

Alexander Filonenko

Theology of Communication and Eucharistic Anthropology



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

Key words: communication, vulnerability, ethical asymmetry, gift, thanksgiving, Homo Graticus, hymn, liturgics, sophiology, neopatristics, Eucharistic anthropology.”

УДК 27 – 549

Богословие общения и евхаристическая антропология

Александр Филоненко

В статье рассматриваются принципы евхаристической антропологии и их связь с богословием общения. Показывается отношение общения и личности в богословии общения. Раскрывается эстетическое условие этики Другого, которое основано на двойной, этической и христологической, асимметрии. Уязвимость и благодарение анализируются в контексте евхаристической антропологии, исследующей человека как *homo grātificus*, человека благодарящего. Показывается отношение гимна, апофатки и катафатки в контексте евхаристической антропологии. Выделяется традиция евхаристического богословия общения и демонстрируется ее отношение к софиологии и неопатристике.

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

В православном богословии XX века все ярче проступает линия богословия общения, в которой богословие развивается не из опыта *богопознания*, но из *богообщения*. Для него исходной точкой является событие встречи человека с Богом, из которого рождается богообщение, служащее основанием для всякой встречи и общения людей друг с другом и с творением. Основанием для описания самого богообщения служит догмат о Святой Троице, раскрываемый через интуицию общения. Так, у св. Василия Великого: "В Божием несложном

естестве единение — в общении (*койнония*) Божества" [8, с.300]. А у митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа, представившего наиболее развитую форму богословия общения в двух трудах "Being as Communion" (1985) и "Communion and Otherness" (2006), находим: "Бытие Бога соотносительно: невозможно говорить о бытии Бога вне понятия общения" [9, с.11], или иначе: "Вне общения у божественной сущности, "Бога вообще", нет онтологического содержания, нет реального бытия" [9, с.11]. Из интуиции общения следует личностная онтология, лежащая в основании и христорологии, и пневматологии, и экклесиологии. По Зизиуласу, она основана на двух заключениях: "а) Истинное бытие вне общения невозможно. Ничто не существует как "индивидуальность", данная сама по себе... б) Общение, исходящее не от "ипостаси", т.е. конкретной свободной личности, и не направленное к "ипостасям" — конкретным свободным личностям, не является образом Божьего бытия. Личность не способна существовать без общения; при этом неприемлема никакая форма общения, если в ней личность игнорируется или подавляется" [9, с.12]. В статье будут а) намечены контуры антропологии, раскрывающейся в контексте богословия общения, б) показано, что такая антропология в своем ядре является евхаристической, основанной на работе благодарения, в) выделена в традиции православного богословия и религиозной философии XX века линия евхаристического богословия общения, дополнительная к софиологии и неопатристике.

Контурь евхаристической антропологии

Общение до личности: ликование. Современная коммуникативная теория (Апель, Хабермас, теория речевых актов) постулирует атомарные личности-идентичности, вступающие в общение, а затем описывает условия продуктивной коммуникации. В ней событие встречи мыслится как вторичное проявление индивидуальных жизней. Богословие общения переворачивает отношение личности и общения и исходит из того, что в самой конституции

человека есть то, что никак не наблюдаемо вне встречи, и раскрывается только во встрече, а именно *личность*. Личность встречей входит в мир, а до нее — *ненаблюдаема* и для самого человека, недоступна для его рефлексии. Наблюдаются люди, наблюдаются индивидуальности, тела, собрание тел, собрание индивидуальностей, но только в событии встречи мы можем в этом мире видеть присутствие личности. Встреча, ведущая к такому раскрытию личности, и есть *подлинная* встреча. Такова и встреча с Богом.

Каковы же условия подлинной встречи? Митрополит Сурожский Антоний, богословие которого есть, прежде всего, богословие встречи, связывал встречу с радостью: "По-сербски слово "встреча" значит "радость", а встречу они называют "сретением" — тем словом, которым мы называем праздник, когда Божия Мать принесла Спасителя в храм и была встречена — пророческим приветствием и Живым Богом. Встреча всегда могла бы быть радостью, если бы только мы умели встречаться" [2, с.100]. Подлинная встреча обнаруживает себя через *ликование*, или духовную радость. Само слово *ликование*, собирая в русском языке вместе пучок неблизких значений, может послужить ключевой антропологической метафорой в богословии общения. Во-первых, корневое *лик* имеет два значения. Первое из них, восходящее в греческому "хорос", отсылает к собранию, сонму, хору и хороводу [13, с.168]. Именно это значение работает в "перихоресисе", хороводе любви Лиц Святой Троицы. Второе значение, позднейшее, отсылает к подлинному лицу. Например, у отца Павла Флоренского в "Иконостасе" читаем: "Лик есть осуществленное в лице подобие Божье... преобразившие свое лицо в лик возвещают тайны мира невидимого без слов, самим своим видом" [15, с.53 – 54]. Наконец, в слове *ликование*, как в отлагольном существительном, есть идея того, что ликование — это не только глубокая радость, но еще и некое движение обнаружения-проступания лика. Эти четыре, казалось бы, далеких значения, собранные вместе позволяют представить и развернуть первый антропологический тезис, следующий из богословия общения. Личность есть то, что являет себя только в событии подлинной встречи, когда я переживаю

радоість, я ликую, но *другой* человек в этой встрече, смотря на меня, ликующего, становится свидетелем ликования как явления моего подлинного лица, проступающего сквозь личину повседневности. Наблюдаемый другим, мой лик остается для меня самого скрытым. Поэтому встреча в существенном смысле есть ликование, и как радость, и как собрание в общении, и как обнаружение лика. Никак иначе лик в этом мире не являет себя, как только в собирающей встрече. Личность не раскрывается вне социальной подлинной встречи, которая, в свою очередь, определяется возможностью богообщения. Такая антропология личности является максималистской антропологией, которая есть не столько антропологическая данность, сколько за-данность, в истоке которой учение о Святой Троице как антропологическая и экклезиологическая парадигма. Следует вспомнить максимум Николая Федорова о том, что учение о Троице и есть наша социальная программа. Богословие общения описывает условия порождающей личность встречи.

Общение и уязвимость: взаимность и этическая асимметрия. Митрополит Иоанн Зизиулас, реконструируя личностную онтологию святых отцов через отношение общения и инаковости, исходит из импульса философии диалога М. Бубера и философии Другого Э. Левинаса [20, с.13]. Стремясь помыслить Бога через отношение Я-и-Ты, мы не можем не отдать должное этим мыслителям, представляющим традицию иудейской мысли XX века. Но мы будем исходить не из схожести их философствования, а из внутреннего напряжения по поводу условия *взаимности* в диалоге, весьма продуктивного для богословия общения. Левинас проблематизировал идею общения с Другим, отталкиваясь от неудовлетворительности философии диалога Мартина Бубера, согласно которой общение, а вместе с ним и человечность, возможны лишь при условии *взаимного* уважения и принятия Я и Ты. Буберовская идея диалога подразумевает симметрию взаимности как условие встречи. Левинас испытывает ее после Второй мировой войны огнем постхолокостного вопрошания. Я раскрывается только в отношении к Ты, но тогда существует ли возможность

раскрыть человечность в концентрационном лагере, в ситуации систематического искоренения всякой человечности, когда Я лишено всякой надежды на взаимность? Каковы условия этой возможности? Если вопрос о человечности — исток этики, то как возможно этическое усилие в концлагере? Если мы, вслед за Бубером, будем предполагать условие взаимности, то этика окажется невозможной. Левинас развивает свою этику Другого как первую философию, кладя в ее основу почти аксиоматическое требование *этической асимметрии*, заключающееся в том, что единственный способ реализовать человечность состоит в принятии Другого в его радикальной человеческой *другости*, не спрашивая его о том, как он относится к тебе: "мне с самого начала не важно, как Другой относится ко мне, это его дело; для меня же он прежде всего тот, за кого я ответственен" [10, с.357], или иначе: "Я ответственен за Другого, даже когда он наводит на меня скуку или травит меня" [10, с.358]. Тогда до диалога с его принципом симметрии обнаруживается возможность асимметричной этики, обнаруживающей в начале общения решимость выйти навстречу Другому. Ситуация в концлагере показывает, что этика всегда рождается в условиях абсолютной асимметрии. Мы настолько этичны, насколько способны выйти навстречу Другому, не спрашивая себя, как Другой отнесется ко мне. Это рождение этики.

Подлинная встреча возможна при условии этической асимметрии. До того как раскрыться через взаимность, любовь являет себя как *жертвенность* и *уязвимость*. Принцип этической асимметрии Левинаса находит замечательное соответствие в богословии встречи митрополита Сурожского Антония: "Мы должны согласиться быть лишь тем, чем был Христос, чем был Бог, явленный в своем человечестве — уязвимый, незащищенный, хрупкий, побежденный, как будто презренный и презираемый, — и тем не менее бывший Откровением чего-то чрезвычайно важного: величия человека" [3, с.732]. Мы не призваны искать лишь защищенность от Другого, неуязвимость. Мы не призваны отождествлять религию или веру с опытом неуязвимости. Для нас тема присутствия христиан в мире должна начинаться утверждением о том, что Христос

дает христианину силы быть уязвимым, и посылает его как овцу среди волков. И уязвимость как необходимость асимметричной открытости миру, становится не преградой, а ценностью. Этика уязвимости — мужественная этика, но откуда человек может взять силы и мужество для ее осуществления? Богословие общения существенным образом дополняет этику Другого, говоря об этом истоке мужества. Для христианина сама возможность этического отношения к миру укоренена в том, насколько он способен принять и узнать существующую асимметрию отношения Христа по отношению к нему. Так у митрополита Антония: "Мы должны быть уязвимы до предела естественных сил и до конца гибки в руке Божией. События нашей жизни, если мы их примем как дар Божий, предоставят нам в каждый миг возможность творческого делания: быть христианином" [4, с.879]. До моего этического усилия уже существует всегда асимметричное отношение Христа ко мне. И ровно в той степени, в которой я могу это отношение открыть и узнать, я способен к этической решимости. Отсюда следует, что этика, в качестве своего основания содержит эстетику как мою способность распознать действие Христово, узнать сильную, страшную асимметрию отношения Христа ко мне.

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

валась идентичной метафизике), но с изумительного и трудного открытия того, что очевидность, сама по себе слепая, может стать экраном для явления — местом для данности" [19, с.20]. Богословие Мариона описывает труд узнавания за данностью дара. Именно этот труд узнавания и есть *труд благодарения*. Благодарение предшествует присутствию в нашей жизни некой данности в качестве узанного дара. Через благодарение мы вводим в нашу жизнь дары и оказываемся способными узнать действие Христа в мире, которое осуществляется буквально *дарам*. Марион предлагает еще раз прислушаться к Божьему ответу апостолу: "довольно для тебя благодати Моей; ибо сила Моя совершается в немощи" (2Кор., 12:9) и помыслить вместо активистского, автономного метафизического субъекта личность, раскрывающую себя через доверие к дару Другого, который раскрывается через ее благодарение.

Благодарение как антропологическое условие богообщения существенно связано с предваряющим открытием собственной *духовной нищеты*. По митрополиту Антонию, "если только мы осознаем, что ничто из того, что мы называем своим, нам не принадлежит, и одновременно поймем, что это нам ДАНО Богом и людьми,— вокруг нас начинается водворяться Божие Царство... Если мы были бы действительно внимательны к тому, что происходит в жизни, мы из всего могли бы собрать, как пчела собирает мед, *благодарность*. Благодарность за каждое движение, за дыхание свободное, за небо открытое, за все человеческие отношения... И тогда жизнь делалась бы все богаче и богаче, по мере того, как мы будто беднели бы все больше и больше. Потому что когда у человека больше ничего нет, и он осознает, что все в жизни — милость и любовь, он уже вошел в Царство Божие" [5, с.153]. Благодарение — единственная связь между действием Божиим и человеком, который через благодарение собирает себя, сохраняет неспособное быть сохраненным иначе. Человек, способный ответить на асимметричное действие Божьей милости, распознав за повседневными данностями дары, есть человек благодарящий, *homo gratificus*. Митрополит Иоанн Зизиулас описывает ехва-

ристический этос, являющийся следствием богословия общения: "этот вид веры не предлагает безопасности рационального убеждения. Единственная предлагаемая достоверность лежит в *любви Другого*. Единственным доказательством бытия Божия является его любовь — демонстрируемая нашим собственным бытием, в инаковости и общении. Мы любимы, следовательно, Он существует" [20, с.98].

Интересно, что в богословии общения атеизм прочитывается, в противоположность духовной нищете, как "форма неблагодарности, отсутствие евхаристического этоса" [6, с.98]. Но и выход из атеистического бесчувствия возможен также через благодарение. Так митрополит Антоний связывает опыт богоотсутствия в жизни атеиста с тем, что "встреча лицом к лицу с Богом — всегда суд для нас", и поэтому "когда мы не чуем, не переживаем ощутимо Божье присутствие, первым нашим движением должна быть благодарность. Бог милостлив; Он не приходит до времени; Он дает нам возможность оглянуться на себя, понять, и не добиваться Его присутствия, когда оно было бы нам в суд и в осуждение" [6, с.116 – 117]. Возможность спасения человека с атеистическим опытом укоренена в том, что человек может вступить в богообщение через благодарность Богу за милость отсутствия.

Итак, богословие общения, исходя из отношения с Другим, открывает этику прежде онтологии, что описывается у митрополита Иоанна Зизиуласа как личностная онтология, но в основании этики раскрывается кенотическая асимметрия уязвимости. Истоком же самой этической решимости является признание христологической асимметрии Божьего действия в мире, осуществляющегося через *труд благодарения*. Связь благодарения и уязвимости митрополит Антоний представлял так: "Плод жизни — благодарность, но благодарность сама должна принести плод... Благодарность — и только она — может побудить нас к предельному подвигу любви по отношению к Богу, по отношению к людям. Чувство долга, обязательств, может, не найдет в себе силы, чтобы совершить последний подвиг жизни, жертвы и любви. Но благодарность — найдет" [5, с.154].

Литургия до аскетике: язык богословия общения. 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 Ханса Урса фон Бальтазара, который представил в 70 – 80е годы пятнадцатитомную богословскую симфонию, построенную вокруг Откровения, раскрывающегося последовательно эстетически, драматически и логически. Начав разворачивание богословия с эстетики Славы Божьей и поэтики хвалы в семитомной "*Теозэстетике*", он воспользовался драматургией в пятитомной "*Теодраме*", чтобы на основе тео-эстетики выразить отношение Божьего действия и человеческого ответного действия, исполняющего этическое движение, и только затем развернуть тео-логику согласия в трехтомнике "*Теологика*" [17]. 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 *теозэстетики* и *теодрамы*, раскрытая Бальтазаром, высвечивает отношение евхаристии и христианского действия в мире. Для евхаристического богословия общения важнейшим становится в этой связи отношение литургии и этики, не привлекавшее внимания богословов традиции неопатристического синтеза. Между литургией и этикой лежит аскетика. Для Владимира Николаевича Лосского, отца Георгия Флоровского, отца Иоанна Мейендорфа и следующего за ними Сергея Сергеевича Хоружего истоком православного богословия являлась именно аскетическая традиция, и, прежде всего, аскетический корпус патристических текстов. Возвращение к патристическому истоку для них — это возвращение к аскетике. Но благодаря трудам отца Николая Афанасьева, митрополита Антония и отца Александра Шмемана возникает понимание того, что в основании самой аскетике лежит литургия, лежит опыт благодарения как хвалы, узнавшей Славу Божью. Аскетика не самодостаточна. Она есть человеческий

ответ на действие Божье. Евхаристическое богословие в своем основании содержит простое, ясное и острое узнавание того, что когда мы встречаем Бога, Он оказывается ближе к нам, чем мы могли думать, ближе, чем мы сами себе бываем. Открытие такой близости Бога к нам является первым условием аскетики, но этот опыт мы открываем в труде благодарения, в Евхаристии, первым языком которой является *литургия*.

Если порождающей богословие общением практикой является Евхаристия и следующий за ней труд благодарения, тогда первым языком богословия не может быть ни апофатика, ни катафатика. Дар Божий, открывающийся как *зов*, выходит за пределы как апофатического, так и катафатического богословских языков, и, вместе с тем, является истоком обеих языковых практик. В самом деле, зов рождает апофатическое усилие, поскольку является как дар, опрокидывающий в благоговейное молчание и лишаящий дара речи. Зов, будучи услышанным, являет себя в конкретных ситуациях с особыми языковыми практиками, и его явление означает приостановку этих практик, зияющий *разрыв*, внутри которого разворачивается общение. Само общение рождается как окликнутость зовом и как ответ — хвала. Событие зова — дара раскрывается в мире благодарением, им сбывается и пребывает. Благодарение и составляет исток катафатического усилия. В неопатристической перспективе, благодаря В. Н. Лосскому, принято выделять у Дионисия Ареопагита апофатический путь отрицания и катафатический путь утверждения и придавать особое значение апофатике как "основе всякого истинного богословия" [11, с.132]. Но Марион, исследуя Ареопагитики, показывает, что в их основе не предикативный язык *высказывания*, но глагол *воспевать, возносить хвалу (hymnein)* [12, с.218]. Если С. С. Аверинцев видит в его философской прозе, "строящейся как гимн, — знаменья времени" [1, с.262], то Марион идет дальше и утверждает, что богословие Дионисия Ареопагита неверно радикализируется до апофатике мистического богословия и катафатике богословия божественных имен, в то время как за скобками остается богословие хвалы-гимна. Если спекулятивное богословие строится

или апофатически, или катафатически, то евхаристическое богословие общения в качестве первого богословия обращается к *литургическому гимну* и раскрывается как *евхаристическая герменевтика* [18, с.149 – 152]. В сердце евхаристического богословия находится евхаристический канон Божественной Литургии, содержащий формулу — ответ, из которого рождается всякое богословствование: "Достоин и праведно Тя пети, Тя благословити, Тя хвалити, Тя благодарити, Тебе поклоняться на всяком месте владычества Твоего". Так его комментирует отец Александр Шмеман: "Вот снова возносится над миром это чистое, свободное, блаженное благодарение, восстановленное и дарованное человеку Христом. Его благодарение, Его знание, Его сыновняя свобода — ставшие и вечно становящиеся нашими" [16, с.220]. Кризис современного академического богословия заключается в том, что между евхаристическим опытом Божьего присутствия и нашим умозрением: теорией и интерпретационными практиками, — потеряно посредничающее звено, и это звено — *гимн*, из которого ближайшим образом следуют *проповедь* и *свидетельство*, и только из свидетельства может развернуться и *спекулятивное богословие*. Замечательно в этом контексте наблюдение О. А. Седаковой, которая заметила, что современный кризис проповеди, превратившейся, согласно аверинцевскому словарю, в "дидактическое произведение ораторского типа, содержащее этические требования", связан с разрывом связи между проповедью и гимном как ее колыбелью [14, с.335]. Интересно, что богословы, связанные с евхаристическим богословием общения, дали впечатляющие примеры обновленной гомилетики (митрополит Сурожский Антоний, отец Александр Шмеман, Сергей Сергеевич Аверинцев, отец Георгий Чистяков).

Софиология, неопатристика, евхаристическое богословие общения

Евхаристическое богословие общения, несмотря на школьные классификации, тематизирующие все православное бого-

словие XX века в пространстве между софиологией и неопатристикой, составляет самостоятельную и плодотворную традицию богословия, находящуюся в отношении *дополнительности* к названному. В русле этой третьей традиции располагаются и учение о "внехрамовой литургии" матери Марии Скобцовой, и евхаристическая экклесиология отца Николая Афанасьева, и богословие встречи митрополита Сурожского Антония, и литургическое богословие отца Александра Шмемана, и богословие Славы Божьей и поэтика хвалы Сергея Сергеевича Аверинцева. В ее перспективе плодотворно раскрываются литургически питаемая проповедь отца Александра Меня и усилия отца Георгия Чистякова, неповторимо сблизившего гимнографические исследования и христианское служение в миру.

Софиология представляет собой сочетание теоретического умозрения и христианского активизма, причем долгое время вторая составляющая, социальный активизм, не была достаточно оценена. Софиология воспринималась как, прежде всего, богословская спекуляция, рожденная под влиянием немецкой философии, но теперь становится все более очевидно, что существует глубокая внутренняя связь между софиологическим интеллектуальным импульсом и активизмом его творцов: пастырской работой отца Сергея Булгакова и близким ему кругом христианского социализма (Георгий Петрович Федотов, мать Мария Скобцова и ее круг). Софиология была связана с христианским активизмом и имела сильную этическую программу, в то время, как представители неопатристического синтеза, сконцентрировавшиеся на изучении аскетики, оказались уязвимы именно в том, что неопатристический синтез не смог предложить осмысления христианского активизма. До сих пор не существует неопатристической этики. Неопатристическая традиция, уйдя от внешних, как ей представлялось, ограничений философской спекуляции к более аутентичной феноменологии мистико — аскетической традиции Православия, не смогла развернуть понимание открытости миру [7]. Евхаристическое богословие общения преодолевает разрыв между умозрением, аскетикой и этикой, возводя их к *евхаристичес-*

кому началу, связывающему их через литургический гимн, проповедь и свидетельство.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. "Наша философия" (восточная патристика IV – XI вв.) // С. С. Аверинцев. София — Логос. Словарь. Второе, исправленное издание. — К.: Дух і Літера, 2001. — с. 259 – 278.
2. Антоний, митрополит Суражский. Вера в человека // Антоний, митрополит Суражский. Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России. — СПб.: Сатисъ, 1994. — 256 с. — с. 98 –101.
3. Антоний, митрополит Суражский. Взаимоотношения Церкви и мира с православной точки зрения // Митрополит Суражский Антоний. Труды. Книга вторая. — М.: Практика, 2007. — 968 с.
4. Антоний, митрополит Суражский. Мужество молиться // Митрополит Суражский Антоний. Труды. — М.: "Практика", 2002. — 1080 с.
5. Антоний, митрополит Суражский. О благодарности // Антоний, митрополит Суражский. Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России. — СПб.:Сатисъ, 1994. — с. 149 – 156.
6. Антоний, митрополит Суражский. Учитесь молиться! // Митрополит Суражский Антоний. Школа молитвы. — Клин: Фонд "Христианская жизнь", 2001. — с. 115 – 182.
7. Валлиер П. Софиология как диалог Православия с современным миром // Дружба: ее формы, испытания и дары. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. — с. 284 – 302.
8. Святитель Василий Великий. О Святом Духе, 18 // Святитель Василий Великий. Творения. Ч. III. — М., 1846 (репринт – 1993).
9. Зизиулас Иоанн, митрополит. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. — 280 с.
10. Левинас Э. Философия, справедливость и любовь (Беседа с Эммануэлем Левинасом) // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. — М., СПб.: "Университетская книга", 2000. — 416 с.
11. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. — М.: ООО "Издательство АСТ", 2003. — с. 111 – 310.
12. Марион Ж.–Л. Идол и дистанция // Символ. — Париж, М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. — № 56. — с. 5 – 291.

13. Седакова О. А. Церковнославяно-русские паронимы: Материалы к словарю. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. — 432 с.
14. Седакова О. А. Язык проповеди, язык проповедника // Духовное наследие митрополита Антония Сурожского. — М.: Фонд "Духовное наследие митрополита Антония Сурожского", Библиотека – фонд "Русское Зарубежье", 2008. — с. 330 – 241.
15. Флоренский П. Иконостас. — М.: "Искусство", 1994. — 256 с.
16. Шмеман А., протопресвитер. Евхаристия. Таинство Царства. — М.: Умса – Press, 1984. — 304 с.
17. Balthasar H. U. von. The Glory of God. A Theological Aesthetics. 7 vols. Edinburgh, San Francisco: Ignatius Press, 1982 – 1989; Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. 5 vols. San Francisco: Ignatius Press, 1988 – 1998; Theologik: Bd. 1. Wahrheit der Welt. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1985; Theologik: Bd. 2. Wahrheit Gottes. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1985; Theologik: Bd. 3. Der Geist der Wahrheit. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1987.
18. J. – L. Marion. God without Being. — Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991. — 258 p.
19. J. – L. Marion. Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness. — Stanford, California: Stanford University Press, 2003. — 385 p.
20. Zizioulas, John D. Communion and Otherness. — London, New York: T&T Clark, A Continuum imprint, 2006. — 315 p.

