

ВІДГУК

офіційного опонента

доктора філософських наук Шкіль Світлани Олександрівни

на дисертацію Філоненко Олександра Семеновича

«Євхаристійна антропологія: критичний аналіз»,

подану на здобуття наукового ступеня доктора філософських

наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я

Тематика дисертаційного дослідження Олександра Філоненка є актуальною з ряду причин. Перш за все відмітимо, що православна теологія переживала дві хвилі власного оновлення. В 1920-ті роки відбулося повернення православних богословів до власної традиції, в результаті чого виникла неопатристика як певний напрямок модерної теології, спрямованої на осмислення релігійного містичного досвіду, отриманого у церкві. У 1940-ві роки поступово формується вже нова хвиля, так зване православне євхаристійне богослов'я, яке досягнуло своєї зрілості у 1960-ті роки. Тут предметом осмислення стало не те, які знання можна вивести з релігійного досвіду віруючого у церкві, а те, чим є сама церква як євхаристійна спільнота, який вплив може справити відродження літургійних практик на оновлення сучасної людини та сучасної соціальності. Можна сказати, неопатристика повернула православних до їх ідентичності, до їх традиції. А метою літургійної теології стало звільнення цієї традиції та нововіднайденної ідентичності від нашарувань попередніх епох. Сьогодні євхаристійна теологія знаходиться у певній кризі власної легітимізації. А саме, повернення до традиції або віднайдення більш адекватних форм прояву ідентичності перестало бути самоцінністю. Людина скоріше шукає саму себе, і ліхтар релігії їй мало допомагає у цих пошуках. Зростає розуміння того, що власне

метою теологічних пошуків повинні були не релігійний досвід та не звільнення від нашарувань традиції, а власне Бог. При цьому виникає закономірне питання: чому Бога сьогодні православні богослови шукають не в особистому містичному досвіді, а у літургійних переживаннях спільноти? На нашу думку, існує певний вплив загальних світоглядних трансформацій, які переживає глобалізоване людство взагалі та філософська думка зокрема. В.Гюсле вважає, що в історії філософії можна цілком чітко виділити три типи легітимізації доктрин. На першому етапі філософи зверталися до об'єктивно існуючого порядку. На другому – до структури суб'єктивності. На третьому етапі джерелом легітимізації суджень стала інтерсуб'єктивна спільнота. Більше того, інтерсуб'єктивність є пріоритетним предметом для досліджень, хоча, на думку В.Гюсле, її необхідно осмислювати у її зв'язку із суб'єктом, з природою та з Абсолютом. Можна сказати, що теологи теж переходять від модерної антропологічно орієнтованої легітимізації власних доктрин, вершиною якої був екзистенціалізм, до інтерсуб'єктивного типу аргументації. Відповідно, термін «євхаристійна антропологія» із назви дослідження Олександра Філоненка має нас відсилати до різновиду інтерсуб'єктивної антропології. Дійсно, український богослов бере участь у змаганні за побудову такої антропології, яка залишила б позаду дихотомії індивідуалізму та колективізму, а була певною персоналістичною та інтерсуб'єктивною. При цьому персоною людина може бути лише у інтерсуб'єктивній спільноті. Більше того, спільнота утверджується через постійне спілкування, а не є раз і назавжди даною. Таким чином, залежність особистості від інтерсуб'єктивності можна розуміти не лише холістично, коли спільнота є певним Єдиним, у причетності до якого існує множина особистостей. Інтерсуб'єктивність може бути спілкуванням, яке виникає одночасно з особистостями. Більше того, спілкування з іншим та саме існування іншого вже завжди є даним для мене. Саме тому термін «євхаристійна антропологія» із назви дослідження Олександра Філоненка може розумітися і як такий що має значення «антропологія спілкування».

Дійсно, людина як істота, що покликана до міжособистісного спілкування, при чому не лише з людьми, а й із Богом – це предмет осмислення у сучасній православній теології.

Відразу відмітимо, що дослідження Олександра Філоненка за своєю суттю є побудовою нового християнського гуманізму. У часи дегуманізації як світського, так і релігійного простору, український богослов свідомо намагається поєднати християнство та гуманізм у сучасній думці так, ніби між ними ніколи не було жодного розриву. Слід сказати, що дійсно дегуманізації сягнула тієї межі, що перш ніж людині повернути Бога, слід їй повернути саму себе, допомогти віднайти власну людяність. Тут, до речі, установка Олександра Філоненка збігається із ідеями українського протестантського теолога Сергія Головіна. Відмітимо, що останній намагається побудувати двуступінчасту модель у дусі томізму чи модерних спекуляцій. На першій стадії пропонується нормативна мораль, апологетика, логіка чи ще якісь елементи світського світогляду, відкриті до релігійного. На другому етапі, однак, постулюється необхідність прийняття чистого релігійного світогляду, з відкиданням усіх попередніх кроків, як вже непотрібних та сумнівних. Олександр Філоненко будує цілісний християнський гуманізм. Він не знає теології без філософії так само, як і філософії без теології. Таким чином, Олександр Філоненко не відкидає науку чи філософію, етику чи культурологію після того, як вони використані для руху у напрямку до чисто релігійного чи теологічного світогляду. Навпаки, теологія виступає мета-дискурсом, який вже сам по суті тотожний із всякою справжньою філософією, етикою, культурологією тощо. Принаймні, Олександр Філоненко мислить так, ніби внутрішня прихована тотожність існувала у теології з усім гуманітарним знанням.

Таке бачення – це новий християнський еллінізм, при чому в якості надбань еллінів виступає вся сучасна гуманітарна наука. Як каппадокійці вважали, що мають право відібрати у освітній та виховний канон будь-що з античних знань та практик, так і Філоненко вважає за можливе та необхідне

брати ті чи інші теорії сучасної гуманітаристики. За допомогою останніх він творить цілісну теологічну пайдею, спрямовуючи освічену сучасну людину до повторного освітньо-виховного перезавантаження, у результаті якого має формуватися вже не чисто гуманітарний, а релігійно-гуманітарний світогляд.

Олександр Філоненко намагається подолати розділення не лише між теологією та філософією, релігією і гуманітарними науками. Він вважає цілком прийнятним погляд на світ, як на реальність, яка покликана бути частиною відносин Бога і людини. Таким чином постулюється відкритість до сучасної космології, але ця тематика у даному дослідженні не розвивається автором.

Усі ці положення нам видають певним різновидом платонівського ідеалізму. При чому це – ідеалізм, що кинутий у самий центр людської практики, у будь-яку свідому діяльність людини. Мусимо визнати, що як теолог Олександр Філоненко змальовує ідеальну теологію, ідеальну філософію, ідеальне гуманітарне знання, ідеальну людину, ідеальну зустріч з Богом, ідеального Бога, ідеальну Церкву. Нажаль, ми не бачимо повноцінного зображення ідеальної соціальної дійсності в цілому, оскільки автор чомусь бажає залишитися там, де панує етика, зупинившись на теорії особистої етичної відповідальності. Дійсно, якби Олександр Філоненко спробував описати соціальну реальність, якою вона має бути, став би очевидним утопізм такого світогляду. Натомість, усі ідеалізовані реальності потрібні як частина пайдеї, що пропонується у цьому теологічному проекті реальним людям для досягнення справжнього життя. І ось коли пайдея завершена, буде існувати вже повноцінна особистість, вільний свідомий християнин, який зуміє діяти у реальному житті відповідально, знаходячи баланс між ідеальним та реальним.

Тут ми хотіли б згадати думку Андрія Баумейстера із його дисертації «Буття і благо» про те, що філософія Гайдеггера, яка претендує на відсутність дуалізму між суцим та повиннісним, насправді передбачає етичний діалізм між існуванням людини як воно є та справжнім існуванням

людини. Теологія Філоненка наслідує від екзистенціалізму розділення людиною наявною та такою, яким людина повинна бути, щоб бути справжньою. Тут можна також згадати Сартра, згідно з яким, людина лише повинна бути самою собою, але для цього вона має бути вільною, діяти спонтанно. В цілому, Олександр Філоненко намагається відродити у межах інтерсуб'єктивної парадигми мислення усі ті елементи християнського гуманізму, які були притаманні релігійному екзистенціалізму.

Таким чином, «євхаристійна антропологія» не є власне антропологією, а є певною онтологією, в якій осимлюються Бог, особистість, спільнота, спілкування. Все це осмислюється у тій динамічній взаємодії, якою є реальне життя. Але осмислюється для того, щоб показати, яким це життя повинно бути насправді, якщо людина живе відповідально і всерйоз.

Тут хотілося б відмітити, що не лише світські люди живуть так, ніби зараз пишеться чернетка життя, а вже потім буде можливість все написати заново. Так живуть і релігійні люди. Олександр Філоненко закликає до радикальної відповідальності – жити справжнім життям, сповненим радості відносин з Богом та іншими людьми не колись у майбутньому, а вже зараз. У цьому заклику – суть його християнського гуманізму.

Людина, яка вирішила так жити не може не бажати нових етичних відносин з тими, хто бачиться як інший, як противник, як конкурент, тощо. Примиритися з людським різноманіттям, але не примиряти з відсутністю миру між різноманітними людьми. Знову-таки, у теологічному осимленні вимоги виховання культури примирення ми бачимо релігійне повернення ідей мультикультуралізму. Ми не заперечуємо, що релігійний мультикультуралізм та безконфліктна соціальність можливі. Дійсно, вони існують, і навіть сам Олександр Філоненко є практиком, що реалізує відповідні можливості разом із своїми численними друзями. Але існує певна обмеженість. Не усіх можна примирити. Не усі приймуть християнський мультикультуралізм Філоненка. Не усі зможуть жити у етичній відкритості

до іншого завжди і всюди. Більше того, якщо ми постійно лише догоджаємо іншому, ми втрачаємо себе. І це некорисно іншому, особливо якщо це наші діти. Таким чином, теологічна педагогіка мультикультуралізму перестає бути шляхом поступок і компромісів, замаскованих під моє прийняття іншого, або ще гірше – під примус іншого до прийняття мене. Замість цієї педагогіки Філоненко намагається услід за Нембріні будувати педагогіку мистецтва спільного життя.

У такому повороті до культивуваці мистецтва спільного життя в цілому проявляється дуже цікавий феномен єдності у теологічному світогляді теорії та практики, науки та мистецтва. Етика та педагогіка перестають бути технологіями, але стають певними різновидами мистецтва, що існують лише завдяки теологічній та культурній чутливості до іншого, до надприродного, до міжособистісного.

Підводячи певний підсумок, ми можемо сказати, що дослідження Олександра Філоненка для православної теології початку XXI століття є так само епохальним, як праця отця Павла Флоренського «Столп и утверждение истины». Але як і праця Флоренського, представлене дослідження покликане бути певним шляхом, який читач має пройти разом із автором, переконуючись у правильності пропонованого світогляду. Разом із тим, відмітимо, що пропонована Філоненком аргументація є достатньою, але вона не спричиняє прийняття пропонованого знання як необхідного. Тут ми маємо згадати, що при побудові теологічних теорій годі сподіватися на аподиктичні докази. Великим благом є просто наявність несуперечливої та переконливої системи аргументів. Така система достатньо обґрунтованих аргументів є, але вона викликає ряд питань, породжених бажанням краще зрозуміти логіку автора.

Отже, в результаті аналізу тексту дисертації ми змушені висловити деякі зауваження до роботи у якості полеміки та заохочення автора до більших глибокого прояснення його власної наукової позиції:

1. Нам видається доволі дивним, що робота не містить значного полемічного елементу. Автор рухається від теми до теми, використовуючи різного роду наукові, філософські та богословські концепції. Усі вони стають матеріалом для формування авторських аргументів на користь власних тез. Однак, у теології є інші точки зору, ніж заявлені автором. І чим викликане уникання полеміки, незрозуміло. Цей феномен потребує пояснення.

2. У продовження попереднього зауваження відмітимо наступне. Потрібно було б визначитися, у чому автор не погоджується із тими богословами які стали для нього абсолютними авторитетами. Наприклад, у чому він не погоджується із Бальтазаром? Якими є слабкі місця теології Антонія Сурозького? Які положення отця Джона Мануссакіса не можна визнати теоретично доведеними? Що є самосуперечливим у Девіда Гарта? Що є неприйнятним у нього ж? Наприклад, як Олександр Філоненко ставиться до радикальної критики Гартом західного ринкового суспільства, зробленої у третій частині його головної праці? Що Олександр Філоненко думає про критичні зауваження Гарта на адресу етики Левінаса та характеристику світогляду Левінаса як маніхейського?

3. Дослідження Олександра Філоненка написане з позицій академічної або університетської теології. Але в цілому є зрозумілим, що Олександр Філоненко рухається у руслі православної та католицької традицій, залишивши поза увагою протестантські богословські проекти. Дійсно, для нього істина церква там, де є повна євхаристія. Але при цьому Олександр Філоненко не пояснює своєї позиції стосовно питань екуменізму. Чи погоджується він із Девідом Гартом, що єдина церква першого тисячоліття продовжує існувати, і дійсного розділення не відбулося, як це доводить у статті «Міф схізма». Чи він погоджується із Антонієм Сурозьким, що розділення все-таки існує, і це потрібно враховувати у теорії та практиці.

4. Залишається непроясненим важливе питання: наскільки метафізичним залишається так зване постметафізичне богослов'я. Особливо актуальним це питання є для богословського проекту Ганса Урса фон

Бальтазара. Нам видається, що елементів метафізики у цього богослова більше, ніж постметафізичного мислення, не дивлячись на усі його старання стати далі за метафізичне мислення.

5.Також нам видається очевидним, що Бальтазар був послідовним критиком антропологічного повороту в теології. Для нього середньовічна метафізика та модерний антропоцентризм були однаково неприйнятними. На початку свого невеликого шедевр «Гідна віри лише любов» Бальтазар пояснює у якому сенсі була зруйнована не лише середньовічна метафізика, а і є непринятною антропоцентрична теологія від Шлейєрмахера до Бульмана. В цьому відношенні видається очевидним, що при прийнятті методології Бальтазара, слід говорити про подолання і антропоцентричного типу релігійного мислення. А поворот, про який йдеться у дисертації Олександра Філоненка в дійсності має бути названим не антропологічним, а інтерсуб'єктивним.

6.На нашу думку є очевидним, що літургійне відродження у католицизмі та православ'ї, педагогіка Джусанні та риторика Антонія Сурозького є шляхом до протестантизації католицизму і православ'я. Ця різнопланова протестантизація стосується не лише прийняття протестантських уявлень про спільнотність християнського життя. Вона стосується бачення відносин Бога і людини. Стосується зміни самого стилю християнського світогляду, ставлення до світу.

7.Нам видається дивним, чому автор наприкінці свого дослідження не формує власної теології культури, підміняючи її поетичними роздумами про райськість саду. Культура присутності, так чудово розкрита у першому розділі на матеріалі ідей Гумбрехта, могла б бути теологічно осмисленою не у вигляді певного ескізу та пасторалі, а власне систематичної теології культури, що надавало б життєвому світу євхаристійної спільноти дійсної завершеності.

8.Автор наголошує на необхідності того, щоб на основі євхаристійної антропології виникала не лише етика, а й соціальне вчення чи

то навіть політична теологія. Однак, ніякої власне соціальної етики не знаходимо у нашого автора. Жодної позиції з актуальних питань соціального розвитку не існує, вирішення соціальних проблем віднесено у есхатологічне майбутнє. В очікуванні цього майбутнього залишається лише індивідуальна етична дія, тобто соціальний реформізм через малі справи. Такого роду результат породжує принципове запитання: якою автор бачить соціальну етику та політичну теологію, які б витікали з євхаристійної антропології.

9. Якщо Олександр Філоненко говорить про визначальний вплив на людину зустрічі з Богом та тлумачить цю зустріч як необхідну умову для бажаної трансформації людської особистості, то виникає закономірне питання: у чому проявляється вплив зустрічі Бога на структуру особистості? Що саме змінюється у людині? Що є наслідком афектації від Бога? Чим саме відрізняється вплив зустрічі з Богом від впливу зустрічі з коханою людиною чи власною дитиною?

10. Якщо ми праві у своєму висновку щодо мінімалізму Олександра Філоненка у соціальній етиці та теології культури, то виникає закономірне питання: як окреслити відмінні риси богословського проекту Філоненка, що відрізняють його від богословського проекту Зізіуласа? Чи не є академічна теологія Філоненка лише апологією теорій Зізіуласа? Оскільки, як ми вже зауважували, автор не критикує попередників, а лише схвально про них відгукується, то відповідне враження дійсно може складатися. Тому прояснення власної позиції як відмінною від позиції Зізіуласа є необхідним.

Але зазначені зауваження не знижують високої оцінки отриманих у дисертації результатів. Робота відрізняється структурною чіткістю й обґрунтованістю положень, що виносяться на захист, і є завершеною самостійною роботою дисертанта. Поставлені у роботі мета і завдання виконані, дослідження відбулося.

Знайомство зі змістом дисертації, монографією, публікаціями автора та авторефератом дають підставу для загального висновку про те, що робота **Філоненка Олександра Семеновича «Євхаристійна**

антропологія: критичний аналіз» є самостійним завершеним дослідженням актуальної наукової проблеми, містить наукові досягнення та відповідає вимогам «Порядку присудження наукових ступенів та присвоєння вченого звання старшого наукового співробітника», затвердженого постановою Кабінету Міністрів України № 567 від 24 липня 2013 року (із відповідними змінами), а її автор заслуговує на присвоєння наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я.


Офіційний опонент,

доктор філософських наук, доцент

кафедри філософії

Національного університету біоресурсів

та природокористування України



С. О. Шкіль

Дізнає засвідчує
Заст. начальника відділу кадрів

