

УДК 2-675:2-444

*Н.В. Ішук,  
кандидат філософських наук,  
доцент, доцент кафедри філософії  
та соціології НМУ ім. О.О.Богогомольця*

## **ПРИНЦИП «ПІДТВЕРДЖЕНОГО ДІАЛОГУ» ЯК МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП ТЕОЛОГІЇ СПІЛКУВАННЯ**

Богослов'я спілкування як лінія розвитку сучасної християнської теології не є цілісним однорідним феноменом. Найбільш послідовно воно представлене теоретичними системами Г.У. фон Бальтазара та Д.Б. Гарта (теоестетичний підхід); Ж.-Л. Маріона та Дж.П. Мануссакіса (теофеноменологічний підхід); Й.Зізіуласа, Г.Завершинського, Патріарха Вселенського Варфоломія, К. Уера (теодіалогічний підхід). Останній ми вважаємо найбільш когерентним до койнонійної форми богоспілкування. За формальними критеріями перспектива богослов'я спілкування пов'язана саме з діалогічною «лінією» теології спілкування, яка спілкування вкорінює в койнонійних відносинах, а зразок відносин вбачає у внутрішньотроїчному спілкуванні. Диференціація та виявлення системотворювальних принципів цієї лінії теології спілкування є малодослідженою проблемою, що потребує дослідницької уваги.

Метою статті є прояснення методологічного потенціалу принципу «підтвердженого діалогу» в контексті діалогічної лінії розвитку теології спілкування.

Методологічно діалогізм передбачає такі позиції: перехід від розуміння світу з позицій суб'єкт-об'єктних відношень у бік особистісно-екзистенційних відносин (стосунків), від існування до потреби спілкування. Це передбачає визнання онтологічної значущості Іншого для «Я-буття» з одночасною рецепцією несиметричності особистих відносин, що виражається в ранжуванні типів співбесідників: умовно, від «Воно» до «Ти». Аксиологічний вимір діалогічного мислення ґрунтується на пошуку духовних підстав єднання, коли цінністю визнається не власне Еґо, а Інший у модусі «Ти» та Еґо (Я) у модусі «буття у собі і для іншого», узгоджено з

фактом інакшості Я та Ти. Мається на увазі субстантивність «Я» та «Ти», але виражена в особливий спосіб: незлитно та неподільно, «коли «Ти ніколи не стане Я, але без мене Ти теж не можеш існувати. Я конститує буття Ти в якості Другого, тому є джерелом його *особистості*» [10, 233].

Щодо принципу «підтверженого діалогу» в контексті теології спілкування ми маємо на увазі варіацію принципу діалогізму, запропоновану представниками богослов'я спілкування для прояснення основних положень свого вчення в поєднанні методологічних та теологічних складових. Вкорінений у вченні про Трійцю, він є методологічним аналогом перихорезису, логічним продовженням та уточненням ідеї монархії Отця, призначеної прояснити не лише, образно говорячи, змістовність, текстуальність цієї ієрархії, а й її процесуальність. Йдеться про поєднання ієрархічності в діалозі за допомогою унікальної ролі кожного з учасників його тривання. Як ми розуміємо, парадигмальним буттям, що найповніше поєднує ці локуси, є внутрішньотроїчне буття. Інші ж форми спілкування відрізняються за мірою наближення до цієї повноти. Виходячи з того, що діалог – не обов'язково спілкування двох, але обов'язково – взаємне, «розділене» спілкування, тобто спільний простір, який суб'єктно виникаючи «між», стає простором «з кимось», цей принцип чи не найповніше кореспондується з характеристиками внутрішньотроїчного буттям.

Тринітаризм у когерентності з діалогізмом стверджує вагомість не лише першого, а й другого «Ти» в самопосіданні «Я». Якщо бути ще більш точними, екзистенційну вагомість кожного з трьох «Я» у взаємному самопосіданні. Важливість актів самопосідання, які є центральною частиною у самопосвяті «Третьому» [11, 151]. У такому вигляді принцип «підтверженого діалогу» був окреслений ще Августином в одній із його тринітарних моделей особистості, відповідно до якої, говорячи про суб'єктів Трійці, слід висловлюватися в термінології: «той, хто любить»; «того, кого люблять»; «сама любов, що поєднує люблячих» [14]. Про підтверджений діалог у своїй праці «Спілкування любові» (*consortium amoris*) свого часу писав католицький богослов, представник «нової теології» Ів Конгар. Розглядаючи його, він висловився у такий спосіб: «це коли двоє з точки зору третього люблять один одного і

дають можливість цьому третьому розділити радість їх любові. Святий Дух же передбачається як «спільний друг» або «третій рівновозлюблений» (*condilectus*) Батька і Сина» [13, 87]. Мотиви підтвердженого діалогу звучать у М.Бердяєва. Адже, він вважає, що запорука автентичності спілкування лежить поза межами іманентного світу; Бог – той «третій» у союзі двох, який уможлиблює його і задля якого він твориться: «дві людини досягають єднання не в подвійності, а в потрійності, здобувають у третьому свій спільний зміст, свою ціль» [3, 139]. З одного боку, спілкування двох осіб уможлиблюється завдяки царині спільних смислів, яка транслюється через Божественне Слово. З іншого, Трансцендентальний Інший – джерело повноти буття, якої так бракує людині, і саме з прагнення заповнити лакуну душі народжується поклик, який спонукає її шукати спілкування з Творцем.

Найбільш ретельно й витончено цей принцип представив Ф.Розенцвайг, який наполягав на рівноправ'ї та водночас асиметричності спілкування лиць Я-Ти-Він(Вона). Акцент він робив на особливій ролі у цій взаємодії Третього лиця – Він (*Er*), Вона (*Sie*). Цей філософ у своїй найвизначнішій праці «Зірка Спасіння» через дистанціювання від «Феноменології духу» Г.Гегеля відтворив власну панлогістську систему – у смислі синтезу мислення та мовлення. Наполягаючи на монологічності мислення і мовлення, він характеризував ці феномени як мислення та мовлення «для когось». Систематизувавши рівні «мислення-мовлення» у вигляді двох триад, що накладаючись одна на одну, створюють гексагон, Зірку Спасіння: з одного боку, Бог-Людина-Світ, а з іншого – Одкровення-Спасіння-Творення.

Утім, на нашу думку, аксіологічно більш наближеними до парадигми «підтвердженого діалогу» є позиції Ю.Мольтмана та Е.Левінаса. Так, Ю.Мольтман, розмірковуючи про смисл троїчності для самого Божественного буття, описує його в такий спосіб. На початку Бог був би один, у Його єдності та одиницності була б самотність. Якщо Він був би двома, Отцем та Сином, можна було б твердити про окремішність (один обмежений від іншого) та виключність (один не є другий). Але Бог – триєдиний. Та будучи таким, Він уникає самотності, долає окремішність та оминає виключність... Троїчність запобігає зустрічі Отця з Сином обличчям до

обличчя в «нарцисичному» спогляданні. Третє Лице являє відмінність, відкритість, спів-причастя. «Три» тут потрібно розуміти не так як арифметичне число, як утвердження того, що ім'я Бога означає відмінності, які включають, а не виключають один одного [Цит. за 1, 46]. Щодо богослов'я спілкування, принцип «підтвердженого діалогу» екстраполюється на койнонію в її літургійній та позалітургійній формах. Звичайно, з уточненням, наскільки можливим є перенесення парадигми абсолютної іманентної діалогічності троїчного Бога на буття «ураженої» гріхом, а значить, відносно діалогічної людської особистості.

Звернімося до аналітики цього питання на основі наративів представників діалогічної течії теології спілкування. Найбільш повно принцип «підтвердженого діалогу» відтворений у Г.Завершинського, теологічна концепція якого, власне, й називається «богослов'ям діалогу». Він зазначає, що відношення між іпостасями Трійці є не монологічним, а діалогічним буттям, вічним діалогом у любові. Абсолютною узгодженістю та довершеністю спільного та комунікативного вимірів буття, коли «Отець породжує інакшість Сина і зводить інакшість Святого духу, є вічним джерелом божественного діалогу... Він породжує Сина і перебуває в діалозі з Ним.... Інакшість Сина полягає в його *народженні*, а інакшість Святого Духа – в його *сходженні*. Будучи причиною знаковості Сина і Святого Духа, Отець набуває власну «інакшість», якою є його *батьківство*. Оскільки спілкування в божественному діалозі взаємне і вічне, то й сам діалог безначальний, безкінечний і благий [5, 76]. Плодом божественного діалогу є створення і спасіння світу. Відношення Я-Ти в тимчасовому світі повинно сходити до вічного відношення Я-Ти люблячого Батька і возлюбленого Сина. Будучи діалогічним, відкритим для інших буттям, саме любов у свободі та відкритості покладені в основі його внутрішньотроїчної койнонії та її вершини – перихорезису. Справжній же діалог повинен стати не двостороннім діалогом «Я-Ти», як це розумів М.Бубера, трьохстороннім – за образом таїни тринітарної єдності [5, 86]. Свою думку він пояснює так: «Ми звернули увагу на відношення кожної із сторін діалогу з «вічним Ти», підтверджуючи, що інакшість *Ти* у відношенні *Я* приймається як реальний факт. Це означає, що, звертаючись до другого, *Я* повинно бути безперервно переконано, що

його *Ти* дійсно присутнє в діалозі. Тільки тоді запобігається перетворення діалогу на явний чи прихований монолог» [5, 74]. Отже, Отець і Син перебувають у вічних відношеннях взаємної абсолютної перихоральної любові, яку вічно засвідчує Святий Дух. Взаємопроникнення їхніх відношень розкривається в Славі Отця та засвідчується Святим Духом. Святий Дух – це вічний свідок їхніх відношень. «Отець *породжує* інакшість Сина та *зводить* інакшість Святого Духа, є вічним «джерелом» *божественного діалогу*» [5, 74].

Аналогічні ідеї спостерігаємо у Калліста Уера. Тут внутрішньотроїчний момент є очевидно окресленим в якості такої тріади: «той, хто говорить», «той, хто слухає» та «той, хто засвідчує». Цитуємо його: християнський Бог – «не самотній Бог»... Бог – не просто одиниця, але єдність; Бог – не просто особистий, але – міжособистісний. Бог – соціальний, або діалогічний; всередині Нього здійснюється позачасовий діалог. Перше Лице передвічно говорить Другому: *Ти Син мій возлюблений*. Друге Лице передвічно відповідає Першому: *Авва, Отче; Авва, Отче*. Дух Святий, Який від Отця сходить і в Сині починає, передвічно засвідчує це взаємспілкування любові» [8, 277]. Цілком відповідно до принципу «монархії» діалог розпочинається з Отця та ним закінчується. Але в даному випадку йдеться не про це, а про його суб'єктність з позиції: учасник/свідок діалогу. Про те, що діалог містить не лише модус «тривання», а й модус «підтвердження». Саме ж підтвердження не є пасивною дією, а легітимацією його тривання.

Вербалізуються сучасними теологами й вимоги до учасників підтвердженого діалогу, які повинні бути, так би мовити, «єдиного духа», а їхня інакшість має бути за «образом та подобою» інакшості *батьківства та синівства*, тобто взаємним відображенням троїчної любові, адже Бог Трійця, спілкуючись, продовжує повідомляти себе [12, 224]. Ця заувага є надзвичайно важливою, адже дає відповідь на питання, хто може підтвердити діалог: безпосередньо – *Особистість та особистості*, чи *щось*, що є виявом Божественної чи людського особистісного буття. Відповідно до ідей богослов'я спілкування таке підтвердження здійснюється «у спілкуванні в спільності», а не через, наприклад, суб'єктивовані форми пошуку цього «підтвердження».

За Й.Зізіуласом, богоспілкування поза модусом спільності – це

оманлива форма богоспількування. Хоча індивідуальний містичний досвід присутній у койнонійному спілкуванні, його не слід абсолютизувати. Громада, засвідчуючи твоє спілкування з Першим «Ти», представляє собою «Ти» друге, яке з необхідністю опосередковує спілкування з Богом «спілкуванням багатьох» [7, 381]. Натомість містичний досвід, послуговуючись логікою Й.Зізіуласа, є досвідом нарцисичним, зверненим не до «Ти» Першого за свідченням «Ти» Другого, а на себе, коли людина зосереджується не на Іншому, а на переживаннях його інакшості в собі. Підсилюючи свою думку, Й.Зізіулас зауважує: «Для спілкування з іншим потрібний досвід *Хреста*. Доки ми не пожертвуємо власною волею і не підкоримо її волі іншого, повторюючи в самих собі те, що наш Господь здійснив у Гефсиманії по відношенню до волі свого Отця, ми не можемо вірно відобразити в історії те спілкування та інакшість, які виявляємо в трисидному Богові. Оскільки Син Божий пішов назустріч іншому, своєму творінню, спустошивши себе через *кенозис* втілення, «кенотичний» шлях – єдиний, належний християнину в його або її спілкуванні з іншим, чи то Бог або наш ближній» [7, 7]. Що має на увазі Й.Зізіулас, говорячи про «досвід *Хреста*»? Ми переконані, що ці його слова слід тлумачити подвійно. Літургійний контекст – спілкування з Першим Співбесідником (Богом), яке засвідчується братами в Христі (еклезією). Другий контекст (який може набувати як літургійних, так і позалітургійних форм) – спілкування з братами в Христі, як іконою Божою, перед обличчям Першого Співбесідника, який засвідчує це спілкування, не применшуючи та не підносячи значення кожної із сторін. Це звучить суголосно з ідеями Е.Левінаса про першого та другого зустрічних. За його словами, «в світі, де я живу, поруч з «першим зустрічним», завжди є третій; і він теж мій друг, мій ближній» [9, 355]. Якщо мої відношення з іншим унікальні та асиметрично відповідальні, то поява третього ставить два питання: «чи не є один тим, що виганяє іншого?» [9, 355]. Відповідно до принципу підтвердженого діалогу, жодний із зустрічних не може бути вигнаним, а може бути лише долученим до діалогу.

Звернімося до відповідних ідей ще однієї персоналії, вочевидь поділяючої постулати богослов'я спілкування – Патріарха Вселенського Варфоломія. Щирий діалог він називає «даром Божим», на-

голошуючи на перебуванні Бога у діалозі з кожною людиною; здатності Бога промовляти до нас через пророків і апостолів, містиків і святих, навіть через саме творіння. Висловлюючись про діалог як про більш засадничий різновид життєвого досвіду, ніж монолог, саме в ньому вбачає спосіб *«долати страх і забобони, плекати зв'язки та розширювати обрії; а також пізнання та дослідження істини. Відмітимо, що останнє, тобто зведення богопізнання до богоспілкування, теж є відтворенням одного з принципів богослов'я спілкування. Далі, спільнотний та комунікативний локуси підтвердження – «адже «благословенний той, хто здатен чути Бога у словах людей і в мовчазних словах природи» (Курсив мій. – Н.І.). Далі, «Слово Боже має сенс для нас, якщо ми відповідаємо на нього з вірою... Він (діалог) не уникає відповідальності, визначальної передумови відповіді» [4, 330]. Дещо відсторонившись від промовленої патріархом можливості чути Бога в словах природи, акцентуємо увагу на виголошеному ним «підтвердженні»: *здатності чути Бога у словах людей (Курсив мій. – Н.І.)*.*

Як узгоджуються відносини між людиною та Богом через посередництво іншої людини? Чи загалом можливо це? Г.Завершинський, вважає, що так. Передамо думку його словами: «Хоча неможливо виразити Бога як ідею, до нього можна звертатися. Можна предстати «перед лицем» Бога та можна зустріти «вічне Ти» через правдивий діалог з «окремим Ти». Наші відносини один з одним ніколи не стануть досконалими самі по собі, але по-справжньому наповняться тільки в присутності «вічного Ти»» [6, 94]. Щодо способу «підтвердження» богослов згадує досить цікавий момент, пов'язаний з раннім періодом розвитку християнства, відповідно до якого Божественна воля стає відомою людині, коли вона робить «крок назустріч», активізуючи в ньому здатність прийняти її. Як же активізується ця здатність відчувати «крок назустріч» (pro-odos) Бога? Відповідь: як раптове особисте одкровення всередині людської свідомості, назване Йоанном Дамаскіним «стрибком Бога» (exaltheou). Утім, Бог «потребує» простору для свого «стрибка», звичайно, не в фізичному, а в метафізичному сенсі цього слова. Таким простором, де людина відчуває присутність божественного Ти, є справжні, сповнені любові людські стосунки, як живе втілення божественної любові. Такі стосунки – мовлення Бога серед людей,

здійснене та підтвержене «вічним Ти» – самим Богом, коли «Кожне Ти – миттєвий відблиск вічного Ти; за допомогою кожного Ти первинне слово (Я) звертається до вічного Ти» *діалогу* [5, 75]. Що ж вимагається від людини для того, щоб набути «підтвердження»? Посилаючись на М.Бубера – *Umkehr* (*звернення, повороту*), а враховуючи чисельні буберівські контексти, повного звернення до Бога. Що ж має на увазі Г.Завершинській у згоді з М.Бубером під повним зверненням до Бога? У цьому питанні, на нашу думку, його позиція не є досить чіткою й зрозумілою. Насамперед, він наполягає на плеканні глибокої особистої віри в Бога, що становить необхідною передумовою діалогу та іманентну включеність в діалог «вічного Ти». В мінор, продовження цієї віри, тобто повний переворот власного буття. І насамкінець, його тривання «між партнерами, що посправжньому звернулися один до одного, віддали себе без залишку і позбавленні намагання створити видимість стосунків» [5, 80].

Бачимо, що Третій представляє собою онтологічну умову можливості міжсуб'єктного спілкування як такого. На цьому, зокрема, наполягає М.Бахтін, який стверджує, що діалог не вичерпується лише двома його учасниками, адже «кожен діалог відбувається нібито на тлі відповідного розуміння незримо присутнього *третього*, що стоїть *над* усіма учасниками діалогу (партнерами)» [2, 306]. Йдеться про трансцендентного *нададресата*, що уможливорює порозуміння обох учасників діалогу. Відсутність такого третього, який як задає спільне смислове поле, так і пропонує спільні етичні максими, які приймають учасники розмови, може призвести до ситуації принципової глухоти людського суб'єкта. З одного боку, бахтінський Третій постає уособленням певного незалежного від волі співрозмовників авторитету, стає гарантом порозуміння. З іншого – цей Третій дає кожному з учасників діалогу можливість відчути перебування-у-спілкуванні, що розширює обрії буття кожного з його членів, долучаючи до спільної істини.

У цьому ключі важливим стає досвід обличчя іншого як початок досвіду Трансцендентного. Подібно до православних богословів, цей досвід вказує на існування екзистенційної потреби в спілкуванні з Творцем. А.Сурозький назвав би її «покликом». Е.Левінас описує її, вдаючись до поняття «жаги». Потреба як така відсилає нас до самих себе (задовольнивши її, ми отримуємо очікувану на-



солоду і спираємося на досвід минулого). Жага – це дещо протилежне. Це вектор, що спрямовує нас у майбутнє до цілковито інакшого, ще не пізаного, але життєво-необхідного Іншого. Це спрага спілкування з Трансцендентним джерелом власного життя, і обличчя іншого – дороговказ до нього. Передчуття наближення присутності Божої ми відкриваємо в обличчі іншої людини. А тому й діяконія як служіння іншому та відповідальність набувають іншого змісту в світлі спільного пред-стояння перед Ликом Божим. Прагнення незацікавленого етичного стосунку до іншого дає людині можливість передчути те незабгненне, до чого підштовхує жага Трансцендентного.

Насамкінець підкреслимо, підтверджений діалог первинним атрибутом передбачає персоналізованого Іншого, тобто іншого як суб'єкт (особистість), а не «щойність». Пояснимо свою позицію на прикладі ідей сучасного православного теолога Д.Гарта, відповідно до якого «миттєвим відблиском Бога» є не Інший, а краса, що мислиться досить широко, але, зокрема, красою Іншого. Спостерігаємо очевидну зміну акцентів, порівняно з богослов'ям спілкування: від спілкування з іншим – до споглядання в ньому трансцендентної краси. Бог являється у світі через Красу та Благо; Його інтенція є первинною по відношенню до людини, яка вже у самому факті власної створенності отримує дар існування. Спілкування з іншим виникає як відгук на поклик Божої краси. Прекрасне і величне, явлене у природі та іншому, відсилає до божественного джерела цих феноменів і спонукає людину до розмикання егоїстичної моно-свідомості і переходу в царину спілкування. Служіння іншому (людині) є головною реплікою у відповідь на «слово» Бога, явлене через красу. Тобто, у Д.Гарта інший – людина (Другий зустрічний) ніби перестає бути таким, адже Бог як Перший Зустрічний опосередковує своє спілкування з Ти через Красу. А той, хто мав би бути суб'єктом зустрічі, ніби відсторонюється, стає тим, в чому оприсутнюється поклик Бога до людини.

Отже, принцип «підтвердженого діалогу» чітко екстраполюється на діалогічну парадигму богоспілкування, що відрізняє її від, приміром, індивідуально-діалогічних, індивідуально-монологічних та різноманітних «синтетичних» форм богоспілкування. Це здійснюється через встановлення чітких акцентів: по-перше, суб'єктності усіх учасників діалогу; по-друге, їхньої активної й водночас асимет-

ричної взаємодії; по-третє, так би мовити, завершення кожного локального типу взаємодії через таке саме суб'єктне «підтвердження». У представників богослов'я спілкування в його діалогічному варіанті цей принцип обґрунтовується за допомогою підсилення певних конотацій та подається через систему понять «Ти», «Інший», «Інакшість», «співпричастя» та концепт «Інший як ікона Бога».

Підтверджений діалог, як він інтерпретується представниками богослов'я спілкування в його діалогічному варіанті, є відтворенням перихоральних відношень, коли Отець і Син є співбесідниками в діалозі, засвідченому Святим Духом. Засвідчення діалогу вважається не менш важливою умовою, ніж його тривання, що узгоджує асиметрію внутрішньотроїчного спілкування з позиції онтологічного позиціонування Лиць. Щодо відповідної логіки, екстрапольованої в мінор. Внутрішній діалог людини із собою та її міжособистісне спілкування по-справжньому здійснюється лише у присутності «вічного Ти» – джерела справжніх відносин, що виявляється в них через прояви невідчуженого спілкування: любові, дружби, милосердя тощо. Це означає інтенцію до Іншого, що здійснюється в красі, любові, свободі тощо, але в жодному разі – не онтологічну первинність цих предикатів по відношенню до Іншого та інших. Тобто, через акцент на приматі Особистості, а не позаособистісних чинників у взаємодії з іншими людьми. Підтвердження включає, але не редукується до споглядання та своєю основою має активізм всіх учасників цього процесу. Воно включає, але не тотожне індивідуальному феноменальному досвіду (відчуження Бога в собі, сприйнятті божественних енергій) та передбачає «досвід-назовні» – до братів у вірі; у спільному переживанні Бога та спільній койнонії до Творця. Підтверджений діалог може бути діалогом трьох або багатьох: Першого, Другого та Третього (Третіх) – інших Зустрічних. Тому, підтвердження в його літургійній та позалітургійній формах може відбуватися подвійно: «Я-до Бога-через підтвердження Іншого (Інших)» та «Я-до Іншого (Інших) в підтвердженні Бога». Незалежно від конфігурації Третя сторона завжди виступає локусом взаємності, коли відношення двох, так би мовити, легітимізуються третім, водночас третій співпрічасний взаєминам двох.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Аксенов-Меерсон Михаил*. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности / Михаил Аксенов-Меерсон, прот. – К. : Дух і Літера, 2007. – 328 с.
2. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
3. *Бердяев Н.А.* Философия свободы // Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – 607 с.
4. *Вселенський Патріарх Варфоломій*. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі // Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. – К.: Дух і літера, 2011. – С. 67–350.
5. *Завершинский Георгий*. Богословие диалога. Бубер и христианство // Богословие личности. – М.: ББИ, 2013. – С. 73–87.
6. *Завершинский Г.* Богословие диалога: понятие отношений // Церковь и время. – 2009. – № 3(48). – С. 93–104.
7. *Иоанн (Визиулас)*. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. – М. : Изд.-во ББИ, 2012. – 407 с.
8. *Каллист Уэр*. Троица-парадигма человеческой личности // Международная богословско-философская конференция «Пресвятая Троица» (Москва, 6–9 июня 2001 г.): материалы. – М.: Синодальная богословская комиссия, 2002. – С. 275–288.
9. *Левинас Э.* Философия, справедливость и любовь (Беседа с Эммануэлем Левинасом) // Э.Левинас. Избранное: Тотальность и бесконечное. – М., СПб.: «Университетская книга», 2000. – С. 356–366.
10. *Назарчук А.В.* Теория коммуникации в современной философии – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 320 с.
11. *Федорика Дам'яна*. Онтологічні та екзистенційні виміри людської гідності // Досвід людської особи. Нариси з філософської антропології. – Львів: Свічадо, 2000. – С. 122–151.
12. *Barnes Michael*. Theology and the Dialogue of Religions. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 274 p.
13. *Congar Yves*. I Believe in the Holy Spirit. Trans. by David Smith. – New York: The Crossroad Publishing Company 2003. – 87 p.
14. *St. Augustine*. De Trinitate: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.themelios.thegospelcoalition.org/review/the-theological-epistemology-of-augustines-de-trinitate> [brepolsonline.net/doi/pdf/10.1484/J.REA.5.104263](http://brepolsonline.net/doi/pdf/10.1484/J.REA.5.104263).

*Іщук Н.В.* Принцип «підтвердженого діалогу» як методологічний принцип теології спілкування.

Досліджується принцип «підтвердженого діалогу» як один із найбільш суттєвих принципів теології спілкування в її діалогічному варіанті.

Обґрунтовується тринітарна основа цього принципу, його вкоріненість у парадигмі перихоральних відносин, коли Отець і Син виступають співбесідниками в діалозі, засвідченому Святим Духом. Засвідчення діалогу є не менш важливою умовою, ніж його тривання, що узгоджується з асиметрією внутрішньотроїчного спілкування в ключі онтологічного позиціонування Лиць. Обґрунтовуються способи екстраполяції цього принципу в міно́р, коли внутрішній діалог людини із собою та міжособистісне спілкування по-справжньому здійснюється тільки в присутності «вічного Ти» – джерела автентичних відносин. Підтверджений діалог може бути діалогом трьох або багатьох: Першого, Другого та Третього (Третіх). Його підтвердження в літургійній та позалітургійній формах може відбуватися подвійно: Я-до Бога-через підтвердження Іншого (Інших) та Я-до Іншого (Інших) через підтвердження Бога. Незалежно від конфігурації Третя сторона завжди виступає локусом взаємності, коли відносини двох легетимізуються третім, разом з цим третій співпричасний взаєминам двох.

*Ключові слова:* діалог, підтверджений діалог, койнонія, теологія спілкування, перихорезис, відносини.

*Ishchuk N. Principle of an affirmed dialogue as the methodological principle of communication theology.*

The principle of an «affirmed dialogue» as one of the most important principles of communication theology has been investigated. The Trinitarian basis of this principle rooted in the paradigm of perichoral relations when the Father and the Son are interlocutors in a dialogue certified by the Holy Spirit has been justified. The confirmation of the same dialogue is considered as no less important than its continuation, which agrees to the asymmetry of intra-Trinity communication from the point of view of the ontological positioning of the Faces. The ways of extrapolation of this principle into minor are shown, when the internal dialogue of man with himself and his interpersonal communication are truly carried out only in the presence of the «eternal You» – the source of true relationships, revealed in them through the manifestation of inalienable communication. The affirmed dialogue can be a dialogue of three or many: First, Second and others. Therefore, affirmation in its liturgical and extra-liturgical form can take place in two ways: «I-to God-through confirmation of the Other (Others)» and «I-to the Other (Others) in the confirmation of God». Regardless of the configuration, the Third Party always acts as a loci of reciprocity, when the ratio of two, so to say, is legitimized by a third, while the third is co-existent in the relationship between the two.

*Key words:* dialogue, affirmed dialogue, koinonia, communication theology, perichoresis, relationship.