия Х. У. Гумбрехт, описывающий активность реальности как производство присутствия, для описания новой культурной чувствительности прибегает к богословской терминологии как наиболее адекватной и говорит об эпифании как предмете новой гуманитаристики и евхаристии как месте рождения новой культуры из духа благодарения за дар присутствия [13]. В такой культурной ситуации первым делом богословия оказывается защита красоты как притягательности производящегося присутствия, ищущей человеческой причастности. Далее я постараюсь наметить пути такой защиты.

Почему необходимо мыслить мышление эстетически? Прежде чем поставить вопрос о том, как помыслить красоту, важно увидеть, что в том, как мы мыслим само мышление, всегда присутствует эстетическое измерение, «эстетическое», разумеется, не в рамках баумгартеновской науки о прекрасном, а в кантианском значении эстетики как дисциплины, рассматривающей условия, способы и пути восприятия. Когда мы говорим о мышлении как таковом, мы не можем оставаться в понятийных рамках и, оказываясь в области понятийно несхватываемого, прибегаем к перцептивным метафорам, которые не являются риторически избыточными, но скорее относятся к тому классу метафор, которые Х. Блюменберг в «Парадигмах метафорологии» назвал абсолютными метафорами. Последние отличаются от традиционных метафор, которые действуют до понятийного мышления и являются «рудиментами на пути «от мифа к логосу» [12, s. 9–10], оставаясь в маргинальной зоне риторического украшения понятийно проработанного мышления. Абсолютные же метафоры имеют дело с феноменами, такими как мир, истина, жизнь или само мышление, которым не может соответствовать конкретное созерцание, и поэтому они не могут быть выражены понятийно, но мы не можем о них не думать. Более того, мы думаем, исходя из абсолютных метафор. Например, об истине мы думаем как о свете или как об отпечатке, и эти два метафорических поля не могут быть сведены к одному усилием опредмечивания, хотя это и не исключает особых отношений между ними.

Когда мы пытаемся помыслить само мышление, мы оказываемся среди, как минимум, трех метафорических полей. Во-первых, мыслить – это значит смотреть. И этому нас научили греки, для которых мышление – это, прежде всего, умозрение, теория, созерцание. Мышление – это видение. И это абсолютная метафора. Но мышление может быть слышанием, и тогда это иудейская абсолютная метафора. Любопытно, что через отношение мышления и слышания, Й. Ратцингер рас-

крывал во «Введении в христианство» отношение мышления и веры, исходя из апостольского «Вера от слышания» (Рим. 10:17). Он писал: «Вера исходит из слышания, ибо она есть восприятие того, что услышано, а не вымышлено мною... Наперед данное слово здесь преобладает над мыслью, так что не мысль создает для себя словесное выражение, а данное слово указывает путь спекулятивной мысли» [9, с. 72–73]. И, наконец, мышление может быть прикосновением. И если с визуальная и аудиальная метафоры проработаны, то тактильная требует дополнительной проработки. Сейчас достаточно держать в уме способы говорить о мысли, как о поразительной, то есть разящей нас, проникновенной, пронзительной, трогательной, касающейся нас, ранящей и т.д. Никаких других способов говорить о мышлении, вне визуальной, аудиальной и тактильной абсолютных метафор, у нас нет. Мы говорим либо об уме как видении, либо об уме как слышании, либо об уме как прикосновении. И если мышление – это наша встреча с реальностью, то тогда оказывается, что, когда мы мыслим красоту и ее восприятие, важно, что мы мыслим, оставаясь среди этих метафор. И то, что их три, открывает вопрос о спасении мышления от разделения на несообщающиеся ментальные поля. Поэтому разговор о спасении как собирании включает в себя и спасение разума как собирания этих трех полей. Что же их собирает? Глаз, ухо и рука как метафоры мышления могут сочетаться самыми разными путями, требующими специальных исследований, но предварительно необходимо подчеркнуть, что сама проблема такого сочетания является важнейшей богословской проблемой и находится в основании теозетики.

Как помыслить красоту в ситуации возвращения реальности? Когда мы мыслим о красоте, мы остаемся в том или ином метафорическом поле или в их сопряжении. И нужно проследить, каким образом тема красоты раскрывается в том или ином способе мыслить. Если мы говорим о мышлении как умозрении, то медитация о красоте как призыве обращает к темам иконичности, лика и взгляда. Тема взгляда в визуальной эстетике – это совершенно актуальная тема, нуждающаяся в богословском развертывании. Современное переоткрытие проблемы взгляда в искусствоведении происходит после столетия споров о фигуративе и нефигуративе в искусстве благодаря импульсу, идущему со стороны феноменологии образа, как нейтральной к богословию («взгляд с картины» в респонсивной феноменологии Б. Вальденфельса [17]), так и богословски определенной (богословие дара и феноменология данности Ж.-Л. Мариона [8, 15, 16]). Для краткой презентации темы необходимо отметить, что для размышления о красоте как о призыве недостаточно феноменологически развитой оппозиции иконы и идола, как двух способов визуализации реальности. Если идол подчиняет реальное априорным интенциональным рамкам конструирующего сознания, а икона связывается с преодолением метафизической идолатрии и раскрывает реальное как избыточный дар, «в коем непрерывно, позволяя ему быть, совершается дарение, берущее начало в Бытии» [8, с. 270], то красота порождает вопрос об обращенности – призыве этой реальности, или о взгляде. Взгляд есть то тактильное в визуальном, что касается меня, и Тот, кто смотрит на меня. Не мой взгляд, а взгляд, который смотрит на меня и требует ответа, производит мою новую субъективность, а именно личностность.

Если мы мыслим красоту, находясь внутри аудиальной метафоры мышления как слышания, то богословие красоты привносит в коммуникативные и лингвистические теории, строящиеся на оппозиции языка и речи, внимание к третьему аспекту языкового феномена – голосу, который обеспечивает присутствие тактильного в слышании. И, наконец, если мы мыслим о красоте в поле тактильной метафоры, также появляется триада, которую замечательно раскрывает Мануссакис [14, р. 119–158]. Он разворачивает рождение субъективности внутри тактильной метафоры через схватывание, касание (ласку) и поцелуй. Возводя этот словарь к Аристотелю, который сближает мышление и схватывание, дух и

руку, и проводит фундаментальное различие природы (нерукотворного) и рукотворного, Мануссакис, в свою очередь, показывает, что мышление как схватывание, связанное с овладением пугающим Чужим, открывая присутствие Другого, ускользающего от освоения, прибегает к касанию в попытке установить контакт с Другим. Через прикосновение мы открываем инаковость Другого. Такое касание Э. Левинас называет лаской [7, с. 250–252], а о ней Мануссакис пишет: «В ласке Другой не является больше Объектом моего схватывания, но неприкосновенным Субъектом моего касания» [14, с. 130]. Ласка, открывая Другого, обнаруживает и его недостижимость в бесконечной инаковости. И только выходящий мне на встречу Другой, избыточный и дарящий, замыкает хиазм в поцелуе с его символической целостностью и исцелением. Поэтому для Мануссакиса в богословии помыслить Откровение или эпифании возможно через метафорику поцелуя. Но есть и другие метафорические возможности, приводящие к более глубокому пониманию христианского мышления. Например, такой возможностью, после мышления как схватывания и как касания, может послужить метафора мышления как раны, мышления как ответа на ранящее и поразительное, мышления как уязвимости. И тема красоты входит в поле тактильной метафорики через такой ряд метафор.

Итак, богослов, мыслящий о красоте, приходя на территорию, расчерченную современной гуманитаристикой, приходит не просто в сложившееся проблемное пространство, но привносит свои темы. Богослов приходит к искусствоведу с темой взгляда, к лингвисту – с темами голоса, языка гимна и связанного с ним особого речевого акта – хвалы. И, наконец, приходя к анализу рукотворного мира вещей и коммуникативного пространства, богослов привносит разговор о ране. Так проясняется место богослова в современной гуманитаристике, в которое он приходит в качестве защитника красоты. Более того, в академическом пространстве для него уже есть вопрос, который нельзя адресовать ни искусствоведу, ни филологу, ни медиа-теоретику. Это вопрос о коммуникативном единстве все более разделяющихся сфер академического знания, о том, какое начало способно их собрать. Вопрос этот, как мы стремились показать, связан с вопросом о сопряжении метафорических полей, порождаемых абсолютными метафорами. Чтобы лишь наметить ответ, я хочу вспомнить святого Августина, который в X книге «Исповеди» (Книга X, XXVII) показывает этот путь через обращение к Божественной Красоте: «Поздно полюбил я тебя, Красота, такая древняя и такая юная, поздно полюбил я Тебя!.. Со мной был Ты, с Тобой я не был. Вдали от Тебя держал меня мир, которого бы не было, не будь он в Тебе. Ты позвал, крикнул и прорвал глухоту мою; Ты сверкнул, засиял и прогнал слепоту мою; Ты разлил благоухание свое, я вдохнул и задыхаюсь без Тебя. Я отведаль Тебя и Тебя алчу и жажду; Ты коснулся меня, и я загорелся о мире Твоем» [1, с. 261]. Не созерцание – теория и не интерпретация определяют горизонт познания, а касание Красоты, ее ранящее Присутствие собирает – спасает его фрагментирующееся безбрежное пространство через огненное замыкание христианской тактильной метафорики. С этим предложением, через теозетику, богословие вступает в разговор с современной культурой, опасющейся вызовов возвращающейся реальности и, вместе с тем, не отводящей от нее глаз и вновь учащейся слышать ее призывы.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Августин Аврелий. Исповедь. – М.: Издательство «Ренессанс», 1991.
2. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. – М.: Издательство «Европа», 2007.
3. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. – М.: Прогресс – Традиция, 2000.
4. Деготь Е. Дважды девяностые: катастрофа и гедонизм // Художественный журнал, 2000, № 5/ 6.
5. Зонтаг С. Против интерпретации // С. Зонтаг. Мысль как страсть. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997.

6. Зонтаг С. Тезис о красоте // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. – М.: «Новое литературное обозрение», 2011. – №2.
7. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. – М., СПб: «Университетская книга», 2000.
8. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. – Париж, 2009, №56.
9. Ратцингер Й. Введение в христианство. – М.: «Духовная библиотека», 2006.
10. Харт Д. Красота Бесконечного. Эстетика христианской истины. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010.
11. Balthasar, H. U. von. The Glory of God. A Theological Aesthetics. 7 vols. – Edinburgh, San Francisco: Ignatius Press, 1982–1989.
12. Blumenberg H. Paradigmen zu einer Mataphorologie // Archiv fur Begriffsgeschichte, 1960, № 6, S. 7–142.
13. Gumbrecht H. U. Production of Presence: what meaning cannot convey. – Stanford, California: Stanford University Press, 2004.
14. Manoussakis J. P. God after Metaphysics. A Theological Aesthetic. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007.
15. Marion J.-L. God without Being. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.
16. Marion J.-L. Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness. – Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
17. Waldenfels B. Sinnesschwellen: Studien zur Phamenologie des Fremden 3. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.

REFERENCES:

1. Avgustin Avreliy. Ispoved' [Confession]. – М.: Izdatel'stvo «Renessans», 1991.
2. Ankersmit F. R. Vozvyshenny istoricheskiy opyt [Sublime historical experience]. – М.: Izdatel'stvo «Evropa», 2007.
3. Bek U. Obshchestvo riska. Na puti k drugomu modern [Risk Society. On the way to another modernity]. – М.: Progress – Traditsiya, 2000.
4. Degot' E. Dvazhdy devyanostye: katastrofa i gedonizm [Two of the nineties: the catastrophe and hedonism] // Khudozhestvennyy zhurnal, 2000, № 5/6.
5. Zontag S. Protiv interpretatsii [Against interpretation] // S. Zontag. Mysl' kak strast'. – М.: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, 1997.
6. Zontag S. Tezis o krasote [Thesis beauty] // Neprikosnovenny zapas. Debaty o politike i kul'ture. – М.: «Novoe literaturnoe obozrenie», 2011. – №2.
7. Levinas E. Izbrannoe: Total'nost' i beskonechnoe [Totality and infinite]. – М., SPb: «Universitetskaya kniga», 2000.
8. Marion Zh.-L. Idol i distantsiya [The Idol and distance] // Simvol. – Parizh, 2009, №56.
9. Rattsinger Y. Vvedenie v khristianstvo [Introduction to Christianity.]. – М.: «Dukhovnaya biblioteka», 2006.
10. Khart D. Krasota Beskonechnogo. Estetika khristianskoy istiny [The Beauty Of The Infinite. The aesthetics of Christian truth]. – М.: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey, 2010.
11. Balthasar, H. U. von. The Glory of God. A Theological Aesthetics. 7 vols. – Edinburgh, San Francisco: Ignatius Press, 1982–1989.
12. Blumenberg H. Paradigmen zu einer Mataphorologie // Archiv fur Begriffsgeschichte, 1960, № 6, S. 7–142.
13. Gumbrecht H. U. Production of Presence: what meaning cannot convey. – Stanford, California: Stanford University Press, 2004.
14. Manoussakis J. P. God after Metaphysics. A Theological Aesthetic. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007.
15. Marion J.-L. God without Being. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.
16. Marion J.-L. Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness. – Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
17. Waldenfels B. Sinnesschwellen: Studien zur Phamenologie des Fremden 3. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.

Філоненко А. С., доцент кафедри теорії культури і філософії науки філософського фа-

культету Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна (Харків, Україна),
E-mail: afilonenko1968@gmail.com

Перспективи розвитку теологічної естетики.

Анотація. У статті досліджуються можливості розвитку теологічної естетики як пролегоменів до систематичного богослов'я. Доводиться, що теологічна естетика виникає в результаті використання релігійними мислителями сучасної французької феноменології. Застосування феноменологічного аналізу краси в поєднанні з персоналізмом дозволяє богословам інтерпретувати реальність Бога, людини, світу як систему гармонійних відносин, що характеризуються драматичною напруженістю і есхатологічним устремлінням до торжества справедливості і гуманності.

Ключові слова: сучасна теологія, феноменологія, герменевтика, метафізика краси.

Filonenko A. S., associate professor of the Department of the theory of culture and philosophy of science, philosophical faculty, V. N. Karazin Kharkov national University (Kharkov, Ukraine),
E-mail: afilonenko1968@gmail.com

Prospects for the development of theological aesthetics.

Abstract. The article explores the possibilities of the development of theological aesthetics as prolegomena to systematic theology. It is proved that theological aesthetics arise as a result of the use of modern French phenomenology by religious thinkers. The application of the phenomenological analysis of beauty in conjunction with personalism allows theologians to interpret the reality of God, man, the world as a system of harmonic relations characterized by dramatic tension and an eschatological aspiration to the triumph of justice and humanity.

Keywords: modern theology, phenomenology, hermeneutics, metaphysics of beauty.

УДК 261.7

Чернобай В. А.,

аспірант кафедри культурології,
Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова
(Київ, Україна), E-mail: lerachern@icloud.com

КОНЦЕПТЫ ОДИНОЧЕСТВА, УЕДИНЕНИЯ И БЕЗБРАЧНОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ НА СТРАНИЦАХ ПИСАНИЯ: ОБЗОР ТЕКСТОВ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТОВ

Аннотация. В статье рассматриваются ключевые отрывки из Библии, посвященные одиночеству и некоторым смежным с ним понятиям, таким как уединение, отчуждение, безбрачный образ жизни и чувство богооставленности. Одиночество – многоаспектное понятие, но каждую из его причин возникновения и путей преодоления можно найти на страницах Священного Писания. Доказывается, что решение проблемы духовного, экзистенциального одиночества человека лежит в поле взаимоотношений человека и Бога посредством Иисуса Христа.

Ключевые слова: одиночество, изоляция, уединение, отчуждение, безбрачный образ жизни, богооставленность.

В условиях политической и национальной разобщенности в Украине, а также современных тенденций к крайней индивидуализации, присущих западной культуре, вопрос социального, экзистенциального одиночества и отчуждения человека от Бога и других людей приобретает особую актуальность. Под одиночеством понимается внутреннее негативное острое переживание раскола или утраты значимых отношений и связей внутреннего мира личности, которое порождает страдания и не всегда совпадает с состоянием изолированности от других людей.

Целью данной статьи является попытка библейского осмысления понятий уединения, безбрачного образа жизни, а также одиночества и чувства богооставленности, причины и пути преодоления последних.

Внимательное прочтение Библии позволяет сделать вывод, что такие катего-