

УДК 22.06:252.32

В 64

Ореста ВОЗНЯК

ГЕРМЕНЕВТИЧНО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНЕ РОЗУМІННЯ ЄВХАРИСТІЇ

У статті представлено герменевтично-екзистенційне розуміння Євхаристії як реального, а не образно-метафоричного або номінального прилучення до Бога: божественна присутність у Євхаристії має реальний характер, що не відкидає розуміння богослужіння як символічного. Християнське розуміння символу не протиставляє його реальності, але фіксує у його природі здатність виводити за межі самого себе, являти і передавати “інше” саме як “інше”, повертаючи Богопізнанню його первинний смисл – не бути знанням про Бога, але бути знанням Бога, єдністю з Ним, що й позбавляє християнське життя самодостатньої автономної самозачиненості.

***Ключові слова:** Євхаристія, екзистенційне, таїнство, символ, православ'я, діалог.*

Постановка проблеми. Для сучасної людини звичнішою є мова науки, внаслідок чого виникає складність сприймання нею як релігійних догматів, так і розуміння смислу культово-літургійних форм. Діалогічна парадигма філософування, будучи застосована до розкриття смислу християнських таїнств, відкриває нові можливості для власне герменевтично-екзистенційного розуміння такого християнського таїнства, як Євхаристія.

Значимість правильного розуміння суті й місця Євхаристії для православної традиції та актуальність повернення до її первісного розуміння підкреслює більшість православних богословів ХХ ст.: архімандрит Кипріан (Керн), отець Микола Афанасьєв, отець Олександр Шмеман, отець Георгій Флоровський, митрополит Антоній (Блум), митрополит Калліст (Уер), митрополит Йоан

(Зізіулас), О. Клеман, Х. Яннарас. Розгляд Євхаристії як прообразу Царства Божого і виразу єдності Церкви приводить до оформлення літургійного, євхаристійного богослов'я, про що і починають говорити богослови другої половини ХХ ст. М. Афанасьєв, митрополит Сурозький Антоній, О. Шмеман.

Особливе значення для аспекту, що досліджується, має зауваження православних богословів щодо практично-життєвої ролі роздумів над Євхаристією, тобто увага до осмислення таїнства викликана не стільки “науковою проблематикою”, скільки базується на досвіді, що засвідчує євхаристійну кризу [17, 3]. Суть євхаристійної кризи сучасності О. Шмеман вбачає у тому, що “Євхаристія визначається і розглядається як одне із таїнств, але не як «таїнство зібрання», згідно з визначенням його у V ст. автором «Ареопагітик». Можна без перебільшення ствердити, що в цій «схоластичній» догматиці еклезіологічний смисл Євхаристії просто ігнорувався, як і забутий у ній євхаристійний вимір еклезіології, тобто вчення про Церкву” [17, 8]. Усі православні богослови одностайні у підкресленні зв'язку Євхаристії та Церкви, про що свідчить усе раннє передання Церкви (М. Афанасьєв [3], митрополит Калліст (Уер) [8], митрополит Йоан (Зізіулас) [6], О. Клеман [9]).

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Для нашого дослідження важливим був аналіз праць, в яких актуалізується розуміння таїнства як шляху до відновлення Бого-людського спілкування. Ідеться про спілкувально-діалогічний характер християнського життя, яке можна виразити поняттям *присутності*. Категорія присутності є досить характерною для сучасної філософії: так перекладає В. Бібіхін поняття філософії М. Гайдеггера *Dasein* і досліджує його при розгляді різноманітних аспектів філософських проблем [4]; до розробки поняття присутності звертається Г. Гумбрехт; О. Філоненко фіксує ознаки значного богословського повороту в гуманітаристиці, пов'язаного саме з розробкою такого типу культури, який можна назвати культурою присутності [15, 69]. Р. Вільямс, при розгляді православної концепції особистості у розробці Х. Яннараса, також підкреслює значну роль категорії присутності [14, 172 – 176], одночасно специфіка людської присутності, вказана Х. Яннарасом, – це бути у відношенні [14, 172]. Цей момент виявляє й етимологія грецького слова *prosopon*, у

чому Х. Яннарас розкриває *pros opus*, тобто існування *напроти*, особистість існує як відношення до того, що знаходиться перед нею.

Метою статті є розкриття герменевтично-екзистенційного розуміння Євхаристії у православному богослов'ї ХХ ст. із залученням концептуального потенціалу діалогічної парадигми філософування.

Усі аспекти християнського церковного життя пов'язані з таїнством Євхаристії. Православна традиція передбачає, що вчення про таїнства слід розуміти саме в есхатологічній перспективі: у цьому виявляється специфічність онтологічних його підстав. Застосування терміна “есхатологія” позначає характерні особливості християнської віри, внаслідок яких християни, сподіваючись на прийдешнє, на торжество Царства Божого, вже володіють тим, у що вірять. Есхатологічний характер таїнств актуалізується при розрізненні таїнств і обрядів.

Глибоке сутнісне розрізнення таїнств і обрядів проводить С. Аверинцев, стверджуючи, що поняття “таїнство” чуже іншим релігіям і визначається в християнстві як *абсолютно особлива дія, що виходить за межі ритуалу й обряду*: “Якщо обряди символічно співвідносять людський побут із божественним буттям і цим гарантують стабільність рівноваги у світі та людині, то таїнства (грец. μυστήριον, лат. sacramentum), за традиційним християнським розумінням, реально вводять божественну присутність у життя людини і служать запорукою майбутнього «обожнення», прориву есхатологічного часу” [1, 490]. Ми приймаємо таке змістове розрізнення цих понять; воно ставиться в основу розгляду Євхаристії. Так ми виходимо на онтологічний рівень, без якого не може існувати істинне християнство, і знову ж таки фіксуємо *діалогічність стосунків* людини і Бога, що стає запорукою онтологічної вкоріненості людини у Бутті. Вселенський патріарх Варфоломій звертає увагу на втрату онтологічного змісту таїнств, унаслідок чого “вони перетворились у ритуали, у яких їх учасники відіграють роль глядачів” [4, 172]. Розуміння таїнства як шляху до відновлення Бого-людського спілкування передбачає збереження радикальної “іншості Бога” [4, 173], завдяки чому і стає можливим єднання божественного і людського.

У цій смисловій парадигмі працюють більшість сучасних православних богословів. Наприклад, у своїй праці “Православний

шлях” єпископ Діоклійський Калліст (Уер) зосереджує увагу на тому, що кожне з таїнств виражає собою зустріч та особистісне спілкування з Богом як з найріднішою особою: “Як друг розмовляє з другом, так людина говорить з Богом, і наближаючись у довірі, стає перед лицем Того, Хто живе в неприступному світлі, говорить Свт. Симеон Новий Богослов” [7, 11]. Кожне з них могло б яскраво продемонструвати нам дію на практиці діалогу як внутрішнього принципу “духовної дії”, адже діалогізм виражений у догматах, які є основою таїнств. Літургичне відродження ХХ ст. підводить до осмислення богословського змісту богослужіння, що, зазвичай, співвідносять із життєво-практичним аспектом, тоді як богослов’я є вираженням теоретично-пізнавального виміру. Пастирство у богословській перспективі концентрується навколо таїнства і Церкви. “Таїнство для нас – дуже важливе поняття, тому що воно є символом Церкви. Церква символізує присутність Христа через таїнства. <...> За своєю суттю таїнство є дією всієї Церкви. Євхаристія є дією всієї Церкви. І всі інші таїнства є діями всієї Церкви” [12, 24]. Водночас для нас важливим є те, що внутрішня логіка екклезіології, про яку говорить О. Мень, переводить онтологічну категорію *присутності* в площину особистісних взаємин людини і Бога в конкретному часі (тут і тепер) – одвічно конститує буття саме зараз і через мене як особистість.

Отже, ми можемо ще раз прояснити діалогічний характер таїнства так: таїнство – це завжди неповторна подія, *особиста зустріч*, яка відбувається між двома: Тим, Хто любить і кличе, і тим, хто чекає, готується, чує і йде (відгукуючись всім своїм життям) назустріч. До того ж кожна зустріч є неповторною. Але це лише один аспект антиномії, характерної для християнства, що зафіксовано у формулюванні О. Шмемана: “Антиномія християнства полягає у тому, що вона водночас спрямована на ціле – на все творіння, увесь світ, все людство, але настільки ж цілісно і на кожную єдину й неповторну людську особистість. І якщо повнота (у тексті: *исполнение*) людської особистості у тому, щоб «тримати собор з усіма», то повнота світу в тому, щоб стати життям для кожного, кому Бог цей світ подарував як життя. Християнська віра може сказати про світ, що він створений для кожного, і про кожную людину, що вона створена для світу і віддачі себе за життя світу (у тексті: *мирской живот*)” [17, 96]. Ця

подвійність визначає спілкувально-діалогічний характер християнського життя, яскраво засвідчений таїнством Євхаристії.

Зосередимо увагу на цьому таїнстві, що відповідає центральному місцю Євхаристії. До того ж, не просто найважливішому серед деякої кількості (найбільш визнаним з візантійських часів є перелік семи таїнств), але такому, що у собі концентрує смисл усіх інших, на що звертає увагу більшість православних богословів. Для ХХ ст. характерний феномен євхаристійного відродження, яке присутнє в усьому християнському світі як реакція на індивідуалістичну редукцію, характерну для вчення про таїнства у попередньому столітті, на чому акцентують і католицькі (Ж. Любак [13, 90]), і православні мислителі, підкреслюючи таїнство Євхаристії як таїнство зібрання, возз'єднання [17, 7 – 13].

Активніша роль мирян у Православ'ї визнається характерною рисою православної віри, і хоча це іноді бачиться деструктивним джерелом, таким, що порушує єдність Церкви. О. Шмеман услід за М. Афанасьєвим фіксує повну узгодженість такого стану справи сотеріологічному змісту християнства, а також вважає суттєвою помилкою при викладі євхаристійного чину говорити про законнопокладеного ієрея, послідовність дій і якість вина, але не згадувати “зібрання у Церкву” [172, 11 – 12], не помічати принципу співвідносності, тобто залежності один від одного служінь предстоятеля і народу. О. Шмеман визначає цей зв'язок як співслужіння (рос. – *служение*), посилаючись на роботу М. Афанасьєва “Трапеза Господня”, яка, як він вважає, по-справжньому ще не оцінена [17, 11]. О. Шмеман розкриває літургійний зміст співслужіння, відзначаючи його діалогічний характер: “Співвідносність служінь предстоятеля і народу, їх співслужіння виражається, далі, у діалогічній структурі всіх без винятку євхаристійних молитов. Кожну з них зібрання «засвідчує» (у тексті – *запечатываает*) словом Амінь, одним із ключових слів християнського богослужіння, що зв'язує в одне органічне ціле предстоятеля і очолюваний ним народ Божий. Кожна з них (за винятком однієї – «молитви ієрея про самого себе», що читається під час співу Херувимської пісні <...>) вимовляється від нашого імені. Кожна зі складових частин євхаристійного священнодійства – читання Слова Божого, приношення, причащення – починається із взаємного проголошення миру: – «Мир всім» – «І духові твоєму...». І, нарешті, всі молитви своїм змістом

мають *нашу* хвалу, *нашу* подяку, наше причастя, а своєю метою – «по'єднання всіх нас один з одним в єдиний Дух причастя...» [17, 13 – 14]. Ця довга виписка у кожному моменті насичена тим духом єдності, який несе Євхаристія, і який далі зауважує О. Шмеман у описі устрою церковної будівлі. Навіть архітектурно-структурні елементи підкреслюють призначення бути простором і умовою спілкування. Тому є хибним відчуття вітваря як чогось недоторканного, що витікає з розуміння іконостасу як такого, що відокремлює святилище (вітвар) від мирян і створює непрохідну між ними перепону. Смысл іконостасу прямо протилежний – не відділяти, а об'єднувати: ікона є свідченням з'єднання Божого і людського, небесного і земного, вона є завжди, по суті, іконою Боговтілення. Увесь храм є втіленням єдності світу видимого і невидимого як явища і присутності нового преображеного створеного світу.

Для розуміння підстав і причин євхаристійної кризи суттєвим є тлумачення християнського символізму, характерного для християнства і динамічного за своєю суттю. У розумінні символізму варто опертися на полеміку Григорія Палами, який відстоює реальний, а не номінальний або образний характер божественної присутності. Християнський символізм має не умовно-знаковий характер, а є свідченням присутності надприродного. О. Шмеман згадує розповсюджене тлумачення символу для розуміння богослужіння як зображення, позначення євангельських подій, що є зрозумілим і переконливим для секулярного мислення, мислення від світу цього. Але внаслідок цього «символ» починає розумітися як щось не тільки відмінне від реальності, але, за своєю суттю, протилежне їй, як таке, що тільки натякає на щось. Таке розуміння приводить до тлумачення Євхаристії як ритуального відзначення християнами останньої трапези Ісуса Христа зі своїми апостолами перед смертю, Тайної Вечері [11, 84 – 85], тобто редукує таїнство до ритуалу.

Страх втрати реальності Євхаристії викликав суперечки стосовно символічної або реальної присутності Христа в євхаристійних дарах, але О. Шмеман зазначив, що і Беренгарій Турський, і ті, що спростовували його, розуміли символ однаково – як антитезу реальності: «Якщо для нього Тіло і Кров Христові на Євхаристії нереальні, тому що вони символічні, для Латеранського собору (1059) вони реальні саме тому, що вони несимволічні. Така

відмінність неминуче привела до протиставлення, яке стало основою всього подальшого розвитку богослов'я” [18]. Загроза втрати реальної присутності Христа лежить і в основі суперечок стосовно моменту здійснення таїнства Євхаристії: до проголошення встановлених слів на дискосі тільки хліб, у чаші – тільки вино, тоді як після освячення – Тіло і Кров, звідси спроби пояснити реальність перетворення за допомогою аристотелівських категорій “сутність” і “акциденція”, тобто сутність перетворюється, акциденції залишаються. Представники євхаристійного богослов'я вважають несуттєвими суперечки щодо важливості слів, що встановлюють епikleзи, молитви закликання Духа Святого [17, 197]. Суттєвим є не той чи той момент літургії, але те, що весь її чин виявляє християнину духовну реальність Царства, яке наскрізною ниткою проходить крізь життя християнина – опізнання та сповідання Євхаристії як Таїнства Царства.

Філософсько-релігієзнавче осмислення Євхаристії, здійснене українським мислителем О. Філоненком, дає підстави говорити про євхаристійну антропологію, у якій центром, або, як говорить він сам – “умовою породження особистості”, є подія зустрічі людини і Бога, що і є суттєвим смислом Євхаристії. О. Філоненко звертає увагу на зв'язок набуття людиною лику та піднесеної радості взаємної зустрічі: російське слово “*ликование*” виявляє і словесний зв'язок, хоча важливою є не мовна спорідненість, а всеохопна радість отримання Божої милості, що він і розробляє як антропологію дару та подяки. Для нашого дослідження важливим є інший аспект, а саме – розкриття зустрічі не як акту атомарних особистостей-ідентичностей, що є вторинним проявом індивідуального життя, а як такої, що утворює саму людину: “Богослов'я спілкування перевертає відношення особистості й спілкування і виходить з того, що в конституції людини є те, що ніяк не споглядається поза зустріччю, і розкривається тільки у зустрічі, а саме – особистість. Особистість через зустріч входить у світ, а до неї – не споглядається і для самої людини, не є доступною для її рефлексії” [16, 177 – 178]. Таке розуміння протистоїть сучасним комунікативним теоріям, які виходять із первинності індивідуалізму, з чим радикально не погоджується православне богослов'я. Факт, що перший акт самоусвідомлення людиною себе відбувається за умови бачення її як відокремленої та самотньої,

не заперечується, але цьому передує невидимий неусвідомлений процес конституювання людини у спілкуванні – як людини з людиною, так і людини з Богом.

Євхаристія є символом виходу зі світу цього, але символ має братися у первинному, онтологічному й епіфанічному смислі, що характерний для християнського богослужіння: “Бо сутність його в тому й полягає, що у ньому долається дихотомія реальності і символізму як нереальності, і сама реальність пізнається передусім як виконання символу, а символ як виконання реальності. Християнське богослужіння є символічним не тому, що воно містить у собі різні «символічні» зображення. Та й має воно їх передовсім в уяві різних коментаторів, а не в своєму чині і священнодійствах. Християнське богослужіння є символічним тому, що, по-перше, символічний, таємничий сам світ, саме творіння Боже, і тому, що, по-друге, сутністю Церкви, її призначенням у «світі цьому» є виконання цього символу, реалізація його як «найреальнішої з реальностей» [17, 42].

Суть християнської віри – у зустрічі з Христом і прийняття Сина, з’єднання у Ньому з Отцем, що постає як спасіння, як нове життя: “Євхаристія і є таїнством нашого доступу до Бога, знанням Його і з’єднанням з Ним. Принесена в Сині, вона приноситься Отцю. Принесена Отцю, вона виконується в причасті Святого Духа. І тому Євхаристія є вічно живим і животворним джерелом знання Церквою Пресвятої Трійці, знанням не абстрактного, яким воно, на жаль, залишається для багатьох віруючих, а знанням як постійного впізнавання, як зустрічі, як досвіду, і тому – причастям життя вічному” [17, 203]. Наведені слова засвідчують такий рух думки, що характерний для діалогічної парадигми – розуміння спілкування як такої єдності, яка не розчиняє суб’єктів у безособовій колективності, а у причетності єдності і спільності утворює особистість.

Принциповим для православного богослов’я є розуміння Богопізнання, що є не знанням *про* Бога (тобто об’єктним і відсторонено абстрактним), а саме знанням Бога, яке підкреслюють Григорій Палама, старець Сілуан, його учень Софроній, про що раніше вже згадувалося. Саме у цьому плані можна говорити про богослов’я не як про проблему пізнання (або пізнаваності Бога), а про можливість спілкування, як вважають православні богослови

XX століття, – в екзистенціальному ключі. І що робили святі отці: вони з'єднували абсолютну “іншість” (“otherness”) Бога, неможливість для людини пізнати Його до кінця і реальність людської причетності Богу, пізнання Його як “тезису”. Таке розуміння Богопізнання обґрунтовується святоотцівським розумінням символу як такого, що фіксує у символі його природу являти і передавати “«інше» саме як «інше», видиме невидимого як невидимого, знання про непізнаване як про непізнаване, присутність майбутнього як майбутнього. Символ – це засіб пізнання того, що не може бути пізнаним інакше, бо пізнання тут залежить від участі – живої зустрічі і входження у те одкровення реальності, яким є символ. Але тоді богослов'я не просто якимось пов'язане з таїнством, а має в ньому своє джерело, безпосередню умову свого існування. Богослов'я як істинне знання про Бога є результатом знання Бога – і в Ньому всієї реальності. І тоді «первородний гріх» постпатристичного богослов'я полягає у цій редукції поняття «знання» до раціонального або дискурсивного знання або, інакше кажучи, у відділенні знання від таїнства” [18].

Ідеї О. Шмемана стосовно Таїнства Євхаристії як Таїнства Зібрання не є специфічним, його власним поглядом; митрополит Йоан (Зізіулас) наводить факт, що у святоотцівській писемності (Максим Сповідник, Анастасій Синаїт) термін “Зібрання” без будь-яких пояснень відносився до Божественної Євхаристії; він говорить, що Божественна Євхаристія за своєю природою є діалогом [6, 154]. Православна думка другої половини XX ст. просякнута розумінням богослов'я як богоспількування. На ґрунті цих ідей у XXI ст. О. Філоненко формлює концепцію богослов'я спілкування і це дає йому підстави стверджувати, що першою мовою богослов'я не може бути ні апофатика, ні катафатика. Дар Божий, який відкривається як поклик, виходить за межі як апофатичної, так і катафатичної богословських мов, і, заразом, є витокom обох мовних практик [16, 185]. Він бачить такою мовою мову хвали-гімну [16, 185]. Це прямо узгоджено з тим, як тлумачить О. Шмеман “ознаку” знання Бога, якщо точніше говорити – Його присутності, тобто знання як зустрічі, знання як спілкування, знання як єдності – такою “ознакою” є подяка, благодаріння. Він говорить: “Як неможливо знати Бога і не дякувати Йому, так неможливо і дякувати Богу, не знаючи Його. Знання Бога перетворює наше життя у

благодаріння” [17, 213]. Митрополит Антоній (Блум), який, як ніхто інший, створює просту буденну мову для вираження змісту християнського вчення, ідею благодаріння як основну інтонацію життя християнина, розкриває через таку життєву ситуацію. Коли молода дівчина з кислим виразом обличчя говорила йому про свою гріховність, бо у дзеркалі бачить себе дуже гарненькою, він відповів їй, що з цим легко впоратися: слід дивитися на себе і дякувати Богові за ту красу, яку бачиш – це усе Він створив, а кислий вираз обличчя, бридкий і нудний погляд – це те, що вкладаєш ти [2, 202]. Отже, благодаріння та радість є ознаками присутності Бога.

Смисл євхаристійної служби стає очевидним і через згадування значення слова “євхаристія”. Тлумачні словники окреслюють його як причастя, що відповідає смислу причетності у Євхаристії Тілу Христовому, об’єднання з живильним “хлібом”, який прилучає християнина до Божественного життя. Але наведення буквального перекладу з греки – благодать, благодаріння – надає нових обріїв розумінню таїнства Євхаристії, засвідчуючи його богословський зміст: триєдність знання, свободи та благодаріння, подяки. О. Шмеман підкреслює, що йдеться не про знання і свободу, а потім, як чогось додаткового до них – благодаріння, “а знання і свободи, виконуючих себе у благодарінні, подяки, як повноти знання і свободи, і тому – спілкування, і тому – володіння” [17, 212]. Православна думка ХХ ст. акцентує на богослов’ї як на самому житті у Христі, через що Церква привносить у світ кардинально новий порядок. Православні богослови ХХ ст. активно розвивають розуміння християнських таїнств за допомогою терміна “спілкування” і винаходять можливості для вирішення через активізацію церковного життя розв’язувати проблеми і людської самотності і взаємної недовіри. З цього приводу О. Клеман наголошує: “Церковне спілкування здійснюється в євхаристії. Основа Церкви – Христос – не лише Істина, а й Життя” [10, 27]. І далі: “У ранню епоху як на Заході, так і на Сході зберігалось сильне відчуття Церкви як євхаристійного спілкування. Саме євхаристійне спілкування творить з общини вірних єдину Церкву” [10, 48].

Висновки. Розрізнення між таїнствами та обрядово-ритуальним життям робить можливим вихід на онтологічний рівень. Утрата онтологічного змісту таїнств редукує Богослужіння до спектаклю,

де є активні актори та пасивні глядачі. Бог розкривається в одкровенні до усіх, але здійснюється це стосовно єдиної й неповторної людської особистості. Це й визначає спілкувально-діалогічний характер християнського життя, яскраво засвідчений таїнством Євхаристії. Тільки за умови розуміння символу в первинному, онтологічному й епіфанічному смислі Євхаристія є символом виходу зі світу цього. Богослов'я не просто якимось пов'язане з таїнством, але має в ньому своє джерело, безпосередню умову свого існування. Богослов'я як істинне знання про Бога є результатом знання Бога – і у Ньому всієї реальності. Православна думка другої половини ХХ ст. просякнута розумінням богослов'я як богоспілкування, коли знання розширюється до свого біблійного змісту – як події безпосередньої зустрічі.

Зміст Євхаристії як таїнства зібрання передбачає передачу отриманого світла світові, і саме через цю передачу світла Церква стає Благою Вістю. Виживання не є справжньою проблемою життя християнина, але це орієнтує не на відхід від справ у світі, а на відповідність свого життя тій божественній силі та енергії, яку християнин переживає на досвіді.

Література

1. Аверинцев С.С. Християнство / С.С. Аверинцев // Собрание сочинений / Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. София-Логос. Словарь. – К. : Дух і літера, 2006. – С. 484 – 498.
2. Антоний, митрополит Суражский. О встрече / митрополит Суражский Антоний. – М. : Клион, 2005. – 256 с.
3. Афанасьев Н. Церковь Духа Святого / Н. Афанасьев. – Париж, 1971 (репринт. – Рига, 1994). – 328 с.
4. Бибахин В.В. Мир / В.В. Бибахин. – 2-изд, испр. – СПб. : Наука, 2009. – 431 с. – (Слово о сущем).
5. Варфоломей, патриарх. Приобщение к таинству: Православие в третьем тысячелетии / Всесвятейший Патриарх Варфоломей. – М. : Эксмо, 2008. – 368 с.
6. Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский. Церковь и Евхаристия : Сборник статей по православной экклесиологии / митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас) ; [пер. с греч. иером. Леонтий (Козлов)]. – Троице-Сергиева Пустынь, 2009. – 332 с.
7. Калліст (Уер), єпископ Діоклійський. Православний шлях / єпископ Калліст ; [пер. з англ. С. Зденянчин]. – К. : Дух і Літера, 2003. – 176 с.

8. Калліст (Уер), митрополит. Православна Церква / митрополит Калліст; [пер. з англ. Н. Рогачевська]. – К. : Дух і Літера, 2009. – 384 с.

9. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии / Оливье Клеман; [пер. с фр. Г.В. Вдовина]. – М. : Центр по изучению религий, 1994. – 384 с.

10. Клеман Оливье. Рим. Взгляд со стороны. Православное восприятие идеи первенства римского епископа / Оливье Клеман; [пер. с фр. А. Гостев]. – М. : Скимень, 2006. – 128 с.

11. Ланглуа А. Святе письмо в європейській культурі. Біблійний словник / А. Ланглуа, А. Муане Ле, Ф. Спіс, М. Тібо, Р. Требушон, Д. Фуїу; [пер. з фр. Зоя Борисюк, Наталя Лисюк]. – К. : Дух і літера, 2004. – 320 с.

12. Мень А., протоіерей. О Христе и Церкви. Беседы и лекция / Александр Мень. – М. : Храм святых бессеребренников Космы и Дамиана в Шубине, 2002. – 192 с.

13. Проспери Паоло, священник. Возвращение к Отцам: “Sources Chretiennes” / Паоло Проспери // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи : материалы Международной конференции Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского Фонда “Христианская Россия” (Италия, 2004). – М. : Христианская Россия, 2006. – С. 75 – 94.

14. Уильямс Р. Богословие личности: анализ мысли Христа Яннараса / Р. Уильямс // Соборность : сборник избранных статей из журнала содружества Sobornost. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1998. – С. 170 – 188.

15. Филоненко А.С. “Производство присутствия” и новая культурная чувствительность: “нескромное предложение” Ханса Ульриха Гумбрехта и его академические расширения / А.С. Филоненко // Койнонія. Філософія Іншого та богослов'я спілкування. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – № 904. Серія : Теорія культури і філософія науки. – Харків – Київ : Дух і Літера, 2010. – С. 50 – 74.

16. Филоненко А.С. Богословие общения и евхаристическая антропология / А.С. Филоненко // Койнонія. Філософія Іншого та богослов'я спілкування. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – № 904. Серія : Теорія культури і філософія науки. – Харків – Київ : Дух і Літера, 2010. – С. 175 – 189.

17. Шмеман А., протопресвитер. Евхаристия. Таинство Царства / А. Шмеман. – М. : Паломник, 1992. – 304 с.

18. Шмеман А., протопресвитер. Таинство и символ [Электронный ресурс] / А. Шмеман. – Режим доступа : http://typikon.ru/liturgic/shmemann_myst.htm.

Возняк Ореста. Герменевтически-экзистенциальное понимание Евхаристии. В статье представлено герменевтически-экзистенциальное понимание Евхаристии как реального, а не образно-метафорического или номинального приобщения к Богу: Божественное присутствие в евхаристии имеет реальный характер, что не отбрасывает понимания богослужения как символического. Христианское понимание символа не противопоставляет его реальности, но фиксирует в его природе способность выходить за пределы самого себя, являть и передавать “иное” как именно “иное”, возвращая Богопознанию его первичный смысл – не быть знанием о Боге, а быть знанием Бога, единством с Ним, что и лишает христианскую жизнь самодостаточной автономной самозакрытости.

Ключевые слова: Евхаристия, экзистенциальное, таинство, символ, православие, диалог.

Vozniak Oresta. Hermeneutic and existential comprehension of the Eucharist. In this article there is presented the hermeneutic and existential comprehension of the Eucharist as real and not figurative and metaphorical or nominal introduction to God: divine presence in the Eucharist has real character that does not reject the symbolic understanding of Service. Christian understanding of the symbol does not oppose it to reality, but captures in its nature the capacity of outputting beyond oneself, presenting and transmitting “another” like “another” giving to the knowledge of God its original sense – not being the knowledge about God but the knowledge of God, unity with Him that deprives the Christian life of self-sufficient autonomous self-closing.

Key words: Eucharist, existential, sacrament, symbol, Orthodoxy, dialogue.