

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-22>

УДК 1:316.3

Роман Харченко

ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОГО У ВИМІРІ ПРАВОСЛАВНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ СПІЛКУВАННЯ

Православна антропологія спілкування є спробою переосмислити феномен релігійного стосовно способу буття людини й Церкви у контексті сучасного соціокультурного світу, як простору присутності, який здатний відновити глибину людської взаємності й духовної солідарності. В сучасних богословських дискурсах це поняття постає як антропологічна відповідь на кризу індивідуальності, що проявилася у розриві стосунків між людиною й її соціальним середовищем, а також як втрата здатності до справжнього діалогу з Іншим (людиною і Богом). З'ясовано, що філософсько-богословське розуміння феномену релігійного у православній антропології спілкування спирається на ідеї буття як спілкування й присутності Іншого у просторі зустрічі, де антропологічний вимір стає простором для богословського осмислення людського буття в міжособистісних і трансцендентних відносинах. Показано, що у православній думці природа людини не є первинно ізольованою, а саме у відкритому зв'язку з Богом та Іншим вона розкриває свою істину. У цьому сенсі феномен релігійного постає як спілкування, а не як внутрішня приватна релігійність. Обґрунтовано думку щодо православної антропології, яка розглядає спілкування не лише як засіб обміну інформацією чи символами, а як онтологічну структуру людського буття. Людина створена так, щоб у повноті свого буття бути відкритою назовні, співвідчувати, взаємодіяти, почувати покликання до Бога і ближнього. Саме у цій динаміці вона переживає феномен релігійного як зустрічне буття. Підкреслено важливість для православної антропології модусу любові як не абстрактної цінності, а екзистенціального переживання, що виникає в міжособистісних стосунках як форма реального спілкування, що відображається у православному підході до діалогу не лише у рамках індивідуальної етики, а як обов'язок кожної людини перед Богом і ближнім.

Ключові слова: *пост-атеїстична релігійність, релігійно-гуманістичний світогляд, життєтворчість, інтерсуб'єктивна антропологія, визнання, богослов'я, вразливість, релігійний містичний досвід, практики розлюднення.*

Надзвичайно актуальною й затребуваною сьогодні є проблема духовного виміру буття людини в умовах її «розірваності» й нецілісності. Йдеться насамперед про трагічність досвіду ХХ століття, яке робило ставку на людський активізм і породило антропологічну катастрофу внаслідок ідеологічних практик, «практик розлюднення». У світовій філософсько-богословській думці неодноразово здійснювалися спроби осмислення трагічного історичного досвіду ХХ століття з його великою кількістю жертв, спрямовані на новий антропологічний поворот, пов'язаний із пошуками «нової людяності» й відродження людської гідності. Однак для богослов'я, і для сучасної філософії важливим залишається завдання представити модель історичної пам'яті (якою б вона не була за змістом) без наповнення ненавистю й прагненням помсти, а навпаки, проп'яту надією, милосердям і любов'ю. У цьому контексті евристично продуктивною видається концепція феноменології дару й феноменології вдячності як основи антропології спілкування, яка, на нашу думку, здатна сформувати нову «культурну чутливість» людини ХХІ століття, розчарованої в проєктах модернізму й постмодернізму. «Феноменологія вдячності пов'язується з проблемою взаємності в обміні дарами. Євхаристична антропологія починається там, де зупинилася феноменологія дару без взаємності, і являє собою теоретичне осмислення культури присутності, для якої формування суб'єкта здійснюється через відповідь-благодаріння (подяку)» [Філоненко, 2018, с. 31-32].

© Харченко Р. В., 2026.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

Мета статті: провести цілісний аналіз антропології спілкування як напрямку богословської комунікативної антропології, що дає можливість розглянути антропологічну ситуацію в сучасній культурі, особливості християнської пост-атеїстичної релігійності й богословські перспективи в сучасному науковому й педагогічному просторі.

Православна теологія пережила дві хвилі власного оновлення. У перше двадцятиліття XX століття відбувалося повернення православних богословів до власної традиції, у результаті чого виникла неопатристика як напрям сучасної теології, спрямований на осмислення релігійного містичного досвіду, набутого у церковному житті. Через двадцять років почала формуватися нова хвиля у вигляді православного богослов'я, де предметом осмислення стало не те, які знання можна вивести з релігійного досвіду віруючого в Церкві, а те, чим є сама Церква як спільнота віруючих, який вплив може мати відродження літургійних практик на оновлення сучасної людини й її соціальності в інформаційному суспільстві. В результаті неопатристика повернула православних до їхньої ідентичності, до традиції, а метою літургійної теології стало визволення цієї традиції, знову набутої ідентичності й звільнення від нашарувань попередніх епох. Сучасна православна теологія перебуває в своєрідній кризі власної легітимізації, адже повернення традиції чи пошук більш адекватних форм прояву ідентичності перестали бути самоцінністю. Людина радше шукає саму себе, й релігія лише допомагає в цих пошуках. Зростає розуміння того, що справжньою метою теологічних пошуків має бути не релігійний досвід і не звільнення від нашарувань традиції, а власне Бог. Водночас виникає закономірне запитання: чому сьогодні Бога православні богослови шукають не в особистому містичному досвіді, а в літургійних переживаннях спільноти?

На нашу думку, існує певний вплив загальних світоглядних трансформацій, які переживає людство в епоху глобалізації загалом і філософська думка, зокрема. Вікторіо Гьосле вважає, що в історії філософії можна досить чітко виокремити три типи легітимації доктрин. На першому етапі філософи зверталися до об'єктивно наявного порядку, до реальності як у зовнішньому світі, так і в логічно-онтологічних структурах; на другому актуальними стають структури суб'єктивності, відбувається домінування самоусвідомлення як джерела легітимації. На третьому етапі джерелом легітимації суджень стає інтерсуб'єктивна спільнота, легітимність обґрунтовується через діалогічну спільноту, де істина формується як продукт взаємної рефлексії істинних суб'єктів й інтерсуб'єктивність стає пріоритетним предметом досліджень, хоча, на думку В. Гьосле, її необхідно осмислювати у зв'язку із суб'єктом, природою й Абсолютом [Hösle, 2016]. Слід зазначити, що теологи переходять від антропологічно орієнтованої легітимації своєї доктрини, вершиною якої був екзистенціалізм, до інтерсуб'єктивного типу аргументації. Відповідно, «антропологія спілкування» становить різновид інтерсуб'єктивної антропології, яка уникає дихотомії індивідуалізму й колективізму та постає персоналістичною й інтерсуб'єктивною. Водночас особистістю людина може бути лише в інтерсуб'єктивній спільноті. Ба більше, спільнота формується через постійне спілкування, а не є даною раз і назавжди. Відтак, залежність особистості від інтерсуб'єктивності можна розуміти не лише холистично, коли спільнота є певною Єдністю, у причетності до якої існує множинність особистостей. Інтерсуб'єктивність може бути спілкуванням, що виникає одночасно з особистостями; більше того, спілкування з Іншим, саме існування Іншого вже завжди дане для Мене. Дійсно, людина як істота, яка покликана до міжособистісного спілкування, причому не лише з людьми, але й з Богом – це предмет осмислення в сучасній православній теології як спроба побудови нового християнського гуманізму. У часи дегуманізації як світського, так і релігійного простору відбувається свідоме поєднання християнства та гуманізму в сучасній думці так, ніби між ними ніколи не було розриву. Варто зазначити, що справді дегуманізація досягла такого рівня, що перш ніж повернути людині Бога, необхідно повернути їй саму себе, допомогти знайти власну людяність.

Сьогодні теологія намагається вибудувати двоступеневу модель у дусі томізму або сучасних спекулятивних концепцій. На першому етапі пропонується нормативна мораль,

апологетика, логіка або інші елементи світського світогляду, відкриті до релігійного осмислення світу. На другому етапі постулюється необхідність прийняття чистого релігійного світогляду з відкиданням усіх попередніх кроків як уже непотрібних і сумнівних. Завдання полягає в тому, щоб створити цілісний християнський гуманізм, у якому теологія неможлива без філософії так само, як і філософія без теології. Відтак, не слід усувати науку або філософію, етику чи культурологію після того, як вони були використані для руху в напрямку до суто релігійного світогляду. Навпаки, теологія постає як мета-дискурс, який за своєю суттю тотожний будь-якій справжній філософії, етиці, культурології тощо. Принаймні мислити слід так, ніби внутрішня прихована тотожність існує між теологією та всім гуманітарним знанням. Таке бачення є відродження нового християнського елінізму, причому досягненнями можна вважати всю сучасну гуманітарну науку.

Як отці-капафадокійці вважали, що мають право включати до освітнього й виховного канону будь-які знання античної мудрості й практик, так само і в сучасному гуманітарному дискурсі можливим і необхідним є залучення тих чи інших концепцій гуманітарного знання. З їхньою допомогою можливе створення цілісної теологічної пайдеї, спрямованої на реконструкцію освітньо-виховної складової сучасної людини, у результаті якої формується вже не суто гуманітарний, а релігійно-гуманітарний світогляд. Можливо, це дасть змогу подолати поділ між теологією та філософією, релігією й гуманітарними науками.

На нашу думку, цілком прийнятним є погляд на світ як на реальність, покликану бути частиною комунікативних відносин між Богом і людиною, що постулює відкритість сучасної космології. Ці положення є певним різновидом платонівського ідеалізму, зануреного в центр людської практики, у будь-яку осмислену діяльність людини. З позицій теології це постає як ідеальна теологія, ідеальна філософія, ідеальне гуманітарне знання, ідеальна людина, ідеальна зустріч із Богом, ідеал Бога, ідеальна Церква. На жаль, у сучасному світі важко уявити повноцінне зображення ідеальної соціальної дійсності загалом, оскільки в ньому домінує етика, зосереджена на теорії особистої моральної відповідальності. Якщо ж дійсно спробувати описати соціальну реальність такою, якою вона має бути, стане очевидним утопізм такого світогляду. Водночас усі ідеалізовані реальності необхідні як частина пайдеї, що пропонується в теологічному проєкті реальним людям для досягнення справжнього життя. І коли пайдея буде завершена, існуватиме повноцінна особистість, вільний свідомий християнин, який зможе діяти відповідально в реальному житті, знаходячи рівновагу між ідеальним і реальним. Тут варто згадати ідеї М. Гайдеггера, який проголошував відсутність дуалізму між суцям і належним, але фактично передбачав етичний дуалізм між існуванням людини «як воно є» і її справжнім, належним буттям. У роботі «Буття і час» Гайдеггер не протиставляє дві субстанційні сфери (буття речей тут і тепер як «нормативно-ідеального буття»). Натомість він розвиває онтологічно-екзистенційну дихотомію між: неавтентичним існуванням, коли Dasein ховається в загальних повсякденних контекстах і життєвих ролях; автентичним буттям-до-смерті, коли Dasein усвідомлює свою скінченність і вибирає свої можливості з власної перспективи. Цей розріз не відтворює дуалізму суті належного буття у значенні традиційної метафізичної дихотомії, а радше розкриває структуру людського буття як єдиний феномен, у якому автентичність і неавтентичність є модифікаціями одного й того ж існування [Heidegger, 1962].

Православна теологія успадкувала від екзистенціалізму поділ людини на реальну як таку, якою вона є, і таку, якою вона повинна бути, щоб бути справжньою. Доречно пригадати концепцію свободи Ж.-П. Сартра, згідно з якою людина лише повинна бути самою собою, але для цього вона має бути вільною, діяти спонтанно, «людина засуджена бути вільною», свобода передує сутності людини, «... існування передує сутності, і людина є тим, хто мусить створювати себе через власний вибір, не маючи перед собою заданої сутності ... вона завжди вільна і несе відповідальність за свої рішення» [Сартр, 2001, с.112–

182]. Сартр розуміє свободу не як свободу духу, похідну до бездіяльності, а як свободу вибору, яку ніхто не може відняти у людини: за будь-яких обставин поневолення, людина вільна ухвалити рішення стосовно того, змиритися чи боротися за своє визволення. Загалом такий підхід дає змогу відродити в межах інтросуб'єктивної парадигми мислення всі ті елементи християнського гуманізму, які були притаманні релігійному екзистенціалізму.

Отже, антропологія спілкування не є власне антропологією, а є певною онтологією, у якій осмислюється Бог, людина, суспільство, спілкування. Усе це постає в динамічній взаємодії реального життя та осмислюється, щоб показати, яким життя має бути насправді, якщо людина живе відповідально й серйозно.

Слід зазначити, що сучасна людина живе так, ніби нині пише чернетку свого життя, і потім буде можливість переписати все заново. Православна теологія як антропологія спілкування передбачає справжнє життя, повне радості стосунків із Богом та іншими людьми не колись у майбутньому, а вже тепер, коли людина знаходить дорогу від Я до Ти. У цьому закладена суть християнського гуманізму. Людина, яка вирішила так жити, не може не прагнути нових етичних відносин із тими, хто постає як інший, як противник, як конкурент, здатний примиритися з людською багатоманітністю, але не здатний змиритися з відсутністю порозуміння між різними людьми. Знову ж таки, у теологічному осмисленні вимога виховання культури примирення перегукується з релігійним поверненням ідей мультикультуралізму. Не слід заперечувати, що релігійний мультикультуралізм і безконфліктна соціальність можливі. Дійсно, вони існують, і реальне життя відкриває відповідні можливості для їх втілення, однак існують певні обмеження, адже примирити можна не всіх, і не всі приймають християнський мультикультуралізм. Навіть у сучасному глобалізованому світі не кожний здатен жити в етичній відкритості до Іншого завжди й всюди. Якщо людина постійно лише потурає Іншому, вона втрачає себе і це також не приносить користі Іншому, особливо якщо йдеться про молоде покоління, якому ще доведеться багато пережити й усвідомити. Відтак, релігійна педагогіка мультикультуралізму перестає бути шляхом поступок і компромісів, замаскованих під прийняття Іншого, або, ще гірше, під примус Іншого до прийняття Мене. Замість цього необхідно прагнути побудови педагогіки життєтворчості. У такому повороті до культивування мистецтва спільного життя загалом виявляється цікавий феномен єдності теорії та практики, науки й мистецтва в релігійному світогляді. Етика й педагогіка перестають бути технологіями, але стають різновидами мистецтва, що існують завдяки теологічній і культурній чутливості до Іншого, до надприродного, до міжособистісного.

В історіософії Гегеля бажання визнання, народжене зустріччю з Іншим, стає суттю історичного руху та серцевиною релігійного горизонту визнання Іншого, що виростає з феноменології метафізичного бажання. З позиції Гегеля через відношення з Іншими людина реалізує свою людяність у досвіді здобуття загального визнання себе як унікальності. А. Кожев, інтерпретуючи гегелівську діалектику «пан і раб», пише про те, що людина стає справжньою людиною лише у взаємному визнанні з іншими людьми. Бажання бути відмінним і водночас усіма визнаним міститься в контексті гегелівської діалектики самосвідомості: кожна людина прагне як унікальності, так і визнання своєї унікальності іншими, бо це і є шлях до людяності в гегелівській філософії. Кожев зазначає, що людина є по-справжньому людиною лише тією мірою, якою її визнають інші і якою вона сама визнає їх такими. Адже справжнє визнання можливе лише з боку тих, кого вона сама визнає. Кожна людина, якщо вона є людиною, хотіла б відрізнитися від усіх інших і бути особливою, визнаною у своїй особливості як позитивна цінність, визнана якомога більшою кількістю людей, а краще усіма [Kojève, 1969]. Саме це бажання визнання робить людину діалектичним суб'єктом і запускає рух Історії. Молодий Гегель, будучи богословом, репрезентує Любов як досвід такого визнання, проте у роботі «Феноменології духу» Любов поступається місцем Історії, оскільки не може забезпечити всеохоплюючого

визнання. Помічаючи цю зміну, А. Кожев зазначає: «Не Любов, а Історія творить Людину; Любов є лише вторинним проявом Людини, яка вже є Людиною і для Любові» [Ibid.].

Філософський та богословський контексти антропології спілкування подані у філософії Іншого Е. Левінаса, який сформулював у оновленому вигляді загальний моральний імператив, збагативши його зміст глибокими сенсами, що виражають назрілі духовні потреби епохи. Левінас розробив етичну концепцію справжніх відносин, орієнтованих на перетворення людського спілкування і моральної культури загалом. Левінас задається питанням: «як мислити Іншого, не зводячи його до предмета»? Шлях, який він пропонує, полягає у тому, щоб побачити не пізнавальні аспекти, а передусім практичні. Пізнання, на думку Левінаса, є формою влади над дійсністю, формою насильства. Філософ вважає, що нове може бути внесене лише Іншим і лише тоді, коли він сприймається саме як Інший, не як елемент будь-якої спільноти, а як той, хто приходить, просить і вимагає. І ця вимога вириває Я з власного світу, позбавляючи впевненості у власній праведності та правоті. Інший відкривається Мені у тій значущості, яку вимога Іншого має для нас. На думку Левінаса, «лиш» не є явленням і нічого не являє нам, він являє Мене як того, хто покликаний допомогти Іншому [Levinas, 1974]. В основі морально-метафізичних принципів вчення Левінаса лежить критичний аналіз духовної ситуації сучасного західного суспільства. Позицію Левінаса необхідно сприймати як відношення Я з Іншим, виходячи з метафізичного бажання визнання ним Іншого як Іншого і подолання будь-якої тотальності прагненням нескінченності: «Наші зусилля спрямовані на те, щоб в анонімному суспільстві конкретно підтримати союз Я та Іншого, мову спілкування і доброту» [Levinas, 1974]. Готовність зустріти Іншого віч-на-віч ставить Я поза історією, занурюючи його в есхатологічний розрив історії, запущеної волею до тотальності: «Історія здійснюється через розриви в ній, у яких їй виноситься вирок» [Levinas, 1974]. Ця зустріч, уникаючи тотальності, стає власне релігійною.

Філософія Іншого у Левінаса відкриває релігійний простір зустрічі з Іншим як місце нашої остаточної значущості й вимагає богословської відповіді на виклик Іншого, викликаючи безпрецедентний інтерес у християнському богослов'ї. Мислитель приходить до переконання, що філософія – це насамперед мудрість співчуття, мудрість любові; його філософія Іншого розкривається в контексті пост-атеїстичної культури присутності з так званим «богослов'ям уразливості» й «богослов'ям спілкування» митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа, що спрямовує богоспілкування і розуміння Бога в простір мислення про Іншого. Так би мовити, «рана» проблеми Іншого у пост-атеїстичному суспільстві може стати зцілювальною, якщо богослов'я зможе знайти відповіді на неї саме в християнській перспективі. Неопатристичне богослов'я Іншого митрополита Іоанна Зізіуласа переносить сучасні дискусії про спілкування, різноманітність і інакшість у богословський контекст. Поєднання філософії Іншого з «богослов'ям уразливості» здатне запропонувати антропологічні умови культурної пам'яті після катастроф, які пережило людство за свою тривалу історію цивілізації, й подолати практики розлюднення. Адже сьогодні перед людством постають дві культури і дві відповідальності, а саме: культура стримування викликів із відповідальністю як захистом і культура присутності Іншого з відповідальністю як готовністю відповісти, пов'язаною з «часом надії» як часом вчинків, що виходять за межі тривалості людського життя, залишаючи слід в пам'яті й історії. Митрополит Пергамський Іоанн Зізіулас у роботі «Буття як спілкування» зазначає, що для християнської онтології питання про Іншого багато в чому залишається відкритим і потребує глибокої уваги до думки Левінаса, а також описує спробу св. Максима Сповідника переосмислити ідею естезису у Діонісія Ареопагіта як «прозріння сенсу» через чуттєві форми, що поєднує відчуття, емоції та рефлексію. Естеза розглядається як фундамент для світорозуміння та емоційної напруги, необхідної для життєтворчості, включаючи тілесний, емоційний та інтелектуальний початок і формуючи позитивно-прийнятне ставлення до світу. У роботі «Спілкування та інакшість» богослов стверджує, що «Найближче до патристичного розуміння інакшості підходить Левінас. Для нього Інший не конститується ані самістю

(Е. Гусерль), ані самим відношенням (М. Бубер), але є абсолютною інакшістю, яку неможливо вивести, породити чи сконструювати на основі чогось, відмінного від неї самої» [Zizioulas, 2006]. Формулюючи богословське питання про Іншого, Зізіюлас зазначає: «У самій основі нашого буття закладена певна патологія, яку ми успадковуємо від народження. І це не що інше, як страх Іншого», що богословською мовою називається «падінням» людини. Зрозуміти дану проблему можна, якщо «перетворюючи різницю на поділ через відкидання Іншого, ми вмираємо. Пекло – це ізоляція від інших. Ми не здатні розв'язати цю проблему етикою. Нам потрібне нове народження» [Zizioulas, 2006]. Спираючись на св. Максима Сповідника, митрополит Іоанн розрізняє між тим, що від Бога і є добрим, і спотворення як вияв зла, вказуючи на те, що їх ототожнення відображає занедбаний духовно-моральний стан людини, яка відмовилась від Бога як Іншого. Людина не може примиритися з людиною, не примирившись із Богом, а отже питання Іншого розкривається як питання тринітарного й еклезіологічного богослов'я, визначаючи антропологічний горизонт.

Феноменологія дару Жан-Люка Маріона постає як морально-етичне осмислення проблеми присутності Іншого. «Дар передує будь-якій конституції об'єкта і будь-якій інтенціональній спрямованості» [Marion, 2002, с.79-85]. Маріон стверджує, що справжній дар можливий лише там, де він не зводиться до відношення між дарувальником і отримувачем, а здійснюється як подія самодарування: «Дар є тим, що дає себе, не запитуючи дозволу суб'єкта і не очікуючи відповіді» [Ibid, с.113]. Отже, феномен дару не лише руйнує логіку взаємності, але й змінює класичне уявлення про суб'єкта як центр ініціативи. У феноменології Маріона суб'єкт більше не є суверенним «Я», що конститує сенс, а постає як обдарований, тобто той, хто формується через прийняття дару. Це означає фундаментальний зсув антропологічної перспективи: людина є не тим, хто володіє буттям або смыслом, а тим, хто відповідає на подію дару. «Я є тим, ким я стаю, відповідаючи на те, що мені дано» [Ibid, с.173]. У цій відповіді виокреслюються не лише пізнавальні аспекти, а й моральна складова. Дар завжди звертається до свободи людини, але не як вимога контролю, а як заклик до відповідальності.

Феноменологія дару має чітко виражений теологічний горизонт, адже Бог є не буття, яке ми мислимо, а той, хто дає себе поза буттям. Дар у цьому сенсі відкриває простір для мислення Бога не як предмета онтології, а як події любові та самодарування. Саме тому феноменологія дару стає водночас феноменологією любові, вдячності й молитви. Феноменологія дару Маріона зміщує фокус класичної феноменології із суб'єкта на подію дарування. Суб'єкт розуміється як обдарований, покликаний до відповіді, вдячності та відповідальності, що розширює простір для діалогу між філософією та богослов'ям, антропологією та етикою, вказуючи на нові аспекти людського досвіду, що приходить не через володіння, а через прийняття того, що дарується.

Утвердившись у філософському дискурсі, Інший у вимірі православної антропології спілкування розкривається у богословській традиції. Богословський аналіз, пов'язаний із питанням співвідношення Церкви й світу, Церкви й сучасної культури, показує, що християни не можуть задовольнятися ані наріканнями на «глухоту» світу до Євангельської звістки, ані сподіваннями на остаточне оцерковління культури. Обидві позиції позначені тією замкнутістю, проти якої застерігав митрополит Антоній Сурожський, зазначаючи, що «Ми пішли в замкнутість: ми створюємо закриті громади. Люди приходять до церкви, щоб відпочити душею від того, що відбувається у зовнішньому житті. Але приходити треба, щоб зустріти Христа віч-на-віч і почути Його слова: Я посилаю вас, як овець серед вовків ... роль церкви – надихати людей йти у світ і перетворювати його» [Metropolitan Anthony of Sourozh, 2026]. Подолання цієї замкнутості не зводиться лише до декларації відкритості як необхідного богословського принципу. Воно виростає з серцевини молитовного досвіду спілкування з Богом, нерозривно пов'язаного як з таємницею спасіння, так і з викликами світу.

Митрополит Антоній Сурожський осмислював досвід зустрічі з Іншим у контексті катастрофічного досвіду еміграції, у повторному відкритті віри та Церкви через зустріч із Христом у ключових теологічних питаннях щодо вразливості, людській гідності, солідарності, відкритості Церкви світові, христосентричній педагогіці. Його «педагогіка благоговіння» передбачає служіння священнослужителя й педагога не як передачу знань, а як «співрозділення Присутності». Апостольський заклик «іди і подивися» був для нього педагогічним імперативом, який він здійснював у власному житті і який спрямовував до особистого досвіду зустрічі. Православна теологія й антропологія спілкування комплексно описують форми присутності реальності та Іншого й пов'язані з ними способи та мови суб'єктивації у вигляді гімну і дискурсу хвали. Культура присутності прагне почути поклик Піднесеного як форми присутності, що відкриває реальність поза мовою, запрошує до вільної відповіді, яка розкриває людяність того, хто відповідає. Антропологія спілкування починається як розуміння форми присутності Іншого, вона повертає до культури як дару, на який відповідають вдячністю, у якій формується нова суб'єктність «людина, яка дякує». Людина починає шлях подолання самотності проханням-молитвою про вразливість, відвагу, мужність і терпіння, перетворюючи насилля на мирне співіснування. У культурі присутності людину у відповідь на звернення Іншого формує навколишній світ через культуру причетності-примирення. Глибоке богословське осмислення надії як часу дії, що перевершує масштаби людського життя, виявляється в історичному розвитку християнського вчення.

Висновок. У православній антропології спілкування феномен релігійного виступає як фундаментальна реалізація людського буття у діалозі з Іншим і Богом. Він включає не лише богословське пізнання, але й практичну участь у спільноті, яка відкриває людині шлях до самореалізації, подяки, духовної присутності й взаємності. Православне богослов'я спілкування формує антропологічну модель, в центрі якої знаходиться присутність Іншого як місце зустрічі Бога і людини, де релігійний феномен релігійного постає не лише як абстрактна категорія, а й стає життєвою реальністю.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Heidegger M. *Being and Time* / trans. J. Macquarrie & E. Robinson. New York: Harper & Row, 1962. pp. 303–310 (§63–§65).
- Höle V. *A Short History of German Philosophy* / trans. S. Rendall. Princeton, NY: Princeton University Press, 2016. 506 p.
- Kojève A. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Paris: Gallimard, 1947; English ed. New York: Basic Books, 1969. 287 p.
- Levinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 233 p.
- Marion J.-L. *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness* / transl. Jeffrey L. Kosky. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002. 408 p..
- Metropolitan Anthony of Sourozh. *Texts The Church and the world. Anthony of Sourozh Spiritual Heritage Foundation English sermons archive*.
- Zizioulas J. D. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. London; New York: T & T Clark, 2006. 336 p.
- Сартр Ж.-П. *Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології* / пер. з франц. В. Лях, П. Таращук. К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. 854 с.
- Філоненко О. С. *Присутність Іншого і вдячність: контури свхаристійної антропології : монографія*. Рівне : Дятлик М., 2018. С. 111–173.

Харченко Роман Валерійович

аспірант, ННІ філософії, культурології, політології
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
Майдан Свободи, 4, м. Харків, 61022, Україна
E-mail: romanwaman@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1155-9989>

Стаття надійшла до редакції 18.01.2026

Стаття рекомендована до друку 26.03.2026

Переглянуто 14.03.2026

Опубліковано 25.05.2026

THE PHENOMENON OF RELIGION IN THE CONTEXT OF ORTHODOX ANTHROPOLOGY OF COMMUNICATION

Kharchenko Roman V.

PhD student, Educational and Scientific Institute

Philosophy, Cultural Studies, Political Science

V. N. Karazin Kharkiv National University,

4 Svobody Sq., Kharkiv, 61022, Ukraine

E-mail: romanwaman@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1155-9989>

ABSTRACT

Orthodox anthropology of communication is an attempt to rethink the phenomenon of religion in relation to the way of being of man and the Church in the context of the modern sociocultural world, as a space of presence capable of restoring the depth of human reciprocity and spiritual solidarity. In contemporary theological discourses, this concept emerges as an anthropological response to the crisis of individuality, manifested in the rupture of relations between man and his social environment, as well as the loss of the ability to engage in genuine dialogue with the Other (man and God). It has been established that the philosophical and theological understanding of the phenomenon of religion in Orthodox anthropology of communication is based on the idea of being as communication and the presence of the Other in the space of encounter, where the anthropological dimension becomes a space for theological reflection on human existence in interpersonal and transcendent relationships. It is shown that in Orthodox thought, human nature is not primarily isolated, but rather reveals its truth in open communication with God and the Other. In this sense, the phenomenon of religion appears as communication, rather than as internal private religiosity. The article substantiates the idea of Orthodox anthropology, which considers communication not only as a means of exchanging information or symbols, but as an ontological structure of human existence. Man is created so that in the fullness of his being he is open to the outside world, empathizes, interacts, and feels the call to God and his neighbor. It is in this dynamic that he experiences the phenomenon of religion as an encounter with being. The importance for Orthodox anthropology of the modus of love as not an abstract value but an existential experience that arises in interpersonal relationships as a form of real communication is emphasized, which is reflected in the Orthodox approach to dialogue not only within the framework of individual ethics but as the duty of every person to God and neighbor.

Keywords: *Post-atheistic religiosity, religious-humanistic worldview, life-creativity, intersubjective anthropology, recognition, theology of vulnerability, religious mystical experience, practices of dehumanization.*

REFERENCES

- Heidegger, M. (1962). *Being and Time* / trans. J. Macquarrie & E. Robinson. (pp. 303–310 (§63–§65)). New York: Harper & Row.
- Höslé, V. (2016). *A Short History of German Philosophy* / trans. S. Rendall. Princeton, NY: Princeton University Press.
- Kojève, A. (1969). *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. New York: Basic Books.
- Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Marion, J.-L. (2002). *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness* / transl. Jeffrey L. Kosky. Stanford, CA: Stanford University Press.

Metropolitan Anthony of Sourozh. *Texts The Church and the world. Anthony of Sourozh Spiritual Heritage Foundation English sermons archive.*

Zizioulas, J. D. (2006). *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church.* London; New York: T & T Clark.

Sartre, J.-P. (2001). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* / trans. from French. V. Lyakh, P. Tarashchuk. Kyiv: Solomiya Pavlychko Publishing House Fundamentals. (In Ukrainian)

Filonenko, O. S. (2018). *The Presence of the Other and Gratitude: Contours of Eucharistic Anthropology: Monograph.* Rivne: Dyatlyk M. (In Ukrainian)

The article was received by the editors 18.01.2026

The article is recommended for printing 26.03.2026

The article was revised 14.03.2026

This article published 25.05.2026

Як цитувати: Харченко, Р. (2026). Феномен релігійного у вимірі православної антропології спілкування. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 221-229. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-22>

In cites: Kharchenko, R. (2026). The phenomenon of religion in the context of orthodox anthropology of communication. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 221-229. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-22> [In Ukrainian]