

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ВНЗ УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
Кафедра богослов'я

Магістерська робота

**ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГІЧНОЇ ВІДСТАНИ МІЖ
ТВОРЦЕМ І ТВОРІННЯМ У БОГОСЛОВСЬКІЙ
ДУМЦІ ДЖОНА ПАНТЕЛЕЙМОНА
МАНУСАКІСА**

Студентка VI курсу: Софія Малярчук

Науковий керівник: Віктор Жуковський

доктор богослов`я, завідувач кафедри богослов`я

Львів 2019

ЗМІСТ

ВСТУП	4
РОЗДІЛ 1. ВЧЕННЯ ПРО ОНТОЛОГІЧНУ ВІДСТАНЬ ДЖОНА ПАНТЕЛЕЙМОНА МАНУСАКІСА СЕРЕД ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ТРАДИЦІЇ ХРИСТІЯНСТВА ТА СУЧАСНОГО ПОСТМЕТАФІЗИЧНОГО МИСЛЕННЯ	8
1.1. Витоки богослов'я Джона Пантелеймона Манусакіса серед філософсько-богословського дискурсу ХХ століття	8
1.1.1. Антиметафізичні тенденції ХХ століття та їх значення для появи нового типу богословлення.....	9
1.1.2. Багатоманітність постметафізичного богослов'я.....	11
1.1.3. Фундаментальна онтологія після Гайдегера.....	14
1.1.4. Постметафізичне мислення в творчості Манусакіса.....	16
1.1.5. Різноманітність підходів до нового мислення про Бога: Маріон, Кірні, Капуто, Вестфал, Дезмонд, Харт – та значення їх ідей у контексті постметафізичного мислення.....	18
1.2. Витоки проблеми онтологічної відстані між Творцем і творінням у богословсько-філософських традиціях	23
1.2.1. Історично-богословська обумовленість проблеми.....	23
1.2.2. Святоотцівські підходи до розуміння проблеми онтологічної відстані між Творцем та творінням.....	25
1.2.3. Трансцендентність та іманентність Бога в кападокійських отців.....	26
1.2.4. Неоплатонізм та підхід Псевдо-Діонісія Ареопагіта.....	28
1.2.5. Доба Високої Схоластики: Аквінат та Дунс Скотт.....	30
1.2.6. Значення богослов'я Григорія Палами.....	31
1.2.7. Нова теологія ХХ століття: осмислення традиційних сюжетів.....	32
РОЗДІЛ 2. ТВОРЕЦЬ І СВІТ: ВІДМІННІСТЬ ТА ЗУСТРІЧ	36
2.1. Богословське розуміння буття у дистанції	36
2.1.1. Персоналістичний вимір досвіду.....	37
2.1.2. Есхатологічність направленість буття людини.....	38

2.1.3. Естетика релігійного досвіду.....	39
2.1.4. Ідол та ікона.....	40
2.1.5. Бог та творіння: буття у дистанції.....	42
2.2. Комунікативний та літургійний виміри божественного.....	45
2.2.1. Межі мови у богослов'ї.....	45
2.2.2. Комунікація в літургії.....	47
2.2.3. Апофатичність мови.....	49
2.3. Божественна трансцендентність як етична категорія.....	51
2.3.1. Спілкування як дар.....	51
2.3.2. Вчення Григорія Нисського про віддаленість Творця від творіння.....	52
2.3.3. Феноменологія Інакшості: Харт, Маріон, Дерріда.....	54
РОЗДІЛ 3. ПІДНЕСЕННЯ ТВОРІННЯ В БОГОСЛОВСЬКІЙ	
ЕСТЕТИЦІ ДЖОНА ПАНТЕЛЕЙМОНА	
МАНУСАКІСА.....	58
3.1. Присутність Бога як естетичний досвід.....	58
3.2. Воплочення Сина Божого як подолання відстані між Богом та людиною.....	60
ВИСНОВКИ	64
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	66

ВСТУП

Інтелектуальна потужність християнської думки завжди знаходилася своє відображення у богослов'ї, що узгоджувалося або протистояло актуальним філософським тенденціям. Сучасне богослов'я характеризується різноманітними напрямками, проте особливо актуальне місце займає напрям відомий як постметафізичне богослов'я, котре, серед різноманіття питань, досліджує одну із найважливіших та найцікавіших проблем у християнській думці – проблему онтологічної відстані між Богом та людством. Особливого розвитку та осмислення ця проблематика набуває в богословській думці Джона Пантелеймона Манусакіса, сучасного православного богослова, котрий є ключовою постаттю в сучасній філософії релігії, феноменології та богословській естетиці. Ідеї богослова до вирішення даної проблеми набирають популярності у сучасній богословській думці і виходять за межі конфесійного богослов'я, стаючи філософською та богословською парадигмами мислення.

Дж. П. Манусакіс присвячує досліджуваній проблемі значну частину своїх робіт, саме тому в його богословленні творчо та різносторонньо представлена вся багатоманітність проблеми онтологічного розриву між Творцем та творінням. Джерельну базу для Манусакіса, а, відтак і для нас, складає як література патристичної доби, особливо Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Григорій Нисський; так і феноменологічні дослідження, головним чином серед робіт Едмунда Гусерля, Мішеля Анрі, Моріса Мерло-Понті та інших. Свої ж ідеї богослов співставляє, узгоджує і порівнює з ідеями учителя – Жан-Люка Маріона та друга-богослова Річарда Кірні, котрих неодноразово цитує у своїх роботах, і котрі також складають джерельну базу у цій роботі. Важливими авторами для Манусакіса є представники континентальної філософії релігії та ключові мислителі ХХ століття – Мартін Гайдегер, Людвіг Вітгенштайн, Жак Дерріда і такі богослови, як Ганс Урс фон Бальтазар, Еріх Шшивара, і також деякі сучасні богослови – Джон Капуто, Девід Бентлі Харт, Лоренц Пунтель, Меролд Вестфал, Вільям Дезмонд, Джон Мілбенк та ще велика плеяда мислителів.

В даному дослідженні використані як роботи самого богослова, так і праці у співавторстві. Особлива увага звернена до праці Джона Пантелеймона Манусакіса – *«Бог після метафізики. Богословська естетика»*, а також до праць у співавторстві таких як *«Феноменологія та Есхатологія: ще не зараз»*, *«Долаючи Уявне: Річард Кірні та виклик постмодерну»*, *«Після Бога: Річард Кірні та релігійний переворот у континентальній філософії (дослідження в феноменології та екзистенціальній філософії)»*; а також до робіт Жана-Люка Маріона – *«Ідол і дистанція»* та *«Бог без буття»*.

Богослов'я Джона Пантелеймона Манусакіса – це творчий синтез різноманітних підходів, котрі вже існують як богословські концепти, тому самотність Манусакіса визначається значною мірою через методологічне представлення таких богословських та філософських напрямів як феноменологія ікони (Маріон), герменевтика Воплочення (Кірні), феноменологія тілесності (Мерло-Понті), богословська естетика (Харт), апофатичне богослов'я (Дерріда) – чим і визначається доцільність широкого залучення додаткових джерел для розуміння оригінальності богословлення Манусакіса.

Богословський доробок Джона Пантелеймона Манусакіса ще не досліджувався як об'єкт богословського та філософського аналізу принаймні в українському контексті, проте проблема онтологічної відстані вже відома як предмет богословського аналізу. В українській богословській думці маємо деякі статті та огляди про творчість богослова, проте цілісного дослідження ще не проводилося.

Актуальність теми визначається недостатнім станом дослідження в українському богословському середовищі постметафізичного богослов'я ХХ-ХХІ століть загалом, і його представників зокрема, тому важливо з'ясувати погляди сучасного православного богослова Джона Пантелеймона Манусакіса для розуміння контексту сучасних богословських тенденцій, котрі все частіше звертаються до спадщини континентальної філософії. Манусакіс творчо представляє релевантність традиційних підходів до проблеми онтологічної

відстані, і, використовуючи феноменологічний метод, автор актуалізує питання, що залишаються нез'ясованими, коли йдеться про проблему онтологічної відстані між Творцем та творінням.

Об'єкт дослідження: богословська проблема онтологічної відстані між Творцем та творінням.

Предмет дослідження: проблема онтологічної дистанції між Творцем і творінням та її інтерпретація у богослов'ї Джона Пантелеймона Манусакіса.

Мета дослідження: визначити основні підходи, шляхи і перспективи розв'язання проблеми онтологічної відстані між Творцем і творінням та довести значущість для сучасного богослов'я новаторських багатогранних ідей Дж. П. Манусакіса.

Завдання дослідження:

1. Окреслити масштабність досліджуваного питання в сучасному посметафізичному богослов'ї, навести основні аргументи на користь цього типу богословлення в межах сучасних філософсько-богословських дискурсів.
2. Через богословський та історичний аналізи прослідкувати головні етапи розвитку проблематики онтологічної відстані між Творцем та творінням та її значення для розуміння сучасного контексту
3. З'ясувати основні підходи Дж. Пантелеймона Манусакіса до проблеми онтологічної відстані між Творцем і творінням та її місце в богословській думці автора та серед провідних християнських мислителів.
4. Розглянути авторський аналіз основних феноменологічних вимірів, через котрі встановлюється зв'язок із божественним буттям: есхатологічний, екзистенціальний, літургійний, етичний.
5. З'ясувати феноменологічний аспект проблеми Бога як Іншого як це представлено у вченні Дж.П. Манусакіса.
6. Визначити значущість богословської естетики Манусакіса в її особливому викладі, аби зрозуміти релігійний досвід як категорію

первинно естетичного чуття, що наближує людину до божественного буття

7. Проаналізувати розуміння події Воплочення Сина Божого як досвід переживання Бога в у всій його феноменології тілесності.
8. Підсумувати релевантність та значущість богословських способів мислення досліджуваної проблеми, якими користується Дж.П. Манусакіс.

Метод: аналіз, синтез, абстрагування, узагальнення та компаративний методи, оскільки дана тема передбачає феноменологічний аналіз богословських проблем, тому і методи є описом досвіду. Також, поєднання сучасних філософських методологій передбачає застосування конструктивного та контекстуального методів, зберігаючи при цьому автентичне причитування.

Дослідження передбачає цілісний аналіз вчення Джона Пантелеймона Манусакіса та аналітичний виклад проблеми онтологічної відстані між Творцем і творінням, що полягає у переосмисленні традиційних підходів та утвердження феноменологічно-персоналістичного підходу, осмислення котрого і складає ключове положення як тезис цієї роботи.

Оригінальність дослідження: дана тема – традиційна для християнського богослов'я, проте підхід Дж. П. Манусакіса виходить за рамки традиційного уявлення про онтологічну відстань між Творцем і творінням, адже автор показує не лише можливість, але і необхідність поєднання святоотцівської спадщини із сучасною континентальною філософією релігії та феноменологією.

Дана магістерська праця – одне з перших досліджень богомислення цього науковця в українському академічному богословському середовищі. Ця робота вводить ще одне поле досліджень до вітчизняного богослов'я, а також ще один термінологічний та богословський ресурс до філософії в Україні загалом.

РОЗДІЛ 1. ВЧЕННЯ ПРО ОНТОЛОГІЧНУ ВІДСТАНЬ ДЖОНА ПАНТЕЛЕЙМОНА МАНУСАКІСА СЕРЕД ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ТРАДИЦІЇ ХРИСТІЯНСТВА ТА СУЧАСНОГО ПОСТМЕТАФІЗИЧНОГО МИСЛЕННЯ

1.1 Витоки богослов'я Джона Пантелеймона Манусакіса серед філософсько-богословського дискурсу ХХ століття

Джон Пантелеймон Манусакіс¹ представляє потужний інтелектуальний синтез богослов'я та континентальної філософії релігії², особливо в контексті інтелектуальної спадщини минулого століття, адже філософська думка ХХ століття – це величезне поле різноманітних поворотів, як от «лінгвістичний», «феноменологічний», «онтологічний», «психоаналітичний» – та інших, з котрими богослов'я не лише знайшло компроміс, але і вступило у міцний союз. Серед прихильників такого поєднання – Джон Пантелеймон Манусакіс, проте, звичайно, така методологія визначається адекватною не всіма.

У французькій феноменологічній традиції, де богослов'я мислиться нерозлучно з феноменологією є прихильники цього поєднання – Мішель Анрі та Жан-Люк Маріон, проте є і опоненти – наприклад, Домінік Жаню та Жан Герінг, котрі зазначають, що феноменологія поступово відмовляється від свого первинного оригінального призначення опису феноменів і намагається віднайти есенцію і фундамент того чи іншого явища, тобто те, від чого феноменологія відмовляється в принципі, адже феноменологія зводить речі до їх явищ, а не чистих сутностей.³

¹ Джон Пантелеймон Манусакіс є одним із найвідоміших православних богословів сьогодення, має грецьке походження; архімандрит, доцент філософії в Коледжі Святого Хреста, почесний член факультету філософії та богослов'я Австралійського католицького університету, редактор, автор та співавтор багатьох наукових видань (*Бог після метафізики. Богословська естетика, Заради єдності всього: вклад до богословського діалогу між Сходом і Заходом, Долаючи уявне, Феноменологія та есхатологія, Гайдегер та греки та ін.*). Коло інтересів богослова є величезне – філософія релігії, неоплатонізм, патристика, богословська антропологія, феноменологія релігії, психоаналіз, філософія мови, психоаналіз.

² Під континентальної філософією релігії розуміємо традиційну філософію Заходу – феноменологію, герменевтику, онтологію, на противагу так званій аналітичній філософії англо-саксонського інтелектуального середовища.

³ Janicaud D, *Phenomenology and Theological Turn»: The French Debate.*/Dominique Janicaud and others, London 2000, 5.

Проте Манусакіс співпрацює з богослов'ям та філософією виключно на рівні ідей та методів – персоналістичного, феноменологічного, лінгвістичного – у кожному з цих напрямів можна побачити, як розкривається проблема співвідношення Творця і творіння, котра має своїм корінням саме філософський базис та навіть історичний, тому необхідно мислити цілісно. Особливо тут важливим є саме феноменологічний підхід до опису релігійних феноменів.⁴

Варто зосередити особливу увагу на інтелектуальному середовищі минулого століття, аби зрозуміти, чому, на думку богослова, постметафізичне мислення стає єдиним шляхом для опису божественного буття.

1.1.1 Антиметафізичні тенденції ХХ століття та їх значення для появи нового типу богословлення

У ХХ столітті відбувалася боротьба із усіляко можливими виявами метафізики. По-перше, швидко розвився позитивістським напрям у філософії та філософія науки, котра відмовилася оперувати судженнями філософії, релігії, етики, оскільки вони не відповідали критеріям верифікації, фальсифікації та іншим критеріям науковості, під які, звісно, релігія відповідно до предмету і способу раціональності не потрапляла. По-друге, поява фундаментальної онтології Гайдегера змушувала переосмислити всі попередні уявлення про буття і його конотації, в тому числі і онто-центричність філософії та богослов'я. Нова онтологія, доповнена екзистенціальними і феноменологічними пластами, вплинула і на богослов'я. Третьою рисою антиметафізичного двадцятого століття є повсюдно присутня ідея «смерті Бога», проголошена Ніцше і підхоплена на осмислення як в атеїстичному, так і релігійному середовищах.

Таким чином, настала доба подолання метафізики і її розуміння назавжди перевернулося після проекту фундаментальної онтології Гайдегера⁵, адже метафізика часто використовувала та експлуатувала поняття божественного

⁴ Manoussakis J.P. *Phenomenological Approaches to Religion*// The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion (ed. By G. Oppy), London 2015, 21.

⁵ Цій суттєвій проблематиці присвячена ключова робота Гайдегера *Що таке метафізика?* де філософ будує концепцію відмінності між сущим та буттям (Див. Heidegger M. *Was ist Metaphysik?* Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2006)

для власних цілей, що і було засуджено мислителем.⁶ Проте неможливо говорити однозначно про подолання метафізики, що становить ядро релігії, адже атеїзм не переміг, не зважаючи на власні спекуляції, адже дискурс про гідність людини можливий лише з точки зору її як творіння Божого.⁷

Таким чином, філософський базис ХХ століття здавався не досить сприятливим, аби обговорювати причетність людини до світу божественного, що лише підтверджувала ідею про кінець метафізики як релігії у європейській філософії. У середовищі філософії настає момент, коли кожен мислитель може займатися богословськими проблемами, не апелюючи до єдиної парадигми і канону.⁸

Іншим викликом ХХ століття, що вплинув на формування постметафізичного богослов'я став постмодернізм і його неявна сумісність з християнською доктриною. Для Манусакіса богослов'я може розвиватися в контексті постмодерних ідей, тому Жак Деріда, Жан-Франсуа Ліотар, Жак Лакан та Ролан Барт – важливі автори не лише для філософського повороту, але і для глибокого богословського аналізу сенсів, закладених в їх тексти.⁹ Гнучкість постмодерних авторів дозволяє застосовувати власний аналіз релігійних об'єктів та текстів. Особливо це стосується оцінки метафізики, наприклад, Деріда вважав, що ми ніколи не подолаємо метафізики, але богословське мислення завжди можна охарактеризувати як метафізичне принаймні через те, що богослов'я краще розуміє нові шляхи, котрими рухається.¹⁰

⁶ Коначева С. *Метафізика без метафізики: пути интерпретации философии Хайдеггера в современной теологической герменевтике*: //https://cyberleninka.ru (6.6.2019)

⁷ Briage R. *Eclipse of God, Eclipse of Man*/The European Conservative, 2015, 42.

⁸ Такий постмодерний підхід до богослов'я є характерною рисою релігійних мислителів, котрі опираються не стільки на канон святооцівської спадщини чи прийняті інтерпретації Святого Письма, стільки на популярні філософські тенденції: теологія визволення, феміністична теологія, теологія смерті Бога – все це є породженням постмодерністського підходу до досвіду, а саме – фрагментарність, еkleктизм, гендерність, психоаналітичні мотиви і тд. (Див. Taylor C. M. *Erring. A Postmodern A/theology*, Chicago 1987 та Lindbeck G. *The Church in a Postliberal Age (Radical Traditions)*, Michigan 2003).

⁹ Можливість такого синтезу можна прослідкувати у книжці Манусакіса *Бог після метафізики. Богословська естетика*, де автор сміливо застосовує сучасні філософські методи в поєднанні із традиційними сюжетами християнської історії.

¹⁰ Харт К. *Постмодернізм*, Москва 2006, 41.

Більш того, події ХХ століття (чисельні війни, Голодомор, Голокост, прихід дикторських режимів) мали б підтвердити повну залишеність світу від Божественного провидіння та спасіння, адже, здавалося, що Бог покинув своє творіння, коли ідеології тоталітарних режимів самі ставали предметом поклоніння вбивчим ідеям, а не Творцеві. Як наслідок, Бог не лише став незрозумілий у своїй волі, немилосердний у своїй сутності, але й безкінечно далекий від свого творіння. Саме тому ідея смерті Бога проникла у всі сфери людського мислення. Після Аушвіца та Гулагу, здавалося, не може бути ні богослов'я, ні поезії та ніякої іншої реабілітації та піднесення творіння. Теодицея, виправдання Бога, більше не пояснювала доцільності людських страждань. Аушвіц став безпрецедентним сходженням творіння до пекла і святом тотального зла. Це означало, що або Бог описаний богословами, зовсім недобрий, несправедливий і немилосердний, або людство не правильно розуміє всі ці атрибути і людські трагедії мають сенс, а Бог є насправді абсолютно Інший, недосяжний і йому нема справи до свого творіння. Як можна говорити про благість творіння, якщо людство прирікає себе на ніч розуму, самознищення; чи може богослов'я і надалі виконувати свою місію.¹¹

1.1.2. Багатоманітність постметафізичного богослов'я

Саме з вищезазначених аргументів починається новий етап богослов'я, коли зв'язок Бога та людини має бути відновлений, долаючи онтологічну та гносеологічну відстань між ними. Такі богословські елементи людського життя як молитва, літургія, ікона, біблійний живопис, літургійна музика – є не просто щоденними практики християнина, але і предметом богословської науки, адже саме в них здійснюється зустріч між Богом як персоною і людиною. Між творінням і Творцем, звісно, завжди залишається необхідна відстань, коли

¹¹ Langton D.R, *God, the Past and Auschwitz: Jewish Holocaust Theologians' Engagement with History/ Holocaust Studies*, 17(1) 2011, 31-32.

задум Творця невіданий, проте це незнання і чиста довіра складають сутність віри.¹²

Таким чином, для Джона Пантелеймона Манусакіса всі вище зазначені елементи ХХ століття підводять до досліджуваної проблеми – через філософію, богослов'я, історичні та культурні дрейфи, тоталітарні режими – людина втратила зв'язок з Богом, але буття без Бога виявилось непосильним, з чим мало б справитися богослов'я.

Вирішальне питання для богослов'я ХХ століття та філософії – це доля метафізики. Манусакіс, як зазначає дослідник постмодерністської думки Тіна Бетті, дійсно належить до плеяди мислителів, котрі уміють мислити персонального християнського Бога в його дистанційності на протиположності ідеї Бога грецької філософії. Манусакіс підтримує ідею Бога в «можливості» як богословську концепцію Річарда Кірні, де християнський Бог протиставляється філософському богові Аристотеля, в логіці котрого актуальність має пріоритетність над потенційністю, такому богові не вистачає буття. Для постметафізичного мислення ця думка є дуже важливою, адже Богові не приписується певна актуальна характеристика, натомість Бог завжди особисто з'являється таким, котрого ми потребуємо у найширшому екзистенціальному розумінні.¹³ Манусакіс вважає, що в силу таких причин богослов'я мусить наново вчитися мислити про Бога, і, погоджуючись із Річардом Кірні¹⁴, богослов зазначає, що про Творця треба мислити, яким він *може бути* – Бог в першу чергу мусить звільнити себе від ідолатричної метафізики.¹⁵

Метафізика дійсно стала шляхом європейського мислення, починаючи від часів грецьких філософів, котрі були прийняті християнськими авторами, що теологізували первинну онтологію, вказавши на залежність світу від Творця.

¹² Luallhati T, *On Epistemic Distance and Faith/* DLSU Research Congress 2018 De La Salle University 2018, 2.

¹³ Beattie T. *Theology after Postmodernity. Dividing the Void-A Lacanian Reading of Thomas Aquinas*, Oxfordshire 2015, 335.

¹⁴ Річард Кірні – один із найвідоміших інтелектуалів сьогодення, герменевт, феноменолог, професор філософії Бостонського коледжу, представник постметафізичного богослов'я, відомий працями – *Anatheism: Returning to God after God, Modern Movements in European Philosophy, Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness* та ін.

¹⁵ Manoussakis J.P. *From Exhodus to Eshaton: On the God Who May Be/Modern Theology*, 2002/ <https://www.academia.edu> (2.10.19)

Платонічне та юдео-християнське мислення, що є в своїй природі є глибоко метафізичним не завжди означало мислення релігійне, тому неметафізичне мислення ще не є мисленням безбожним. Мартін Гайдегер зазначає, що бог, котрий приходив у ХХ століття це дітище європейського онтологічного мислення. Філософія довгий час не розділяла поняття суцього, а мислила найвище суще в контексті тих самих атрибутів, що і звичайне існування, тобто бог не відносився до того ж самого порядку суцього, що і будь-який об'єкт.¹⁶

Онтологічність метафізики проявлялася в запитуванні про модус існування буття Бога, а не про буття в принципі – все це є лише метафізичною концепцією Бога, що гарантувала єдність світу в його основі при багатограності сущих, *Seiendsten des Seienden*, тобто буття над усіх. Проте християнству такий варіант всесильного і віддаленого Бога невластивий, адже Бог має імена, відмінні, від людських іменувань, в котрих не проявляється цей необхідний для світу зв'язок із творінням.¹⁷ Як зазначає Манусакіс:

При читанні того, що філософам доводиться говорити про Бога, нерідко виникає враження, що філософія (або, принаймні, та традиція, яку Гайдегер критикував як «онто-тео-логію») вірить лише в людину, що створює Бога «за своїм образом і подобою» [Бут.1: 27].... Адже, зауважимо, навіть Одкровення Сина Божого було явлено «під покровом» плоті - тобто під тим, що *наше*.¹⁸

Мислення «після метафізики» – ідея, що народжується серед філософських переворотів ХХ століття, і визначає не лише деякий тип богословствування, але і деяку світоглядну установку.¹⁹ На шлях подолання метафізики європейська філософія вступила ще в добу Модерна, і надалі спровокувала своє падіння в трансцендентальному ідеалізмі Канта як етико-теологія та в нігілістичній філософії Ніцше як ілюзорний фундамент будь-якого концепту. Юрген

¹⁶ Гайдегер, тим не менше, розрізняє *Überwindung* (подолання) *Verwindung* (обходження) метафізики, останній означає, що ми ніколи не подолаємо в усій повноті метафізики, адже вона має історичну структуру і кожна епоха представляє певний тип метафізичного мислення, ніколи не завершеного. (Див. Heidegger *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M 2004)

¹⁷ Thompson I. *Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics*/ International Journal of Philosophical Studies Vol.8 (3), 304.

¹⁸ Манусакіс Дж. П. *Бог после метафізики. Богословская эстетика*, Київ 2014, 38.

¹⁹ Для Юргена Габермаса постметафізичне мислення це одна з можливих альтернатив філософського мислення, або, радикальніше, взагалі не філософське мислення в традиційному розумінні. Лоренц Пунтель виділяє чотири характеристики метафізичного мислення, згідно з Габермасом: ідентичне мислення з точки зору цілого, уявлення логічного як онтологічного; оманливість ідеалізму; суб'єктивізм; сильний концепт теорії, Тобто її пріоритетність над діяльністю. (див. Puntel L, *Habermas` Postmetaphysical Thinking: A Critique*, Munich 2012, 3-4// <https://www.philosophie.unimuenchen.de> (1.12.19)

Габермас стверджує, що німецький ідеалізм зміщує філософський акцент з онтології як теорії реальності на менталізм, теорію свідомості, коли навіть ідеї раціональної теології складають частину розуму. Дійсно, Іммануїл Кант неабияк вплинув на Бога як ідею для модерної філософії, адже Бог в цій системі стає трансцендентальною ідеєю розуму, що має регулятивний характер. Кант, звісно, вважає метафізику нісенітницею, проте запитує, як можна в принципі ставити питання про факти релігійного світосприйняття – як є можливими *Seelenlehre* та *Gotteserkenntnis* – знання про бога та душу. Про це можна сказати лише як про ліміт досвіду розумної істоти, тобто морально-раціональний Бог Канта не є глибоко персональним.²⁰

1.1.3 Фундаментальна онтологія після Гайдегера

Смерть метафізики настає із проголошенням Ніцше ключової для ХХ століття метафори про «смерть Бога». Здавалося, що «Бог помер» і нічого у філософії і богослов'ї не змінилося саме тому, що смерть абстрактного Бога філософів не здійснить трагедії, як це може здійснити смерть конкретної персони. Бог Арістотеля не може мати зв'язку із творінням, адже це статична сутність, що не наділена Біблійним персоналізмом. Таким чином, постметафізичне богослов'я починає своє існування із відсутності Бога. Тому важливо зрозуміти, яким чином, окрім, метафізики, можна говорити про Бога, будучи на безмежній відстані від Нього. Ніцше звинувачував метафізику в її аморальності та ілюзорності, адже вона скоріше займала місце ідеології, ніж справді виявляла речі, якими вони є. Гайдегер зазначав, що для Ніцше метафізика це виключно апеляція до найвищого буття у всіх філософських сферах, особливо моральних.²¹ З точки зору раціональної сторони богослов'я Кант і Ніцше це абсолютно різні підходи до божественного, хоча для Манусакіса продуктивнішим є розкривання ноумена Канта, аніж апеляція до

²⁰ Green W. G. *On Kant On the Idea(s) of God/ Analecta Hermenevica*, Volume 9, 2017, 8.

²¹ Thompson I. *Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics/ International Journal of Philosophical Studies* Vol.8 (3), 302.

одвічної проблеми «смерті Бога» Ніцше.²² Жан-Люк Маріон²³ же визначає внутрішню логіку онтології, в котрій смерть бога Ніцше це лише рівень, що був прихований у ній завжди, це дистанція, котру утверджує кожен метафізик.²⁴

Таким чином, метафізика просто збудувала ще одного ідола – морального, справедливого Бога, виправдовуючи цим психологію самої релігійної свідомості. Метафізика, отже, є лише відповіддю на немилосердний світ, а релігія (в її поселеній раціоналізації) не має телеологічної чи сотеріологічної орієнтації, проте є продуктом європейського мислення.²⁵ Не дивно, що про постметафізичну філософію як поняття говорять, зазвичай, після визначення Гайдегером всієї європейської філософії як забуття буття і її захопленням сущим і людським існуванням, саме тому важко було встановити різницю між розкриттям імені Бога Мойсею як «Сущий» (той, що є) і предметом «першої філософії» (про суще як таке), адже саме після цього богослов'я надовго заручилося категоріальним апаратом метафізики. Як зазначає Манусакіс, описуючи розбудову метафізики Гайдегера:

Метафізика сліпа до цього світла, яке є Буттям - метафізика залишається нездатною уявити його як таке. Тоді внесок Хайдеггера зводиться до лише цієї єдиної думки: світло (читай Буття) як *aletheuein*, як вихід із темряви, темряви, яку вона (думка) передбачає, і в своїй появі ховає як свою найпотужнішу таємницю.²⁶

Тоді доля буття в його автентичності призвела до його забуття, спричинивши всюдисущий європейський нігілізм та атеїзм, адже Бог метафізики це образ інтелектуальний, проте аж ніяк не Бог Біблії, присутність

²² Як зазначає Ян Томпсон (Thompson I. *Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruction of Metaphysics*, 303) для Ніцше саме Кант убив бога, коли продемонстрував хибність метафізичного мислення з його передсудами, проте і сам Ніцше, будучи поборником метафізики все-таки залишається в її путях, визначаючи буття як волю до влади. Теологічність буття для Гайдегера не залежить від того, чи говориться про Бога чи ні, але скоріше від того, чи буде мислитель фундаментом для будь-яких своїх суджень. Онтологічне мислення передбачає мислення тотальності світу як єдиного процесу, унівокальності, де різним сущим присвоюється різна кількість чи потужність буття, проте не мислиться якісна відмінність буття, як в традиційному християнському врівненню.

²³ Жан-Люк Маріон – відомий французький філософ, член Французької академії, богослов, в полі інтересів котрого феноменологія, філософія Декарта та католицьке богослов'я (відомі роботи *Идол та дистанція*, *Бог без буття*, *Перехрестя відомого* та чимало публікацій французькою мовою)

²⁴ Маріон Ж.Л. *Идол и дистанция*/ журнал *Символ* №56, Москва 2007, 35.

²⁵ Відомий пасаж Фрідріха Ніцше, в котрому апологічне начало співпадає із раціональною філософією Сократа і стає початком декадансу західного мислення, раціональності та утихомирення чуттєвого діонісійського начала, а з ним і деградацію людини. Метафізика та раціоналізм, помістивши розум на вершин, провалилися, бо раціональність завжди ідолатрична та тоталітарна (Nietzsche F, *Gotzen-Dammerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, Stuttgart, 2000)

²⁶ Manoussakis J.P. *Heidegger and Greeks. Interpretative Essays* // ed. by Hyland D. - Manoussakis J.P, Chicago 2006, 2.

якого докорінним чином змінює екзистенцію очевидця. Те, що для Гайдегера називається постметафізикою є абсолютно історичним феноменом, сутність котрого приховується у філософії як суцільній метафізиці, як думці про суще, де бог, людина і суще суцього – все стосується буття. Проблемою онтології для Гайдегера було позбавлення буття його статусу основи для суцього, і неповернення за подією буття його статусу потаємності. Тому варто повернути Бога, котрий не має основи в бутті творіння, але Бога містичного і навіть поетичного.²⁷ Саме тому досвід нерозкритості Буття в його проявленості є не просто філософською рефлексією, а релігійним персональним досвідом. Гайдегер зазначав, що європейська філософія не вміє осмислювати «онтологічне розрізнення» (*Ontologische Differenz*) між буттям і *буттями*, адже бути, побутувати істинно означає бути розкритим, бути присутнім, натомість метафізичне мислення стверджує, що бути означає бути в предикації, вираженим в судженні, тоді як суть речі в її само-одкровенні і само-розкритті. Манусакіс віднаходить у філософії Гайдегера важливу думку про пріоритетність апофатичного мислення, адже Бог являє себе через відсутність, через небуття, що є важливою характеристикою постметафізичного богослов'я, де ідея про Бога як *Deus absconditus* поєднується з феноменологічним підходом прихованості божественного буття. Гайдегер не визнає метафізики як адекватної мови для богословських об'єктів, проте феноменологічний метод справді розкриває невидиме, адже будь-який феномен приховує джерело, що так само можна сказати про класичну феноменологію Гуссерля.²⁸

²⁷Eikrem A. «On the Possibility of a Metaphysical Theology after Onto-Theology»// <https://www.academia.edu> (2.11.19)

²⁸ Serafin A. *Heidegger's phenomenology of the invisible* // Argument. Annual Philosophical Journal , Vol.6, (2, 2016), 315.

1.1.4 Постметафізичне мислення в творчості Манусакіса

З огляду на таке філософське підґрунтя, постметафізичне богослов'я для Джона Пантелеймона Манусакіса це – потенціал творчості, а не деструкція, адже богослов прагне знайти деякі топоси в історії філософії та богослов'я, котрі дозволяють помислити персонального Бога, близького і відкритого до людини. Метафізика деформувала Бога Біблії, і саме це є поштовхом до відновлення безпосередньої присутності Бога в людському бутті. Саме такий підхід Манусакіс описує у праці *«Бог після метафізики. Богословська естетика»*, де Бог являє себе через просопон, ікону, гімн, зустріч – і у всій своїй інакшості наближується до творіння. В цьому проекті богослов прагне подолати суб'єкт-об'єктну дихотомію, розрізнення та розрив між Мною та Іншим через категорії естетики, адже досвід істоти тілесної можливий лише із залученням її чуттєвості. Повернення Бога до свого творіння Манусакіс визначає в термінах Христології через герменевтику Воплочення. Богослов'я після метафізики має розкриватися у вимірі естетики та феноменології, де буття безпосередньо нам дається у всій простоті та відкритості, і де ми захоплюємо цю інтуїцію Бога.²⁹ Оскільки феноменологія має справу з досвідом переживання Іншого в першу чергу чуттєво-тілесним, що надалі транслюється в сферу ментальну, то важливо зрозуміти, чи можна говорити про Бога в термінах досвіду, адже значною мірою це і є виклик Манусакіса. З цього приводу він пише:

Наявність Іншого прямо обумовлено його представленням «мені» - явище Іншого вимагає давального відмінка. Що ж стосується питання про можливість феномена Бога ця залежність означає, просто кажучи, що якщо Богу взагалі дано явитися, то це може бути тільки завдяки *мені*. Бог як граничний релігійний феномен, потребує людської істоти як тієї єдиної точки, де є місце Богу. Таким чином, кожна людська істота розглядається як священний топос Божественної епіфанії.³⁰

Таким чином, в межах подібного підходу близькість божественного та людського буття очевидна, адже існування тут можливе лише через сприймання, наче світ існує для того, аби мати головним досвідом свого бування Бога. Манусакіс зазначає, що завдання постметафізичного богослов'я –

²⁹ Манусакіс, *Бог после метафизики. Богословская эстетика*, 21.

³⁰ Там само, 42.

подолати божественну трансцендентність та збагнути істинні образи Бога в нашому іманентному досвіді. Для Манусакіса релігійні феномени і живий досвід – це певною мірою богослов'я, де відбувається зустріч або і мовчання між Творцем і творінням. Припиняючи потік людського розумування над богословськими поняттями, ми позбавляємося всемогутнього Бога метафізики. Тому автор і наголошує, що спільним для богослов'я постметафізичного напрямку є зосередження на феноменології, адже відмовившись від Бога онтології, залишається лише досвід переживання божественної присутності.³¹

1.1.5 Різноманітність підходів до нового мислення про Бога: Маріон, Кірні, Капуто, Вестфал, Дезмонд, Харт – та значення їх ідей у контексті постметафізичного мислення

Для вчителя Манусакіса Жак-Люк Маріона єдиний адекватний спосіб мислити Бога – мислити Бога без Буття, зосередившись виключно на його феноменальній данності, адже мислити Бога в термінах буття означає обмежити Його, а сама метафізика творить ідоли, нехтуючи тим Богом, котрий переживається живою вірою. Для Маріона принциповою рисою релігійного досвіду є наявність онтологічної дистанції, котра долається лише іконічним образом Бога. Для Маріона, в свою чергу, не існує єдиного концептуального предмета метафізики, проте найбільш вірогідним є надавання основ сущому в його пріоритетності, котрим послуговувалися філософи і богослови, приписуючи йому атрибут основи.³² Смерть Бога метафізики, таким чином, все ще не є смертю божественності в досвіді. І це і стає тим визначним кроком, що дає шлях феноменології, адже всяке бачення має джерелом життєву інтуїцію, в плоті, *leibhaft*, якщо говорити термінологією Гусерля.³³ І саме з такої тілесної

³¹ Манусакіс, *Бог после метафізики. Богословская эстетика*, 78.

³² Маріон, *Идол и дистанция*, 17-18.

³³ Трансцендентальна феноменологія Гусерля базується на поняття перцепції *Wahrnehmung*, що заключається в переживанні у живій тілесності *leibhaft*, адже інтенційність спрямована завжди на матеріальну присутність об'єкта, а ці акти сприйняття і є конститутивними актами світу через свідомість. (див. McKenna W. *Husserl's «Introduction to Phenomenology». Interpretation and Critiques*, Hague 1982, 118-130.)

парадигми споглядання і з'являється предмет і принцип нового типу богословлення. Маріон зазначає, що, оскільки феноменологія позбавляється питання про буття, вона і дає можливість досвіду божественного вийти за рамки метафізики. Проте все ще залишається питання, як говорити про Бога як про феномен, адже він надає себе в суцюзому в повноті явлення, без залишку, як ніщо інше в світі не може, адже Бог у своїй феноменальності передбачає вихід Я за власні межі. Бог, як зазначає Маріон, не обов'язково має бути неметафізичним, адже тут існує небезпека визначати феномен Бога як думку про нераціональне, якщо надавати філософському та метафізичному Бога визначення однозначної раціональності.³⁴

Інший відомий представник постметафізичного богослов'я Річард Кірні у відповідь на томістську онтологію Бога як чистої актуальності стверджує на його принциповій потенціальності, у ліміті, у деякій позбавленості безпосередньої явленості для людини. Це відсилає до особливої есхатології виявлення Бога в історії, котрий набуде того вигляду, який спроектує людство. Богослов називає свій підхід «радикальною герменевтикою», буквальною, тілесною, погоджуючись із Манусакісом, що чуттєвий досвід єдиний, котрий дає «спробувати» божественність. Таку ідею богослови розвивають в межах підходу Кірні, «теопоетики», що звільняє Бога з ланцюгів механістичного та функціоналістичного підходів. Цей підхід Манусакіс ототожнює есхатологічною герменевтикою, що міцно зв'язана із етично-персоналістичним виміром. Він пише, що Бог завжди може прийти, але виключно з нашою допомогою, з нашою справедливістю і любов'ю у світі, адже стосунки Бога та створінь базуються на запрошенні та відповідь, – це людина відповідає і допускає Бога, і Він очікує її запрошення, що відбувається в абсолютно простих речах, наприклад, допомозі спраглому, і в таких речах відбуваються мікро-есхатології, котрими людина запрошує Бога.³⁵

³⁴ Маріон Ж-Л. «Метафізика и феноменология на смену теологии»// Логос №3, (82),2011, 125.

³⁵ Manoussakis J. P. *Prosopon and Icon: Two Premodern Ways of Thinking God/ After God*. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy, New York 2006, 279.

Теопоетичне прочитання Святого Письма наголошує на божественній креативності, де творчість і щедре обдарування світу зближає Творця і людину. Наприклад, в *Приповідках* та *Книзі Мудростей Соломона* божественна креація людини особливо поетично, метафорично та навіть іронічно представлена. Наприклад: «Бо вони кінець мудрого бачать, але не розуміють, що Господь вирішив про нього і навіщо його забезпечив. Бачать і легковажать, але Господь з них сміється» [Муд. 4,17-18]. Теопоетичність постметафізичного богослов'я протиставляється логоцентризму та технічності метафізики. Манусакіс вказує, що зв'язок між творінням і Творцем може бути визначений у декількох ключових реляційних характеристиках – свобода (Бог як необхідне буття творить буття контингентне), ніщойність (котра приписується творінню), а Керні вводить і третю парадигму, – бажання, що надає і творінню еросу творчості.³⁶

Іншим варіантом постметафізичного богослов'я виступає варіант «слабкої теології» Джона Капуто, котрий деконструює уявлення про традиційного сильного Бога, котрим спекулювала раціональна європейська філософія для легітимації влади і насилля.³⁷

Мерольд Вестфал, будучи прихильником постмодерної версії богослов'я і опонентом онтотеології, представляє можливість союзу радикальних постмодерних ідей у поєднанні із християнською традицією. Адже раціональна філософія тяжіє до редукції Бога лише до певного буття, яке може бути помислене в рамках розуму, натомість замість метафізики Вестфал пропонує феноменологічний напрям і само-трансценденцію. Местфал певною мірою погоджується з Манусакісом, що в умовах панування секулярного уявлення про Бога онтотеології, ми не можемо залишити значення Бога як Творця. Вестфал апелює до Хайдегера як до головного опонента фатального поєднання грецької філософії та іудео-християнського Одкровення, що визначило абсолютно різні

³⁶ Manoussakis J.P. *The God Machine: Techno-Theology and Theo-Poetics/The Challenge of God: Continental Philosophy and the Catholic Intellectual Tradition*, London 2019, 161-169.

³⁷ L. Boeve – C. Brabant, *Between Philosophy and Theology: Contemporary Interpretations of Christianity*, London 2016, 21-22.

шляхи раціонально-антропоцентричної філософії та боговіддаленої абстрактної метафізики, котра постала як онтотеологія. Як і Маріон та Манусакіс, Вестфал не приймає тезу Хайдегера, що, займаючись теологією, думка не повинна торкатися терміну «*Буття*», адже тоді Бог втрачає первинний Біблійний (онтологічний) зв'язок із людиною, і стає всемогутнім, всезнаючим та благим буттям, в якому творіння складає лише частину божественного буття. Глибокий онтологічний конфлікт виражає вічне протистояння Афін та Єрусалиму, що призвів до розрізнення між містичним досвідом божественного та буденним інтелігібельним конструктом всіх, атрибутів, що їх називають богом. В такому разі мова про Бога має бути винесена за дужки або зведена до антиреалістичної позиції Канта, коли статус існування дорівнює виключно корисності думки про певний феномен.³⁸

Сучасний православний американський богослов Девід Харт пропонує варіант теоестетики, котрий описує Бога в термінах трансценденталій, як-от Краси як першого досвіду зустрічі з Богом, тому це наближає богослова до ідей Манусакіса, адже християнська онтологія завжди має першість в естетиці. Девід Харт вважає, що серед постмодерніського колапсу істин, християнство має стати носієм дискурсу ненасилля та любові. Харт описує справжню любов як відстань, а відмінність як світ, адже ці ідеї взяти з життя Трійці, котра в безкінечній любові зберігає відстань між іпостасями. Творіння є дар любові божественної Трійці, а створений світ це мова, котрою Бог виражає цю любов. Свій підхід богословської естетики Харт розвиває як відповідь постмодернізму і всім можливим його проявам в богослов'ї, стверджуючи, що ніколи ще людське мислення не було таким близьким до мислення про божественне – переживши Ніцше та Гайдегера з усім різноманіттям їх богословських редуцій – християни більше можуть не боятися перемоги іншого дискурсу, окрім як християнського, як найбільш мирного та толерантного.³⁹

³⁸ Westphal M. *Overcoming Onto-theology: Toward a Postmodern Christian Faith*, New York 2001, 7- 9.

³⁹ Харт розвиває традицію, що відродилася у XX столітті, розвинуту Бальтазаром, Пшиваром та багатьма католицькими богословами. Вона заключається у поверненні богословського дискурсу доби високої схоластики – трансценденталій (Благо, Краса, Любов, Істина). Так, Трилогія Ганса Урса фон Бальтазара

Християнська думка наголошує на первинній опутаності світу гріхом та насиллям, і лише прихід Спасителя розкриває історію для мислосердя.⁴⁰

Вільям Дезмонд, сучасний католицький богослов та філософ, пропонує натомість філософський проект метаксології, котрий демонструю в праці «Буття та між» та «Бог та між». Метаксологічність буття полягає в посередництві між розрізненням та тотожністю.⁴¹ Бог може по різному проявлятися в так званих потенціях буття – від панлогічної іманентності до причастності до творіння через агапічну любов. Потужний проект Дезмонда дозволяє побачити філософське мислення про Бога і не змішувати Бога виключно з вищим Буттям. Ми повинні думати про буття як про подію, що неабияк наближає Дезмонда до думки Манусакіса про буття як подію, в котрому розкривається зв'язок думки про буття і самого буття в його проявленні на різних рівнях.⁴²

Серед усього цього різноманіття історичного мислення про Бога і творіння Манусакіс захищає можливість і суто філософського мислення про Бога, котре він віднаходить у континентальній філософії релігії, котра, говорить про безпосередню комунікацію з божественним. Так, філософія мови, герменевтика, деконструктивізм чи психоаналіз можуть описати релігійний досвід так само глибоко, богослов'я. Тут для Манусакіса ключовими є постаті Людвіга Вітгенштайна, Жака Дерріда, Ролана Барта, Жака Лакана – для котрих Бог є певним функціоналом здатним прояснити загальну філософську апеляцію до метафізики. Хоч ці автори і традиційно вважаються поборниками метафізики, варто вказати й іншу точку зору, що полягає у запереченні

(*Теодрама, Теоестетика, Теологіка*) є творче представлення творіння, спасіння та Одкровення. Поетичне богослов'я Бальгазара знову повертає християнству єдиного мирного дискурсу про Красу і продукує плеяду мислителів, що розбудовують проект богословської естетики, несуперечні із постмодерними тенденціями. І Девід Харт, і Джона Манусакіс належать до послідовників такого підходу. (Див. Hart D. *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*, Cambridge, 2003 та Hart D. *The Hidden and The Manifest. Essays in Theology and Metaphysics*, Michigan 2017, 97-113.)

⁴⁰ Hart D.V. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Cambridge 2003, 2-3.

⁴¹ Метаксологія – це філософський проект ірландського філософі Вільяма Десмонда, що означає мислення буття в його неоднорідності (porosity), в його діалектичності, унівокальності та еквівокальності. Мислити буття в метафізиці, прекрасне в етиці та естетиці, абсолютне в богослов'ї та релігії, аби в цих рівнях віднайти потенції (сили) буття. (Див. *God and the Between*, Newtown 2008 та *Ethics and the Between*, New York 2001

⁴² Desmond W. *Being and the Between*, New York 1995, 24.

можливості подолання метафізики, наприклад, німецького богослова Вальтера Шпана.⁴³

Таким чином, постметафізичне мислення, в рамках якого можна говорити про досліджувану проблему, це вихід із в'язниці метафізики, котра держала під вартою не лише допуск до безпосереднього доступу до буття, але і особистого Бога Біблії. Фрідріх Ніцше, усвідомив безбожність європейського мислення, а Мартін Гайдегер критикував богослов'я за його онтологічну спрямованість. Так само, події ХХ століття вплинули на необхідність переосмислення раціонального бога метафізики і повернення до Бога, що переживається і відкривається для людини. Виникає, отже, постметафізичне богослов'я, котре знову наголошує на первинності перцепції, а не аналітики, адже лише це долає онтологічну відстань і кризу релігійності. Для Манусакіса всі ці порухи думки важливі, адже в контексті постметафізичного мислення християнська спадщина знаходить нові горизонти і можливості, провокуючи появу богослов'я, що прямує до живої думки про Бога.

1.2 Витоки проблеми онтологічної відстані між Творцем і творінням в богословській та філософській традиціях

1.2.1 Історично-богословська обумовленість проблеми

Найголовніша проблема християнського богослов'я, це, звісно, відношення Творця і творіння, адже ця проблема – величезна рефлексія не лише над буттям Бога, але і над буттям людини, а це можливо лише у світлі Одкровення. Саме тому людське запитування про Божу присутність можливе лише в контексті християнства, монотеїзму, коли Бог розкриває себе, зберігаючи дистанцію між Собою та людиною, чого ніколи не буває в політеїстичних

⁴³ Варто в даному контексті відрізнити кілька підходів до метафізики, адже легко її ототожнити зі спекулятивною теологією. Теологія як метафізика може ототожнюватися з будь-якими роздумами навколо слова «бог», а може займатися суто релігією як досвідом та практикою. Нині все менше теологів погоджуються з думкою про поділ бога як концепту на «бога філософів» і «Бога Авраама, Якова та Ісаака». Внутрішня логіка християнства не може не бути метафізичною, тому пост-метафізика скоріше виступає за бога класичного теїзму, на протилежність дійсному погляду на божественне буття. (Див.: Sparr W. *Ontologische Metaphysik versus metaphysische Religion*, Gutersloh 2007 та *Von innen von aus. Das Christentum als Gegenstand der Theologie und der Philosophie*, Basel 1996)

віруваннях. Яким же чином людина стає слухачем Божественного Одкровення, через які види досвіду вірний сприймає Бога – все це турбувало як Святих Отців, так і сучасних богословів та філософів релігії. Тому прослідкуємо загальну історію проблеми онтологічної відстані між Творцем та творінням у християнській думці, зосередившись на тих її аспектах, котрі досліджує Джон Пантелеймон Манусакіс.

Безумовно, витоки проблеми онтологічної відстані між людиною та божеством можна прослідкувати ще від часів архаїчної свідомості, примітивної культури та античності, проте перевага Бога монотеїзму в його трансцендентності, адже це і породжує уявлення про його дистанцію. Християнство неповторне також тому, що Бог-Творець, нескінченно відмінний від творіння, не просто долає дистанцію між творінням, але і робить це з Любові. Тому варто проаналізувати біблійні та святоотцівські витоки проблеми, а потім звернутися до схоластики, філософії та деяких богословських тенденцій.

У Старому Завіті людству об'явлена праісторія його теперішніх страждань, котра почалася із гріхопадіння, добровільного відходу творіння від Творця, після якого Творець став прихований і віддалений від людини, нечутний і недосяжний. Біблійне богослов'я творіння вказує на специфічний статус творіння, створеного *ex nihilo*, завжди другорядного у порівнянні із нетварним вічним Богом. Різниця природ вказує на неможливість причастності до божественної природи та нездатність побачити Бога через Його безмежну Велич і Славу. Всесильність, всезнання, всесправедливість та святість Бога в Біблії робить людину неспроможною доторкнутися до Нього, допоки Його Син не явив себе людському роду. Про сенситивну присутність Бога серед людей ми можемо говорити лише після Воплочення. Християнство – це сумна історія, котра постійно проявляється у відпаданні людського розуму від божественного замислу. Як зазначає Джордан, насправді творінню не властивий епістемологічний чи метафізичний провал у розумінні божественної волі, проте властива своєрідна інтерпретація для самого творіння, але не Творець

повинен долати певну дистанцію: ця історія боголюдської драми набагато глибша. Задля творіння Бог сам принижується і сходиться до тварного світу, сам долає відстань між людством і Ним, адаптується і применшує свою велич. Християнство в історії завжди відокремлювало цю визначальну роль Творця.⁴⁴

1.2.2. Святоотцівські підходи до розуміння проблеми онтологічної відстані між Творцем та творінням

Отці Церкви і християнські автори перших століть неодноразово підкреслювати прихованість божественної сутності та її недоступність людській природі. Непізнаваність Бога є доктриною, утвердженою в силу еретичних викликів, з котрими боролася молода релігія, будучи унікальною саме в ідеї творіння від Творця. Варто окреслити ключових мислителів патристичної доби, аби глибше зрозуміти коріння проблеми онтологічної відстані між Творцем і творіння, божественної трансцендентності та безкінечної відмінності божественної та людської природи.

Юстин Філософ цілковито наголошує на трансцендентності Бога-Отця, на невимовності будь-яких ознак Його природи, однак розглядає Бога в двох вимірах: Бога в піднебесних сферах та Бога-посередника, Логоса.⁴⁵

Псевдо-Макарій Єгипетський вбачає величезний контраст між божественною інакшістю та в той же час близькістю, недоступністю та об'явленністю. Для аскета Божественна діяльність у світі проявляється через преображувальну силу Божого світла як духовний дар, що насичує людську природу.⁴⁶

Іринеї Ліонський, виступаючи проти гностиків, зауважує, що Бог не полишає своєї провіденційної роботи і дає можливість творінню пізнати Себе у Любові,

⁴⁴ Jordan B. J. *Creation in Six Days. A Defense of the Traditional Reading of Genesis One*, Moscow 1999, 106.

⁴⁵ Жуковський В. *Проблема трансцендентності та іманентності Бога в богослов'ї грецьких отців. Історичний розвиток та богословське значення*. Дисертація. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2016, 107.

⁴⁶ Жуковський В. *Неосяжність Бога та Його іманентність у богомисленні Макарія Єгипетського* // VOX PATRUM 36 (2016) t. 65, 788.

проте не у Величі та Славі, котрими Він є у сутності. Посередництво між двома цими рівнями здійснює Логос-Син.⁴⁷

Атанасій Александрійський підкреслював цілковиту відмінність між Богом та створеним світом, котру примирює втілений Логос, через котрого непізнаваний та невидимий Бог стає видимим та впізнаваним. Саме через Любов, цю визначальну дієву силу, Бог відкриває себе людині, стаючи близьким у своїй трансцендентності.⁴⁸

1.2.3. Трансцендентність та іманентність Бога в кападокійських отців

Кападокійські отці підкреслювали непізнаваність Бога, адже він непізнаваний в силу своєї божественної природи, котра передбачає трансцендентність. Особливо гостро проблему відмінності між творцем та творінням поставала у богослов'ї Григорія Нисського, де мінлива людська істота покликана до безкінечної божественної досконалості. Відповідаючи на ересь Євномія про можливість пізнання Бога в Його сутності, Григорій Нисський стверджував, що Бог доступний лише у своїх проявах у людському умі, але не у сутності, адже між Богом та людиною знаходиться непереборна прірва – «діастема». Євномій інтерпретував божественну трансценденцію абсолютно буквально у термінах відокремленості, тоді як Григорій розуміючи трансцендентність Бога, одночасно розумів Його іманентну активність. Божественне діяння, енергія не є наслідком природи Бога, проте має глибоко сотеріологічний характер.⁴⁹ Людина віднаходить це первинне становище ясного спілкування з Богом через інтелектуальну інтроспекцію, адже саме в умі ясно бачить відблиск божественного начала, з котрим більша відстань через втрачене богобачення і

⁴⁷ Жуковський В. *Проблема трансцендентності та іманентності Бога в богослов'ї грецьких отців. Історичний розвиток та богословське значення*, 2016 123.

⁴⁸ ⁴⁸ Жуковський В. *Неосяжність Бога та Його іманентність у богослов'ї Макарія Єгипетського* // VOX PATRUM 36 (2016) t. 65, 745-746.

⁴⁹ Жуковський В. *Проблема трансцендентності та іманентності Бога в богослов'ї грецьких отців. Історичний розвиток та богословське значення*, 229-232.

набуту тьму розуму. Це ще дуже платонівське розуміння божественного, але для Григорія це відправна точка для міркування.⁵⁰

Василій Великий відрізняв поняття божественної сутності та божественної реальності, і саме остання має справу з персоналістичним виміром божественного спілкування. Богослов зазначає, що енергії через котрі Бог звертається до людини, не є сутністю і не порушують простоти, проте є предметом віри та хвали від імені творіння.⁵¹ Григорій Назіанзин, розрізняючи божественну сутність та енергії, обережно називає останні акциденціями, адже вони не мають самостійного існування поза сутністю. Енергії можна прирівняти до світла, котре проникає у всі виміри буття, другим світлом є ангел, третім – людина, а четвертим – усе видиме творіння. Через таке світло Бог об'являється людині, проте не у суті природи, а лише у атрибутах; так само Божі імена не говорять про сутність, а лише про відношення.⁵²

Йоан Златоустий наголошує на непізнаванності Бога не лише для людей але і для ангелів, тобто Бог в своїй сутності залишається прихованим, проте проявленим в ділах економії, тобто настільки, наскільки людина здатна сприйняти Його в милосерді.⁵³

Східні богослови завжди обмежували інтелектуальну здатність людини до містичного бачення Бога, навіть якщо людина жила в особливій святості. Тому досвід Бога в Його сутності був завжди неможливим, у той час як актуальний досвід Бога в його божественних нетоварних енергіях був єдино можливим. Творіння розумне і розумна ціль для творіння – повернення до втраченого раю, в першу чергу інтелектуального. Уподібнюватися *ή με τοὐσία* Богу це, в першу чергу, направляти ум та волю до Бога, віднайти в ньому вічну істину, і це стане джерелом життя, тоді як незнання Бога стане пітьмою та духовною смертю. Бог присутній у творіння як світло, котре просвічуючи все світлом природного ума

⁵⁰ Dorrie H. Gregos, *Theologie Auf Dem Hintergrunde der Neuplatonischen Metaphysik/ Gregor von Nyssa und Die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium uber Gregor von Nyssa, Leiden 1976, 28.*

⁵¹ Жуковський В. *Проблема трансцендентності та іманентності Бога в богослов'ї грецьких отців. Історичний розвиток та богословське значення, 207.*

⁵² Жуковський В. *Проблема трансцендентності та іманентності Бога в богослов'ї грецьких отців. Історичний розвиток та богословське значення, 223-226.*

⁵³ Там само, 195.

робить речі ясними, а відсутність світла божества, в першу чергу у людській душі, робить речі незрозумілими.⁵⁴

1.2.4. Неоплатонізм та підхід Псевдо-Діонісія Ареопагіта

Важливо коротко пригадати і мислителів, що значною мірою описували досліджувану проблему, проте поглиблення їх доробку на даному етапі дослідження не є доцільним. Оріген притримувався думки, що уми як вічні інтелектуальні сутності відпали від Бога, котрого раніше споглядали покірні уми. Августин вважав, що творіння гріховне і здатне лише гинути без Божої благодаті. Проте у самій людині є потенціал для богобачення, що Августин називав його психологічною аналогією, тобто у найдосконалішому із творіння уміти побачити Бога, а так як у людини найдосконаліше це душа, то саме в ній є прагнення до божества. Не могли мислителі доби Патристики оминати і платонізм та неоплатонізм, адже школа Плотіна виховала чимало майбутніх християн. Так, неоплатоніки ієрархізували буття, віддаючи матеріальному світу найнижчий рівень, темний і найвіддаленіший від Блага, тобто створений світ є сутнісно позбавлений блага. Подібної негачії створеного світу піддалися і чисельні гностичні секти і маніхейство.⁵⁵ Важливим для проблематики дослідження в цілому і особливо для Манусакіса є грецький мислитель Псевдо-Діонісій Ареопагіт, що у VI столітті сформував два підходи, котрими можна описати Божественне буття з позицій його трансцендентності - апофатичне і катафатичне богослов'я. Перший тип став шляхом Східного християнства, де закритий Бог у своїй сутті діяв лише божественними енергіями; а другий тип – шляхом Західного християнства, де Бог з усіма можливим атрибутами утверджувався як кількісне мірило всього існуючого – Вища Правда, Любов, Сила, Благо, Краса. Так як Бог є не просто Буття, а Над-Буття.⁵⁶

⁵⁴ Мартынов А., *Антропология свт. Григория Нисского*, // <https://azbyka.ru> (6.09.11)

⁵⁵ C' Meara D. J., *Neoplatonism and Christian Thought*, New York 1982, 40.

⁵⁶ Stang M.C., *Being Neither Oneself nor Someone Else: The Apophatic Anthropology of Dionysius the Areopagite*, 61 // www.academia.edu (8.11.19)

Використовуючи платонівський концептуальний апарат Діонісій пише про морок знання і про неможливість його інтелектуального досягнення:

Тільки покидаючи всі речі можна гідно хвалити надприродне Єство подібно до того, хто витешує нову статую, відкидаючи все, що своїм оточенням служить перешкодою до чіткого бачення прихованої форми, і шляхом усунення хто виносить на світло справжню і таємничу її красу.⁵⁷

Для Ареопагіта як прихильника апофатики не можливо говорити про Бога, надаючи йому атрибути людського розуму, неможливо проводити ніякі аналогії між Творцем і творінням, Бог скоріше «не є», чим «є» чимось подібним творінню. Як би людський розум і серце не любив Істину вона не може оспівуватися творінням по достоїнству. Ні слово, ні ум, ні життя, сутність, уява, гадка, слово, думка, розмисли, стан, уява, межа – ніщо не може стати тим модусом інтелектуального життя, де б існувала думка про Бога. Творіння може оспівувати Його величну благість, що Він вчинив світу. Тому і богослови можуть оспівувати Творця лише як Безіменного, бо богоначалля є таємниче видіння виключно в символічному прояві, тому створений світ лише метафорично і символічно здатен репрезентувати, тому недоречно запитувати про чудесне божественне ім'я, що вище всякого іменування.⁵⁸

1.2.5. Доба Високої Схоластики: Аквінат та Дунс Скотт

В добу Схоластики Тома Аквінський запропонує свій підхід до опису трансцендентного Бога, котрий назве *analogia entis*. Бог, отже, єдиний існує субстанційно, тобто не залежно від будь-якого іншого суцього, тоді як творіння, усе що не є Бог, існує лише за причастністю *participate*. Бог як чистий акт є буттям, тоді як іншому творінню буття дарується. Таким чином, причиною Творення як акту є Бог, а існування є наслідком божественного Буття. Мова аналогії показує, настільки творіння пов'язане з Творцем, при цьому зберігаючи свою віддаленість.⁵⁹ Між Богом і творінням є подібність при безкінечній

⁵⁷ Псевдо-Діонісій Ареопагіт «*De theologia mystica*». Містичне богослов'я Діонісія Ареопагіта. Послання до Тимотея, пер. Завідняк Б.// <http://xlc.com.ua> (16.12.19)

⁵⁸ Дионисий Ареопагит - Сочинения. Толкования Максима Исповедника. *О Божественных именах*, Санкт-Петербург 2002, Гл.4.

⁵⁹ Betz J. *The Analogia Entis as a Standard of Catholic Engagement: Erich Przywara's Critique of Phenomenology and Dialectical Theology*,//<https://onlinelibrary.wiley.com/> (9.11.19)

відмінності між ними. Метод аналогій теж неабияк важливий для розуміння проблеми онтологічної відстані, проте не є рівнозначний справжній феноменології, тому Манусакіс зауважує :

Аналогічне осягнення (apprehension) Іншого нагадує *analogia entis* схоластичної філософії, але саме тут і полягає проблема: я не можу осягати Бога за аналогією, як я бачу Іншу людину, через фундаментальну асиметрію між мною і Богом. Можна проілюструвати ці труднощі простим прикладом: маючи тіло, я можу по аналогії «переживати» сприйняття свого тіла Іншою людиною. Однак Бог бестілесний; яким би самоочевидним не здавалася це твердження, воно ставить нас перед низкою гострих проблем: як я можу своїм обмеженим свідомістю сприймати безмежне?⁶⁰

Запереченням томістського аналектичного способу описання божественного і земного буття постає номіналістичний підхід Дунса Скота. Шотландський богослов наголошував на принциповій неосяжності будь-яких аналогій між Творцем і творінням.⁶¹ Бог у своєму значення постає як неймовірний максимум всіх можливих його атрибутів. Таким чином, Бог стає закритим у своїй трансцендентності, натомість людський розум зосереджується в іманентних рамках, поцейбічного світу, нехтуючи апеляцією до потойбічного. Однак, відомий дослідник аналогій буття Джон Бетц стверджує, що аналогії буття знову повертаються до богословського дискурсу і формують нове розуміння можливості мови про творіння:

...трансцендентний аспект аналогій буття знову вступає до гри. Настільки грандіозно як Бог (через Христа) вступає у порожнечу створеного буття, іманентна аналогія виправдовується як аналогія Бога, який містичний чином в-та- по ту сторону цього світу – Бог, в котрому сутність та існування, ідеальне та реальне, точніше кажучи, навіть буття та становлення (настільки як іманентна Трійця є вічний рух любові) існують єдино. Це і є те, що Пшивара розуміє під *analogia entis*.⁶²

Проте претензійного значення набула доктрина Дунса Скотта, зачинателя модерного мислення в Європі. Ця номіналістична революція Скота утверджує трансцендентний вимір Бога і його супрематію по відношенню до творіння, чим розриває зв'язок між ними, робить людину єдиним зразком світового

⁶⁰ Манусакіс Дж.Г, *Бог после метафизики. Богословская эстетика*, 46.

⁶¹ Дунс Скотт нині часто звинувачується у започаткуванні тенденції, котра лягла в основу модерного волюнтаристського мислення, унікальності в мові по відношенню до Бога, втраті містеріальності божественних імен, розділенні розуму та віри. Можна звісно говорити, що Скотт запропонував розглядати буття без Бога, спровокувавши авторитаризм раціональності, відділеної від віри, а відтак, світ без божественної контрибуції, спровокувавши антропоцентричну секулярну тенденцію, котра має онтологічне підґрунтя. (див. Pickstock C. *Duns Scotus :His Historical and Contemporary Significance/Modern Theology*, London 2005,543-574.)

⁶² Betz J. *The Analogia Entis as a Standard of Catholic Engagement: Erich Przywara's Critique of Phenomenology and Dialectical Theology* //<https://onlinelibrary.wiley.com> (20.10.19)

порядку, адже трансцендентний, «інший» Бог не має причетності до атрибутів тварного світу.⁶³

1.2.6. Значення богослов'я Григорія Палами

Богослов'я Григорія Палами, що зосереджене на відмінності божественної сутності та енергій презентує неабиякий вияв потужності східного богослов'я щодо проблеми розрізнення між Творцем і творіння, вічним і тварним. Палама ставить питання про можливість онтологічної участі людини у житті Трійці. Заперечуючи схоластичний підхід та утверджуючи вчення святих отців, Григорій дотримується святоотцівської ідеї про можливість стати богом по благодаті, але не по природі. Нетварні божественні енергії – це одкровення Бога людині, що уможливають обожнення людини і тим самим є єдиним способом причетності до Бога через благодать обожнення людини, котра залишається істотою тварною. Апофатичний підхід Григорія утверджує безкінечну велич Бога як істинного буття в порівнянні із багатоманіттям творіння. Палама, наслідуючи Ареопагіта в методі апофатичного богослов'я утверджує божественну трансцендентну та невимовність Його Імен.⁶⁴

Проте представники західного богослов'я часто усували «східний» містицизм, надаючи перевагу волюнтаризму. Це чітко видно в богослов'ї протестантизму, адже зовсім згодом (в XVI столітті) Доба Реформації спровокувала нове розуміння грішної людини перед святістю Бога. Зокрема, Мартін Лютер проголосив потаємність Бога і Його волі від людських спекуляцій через людську гріховну природу. Творіння не є мірилом Бога, адже серед тварі маємо лише маски та ідоли, а певні контакт і відчуття Бога можливі лише через Його Слово.⁶⁵

1.2.7. Нова теологія XX століття: осмислення традиційних сюжетів

⁶³ Williams M. S. *Duns Scotus// The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*, Oxford 2017, 424.

⁶⁴ Жуковський В. *Святий «еретик» Григорій Палами про внутрішнє буття Пресвятої Трійці //VOX PATRUM 37 (2017) t. 68, 573-576.*

⁶⁵ Schumacher W. *Who Do I Say That You Are?: Anthropology and the Theology of Theosis in the Finish School of Tuomo Manermaa*, Eugene 2010, 144.

Безумовно, протягом усієї історії християнства окремі богослови міркували над проблемою відкинутості творіння та його неможливості навіть достойно говорити про Творця. Серед богословських тенденцій ХХ століття, котрі в силу історичних подій бачать проблему глибше, є мислителі, в котрих Манусакіс бачить глибшу рефлексію над фундаментальними питаннями християнства. Варто виокремити потужність протестантського ліберального та діалектичного богослов'я, теологію «смерті Бога», богословську герменевтику. Серед протестанського богослов'я варто виокремити Карла Барта та Дітріха Бонгоффера, котрі стверджують прірву між Богом і творінням, принципову і безкінечну відмінність між ними. Так, для Барта Бог є абсолютно вільним у своїй трансцендентності та іманентності, Він зберігає свою інакшість навіть розкриваючи Себе, тому нічого аналогічного між Богом і світом бути не може.⁶⁶ Серед католицького богослов'я ХХ століття, попри традиційний томізм, відкриваються нові горизонти для критики, особливо після Другого Ватиканського Собору. Зокрема, Анрі де Любак, Жан Даніелу, Ганс Урс фон Бальтазар представляють «нову теологію», що мала б не працювати з абстрактними томістськими поняттями, а приближувала Бога і людину через богослов'я в його христологічній орієнтації. Саме ці богослови виявлять проблеми відстані і порожнечі між Божественним та Земним. Бальтазар, шляхом теологічної естетики знову нагадує, що досвід переживання Бога і свідчення його присутності – єдине, що долає відстань між Богом та людиною. Манусакіс рецепіює значну частину ідей Бальтазара і представляє їх у власній богословській естетиці.⁶⁷ У критичній праці «Надприродне» де Любак⁶⁸ описує

⁶⁶ Dahlke B. *Die katholische Rezeption Karl Barths: theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Tübingen 2010, 61.

⁶⁷ Особливо часто Манусакіс звертається до праці *The Glory of the Lord, Vol.1* та *Vol.2*, адже у Бальтазара Манусакіс віднаходить принцип на котрому тримається богословська естетика – сила сприйняття прекрасного, що здатна підносити.

⁶⁸ *Surmaturel* – одна із найголовніших праць серед католицького богослов'я ХХ століття для розуміння проблематики відстані між Творцем та творінням, адже в ній Анрі де Любак заперечує існування двох порядків – природного та надприродного утверджуючи лише єдину можливу ціль в людському існуванні – прагнення до Бога. Будучи тварним творінням по природі, людина відкрита до надприродного рівня, що переважає її тварний рівень. Де Любак заперечує можливість існування чисто людської цілі існування, досягнутої виключно людськими зусиллями, а благодать бачення Бога як ультимативна ціль – має бути повернута. (Див. Дзоффоли С. *Человек является открытостью. Анри де Любак и его полемика против*

поступове позбавлення людини від впливу божественного, роблячи контакт людською природою і благодаті ненеобхідним. Католицькі автори все частіше звертаються до протестантських, рецепіюючи та критикуючи важливі моменти їх богословлення, наприклад, що є важливим для нас, значення творіння у світовій драмі. Тут маємо позиції Ганса Урса фон Бальтазара та Еріха Пшивари, що підтримують мислення аналогіями буття, а також Барта, що стверджує сепарацію творіння від Творця, через Його незацікавленість та закритість.⁶⁹

Таким чином, тенденції до утвердження дистанції між природою і надприродним лише в ХХ столітті стає не лише богословською, але і загальнолюдською проблемою, коріння якої західна культура заклала ще в часи Високої схоластики. Богословський рух «Радикальна ортодоксія» з її лідером Джоном Мілбенком представляють сьогодні критику онтології західного суспільства, закладеної в Новий час. Особливо варто виокремити кілька питань, котрі осмислюють шлях християнського мислення в так звану секулярну епоху. По-перше, богослов критикує виникнення теологічної тенденції до іманентного дискурсу, що, маючи намір відмежувати кордони розуму від кордонів віри, призвів до антропологізму, суб'єктивізму і поклонінні творінню замість Творця, раціональності замість релігійного почуття. Перетворюючи Бога на ірраціональну, недосяжну і надприродну силу, людина стає автономною, а світ – секулярним. По-друге, антидіалектична спрямованість думки Мілбенка вказує, що християнство це єдина справжня онтологія миру, котра примирює відмінності в творінні, адже наголошує на бутті як дарі Творця, котрого можна знову повернути у світ через модус аналогій буття.⁷⁰

Таким чином проблема онтологічної відстані між Творцем і творінням віднаходить своє місце серед головних богословських проблем

дуалізма природного и сверхприродного// Вестник ПСТГУ.Богословие.Философия. Вып.5, 2015, 27-37 та Mibank J. *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, 2014)

⁶⁹ Peterson P. *The Early Hans Urs von Balthasar: Historical Contexts and Intellectual Formatio*, Berlin 2015, 23.

⁷⁰ Leithart J. *John Milbank: A Guide for the Perplexed*// <https://mereorthodoxy.com> (13.10.19)

найвизначніших богословів минулого і сьогодення. Особливо важливо відзначити антропологічну думку каппадокійських отців про інтелектуальну відстань між людиною та Богом, містичне богословлення Псевдо Діонісія Ареопагіта, аналогії буття Томи Аквінського, вчення Григорія Палами про нетварні божественні енергії, тенденції нової теології в католицькій думці ХХ століття (де Любак, фон Бальтазар), котрі стали визначними постулатами подальшого богословлення. Як бачимо інтерес до цієї проблематики це не лише ініціатива Манусакіса, але і велика парадигма мислення, що віднаходить відображення у сучасному посметафізичному богословленні, котре віднаходить нові шляхи синтезу традиційних проблем у світлі сучасних філософських підходів.

Отже, в цьому розділі було визначено головні засади та інтелектуальні характеристики традиції, в котрій розвиває своє богословлення Джон Пантелеймон Манусакіс. В першому підрозділі, було проаналізовано сучасні тенденції пост метафізичного мислення, його представників та рецепції (Маріон, Капуто, Дерріда, Вестфал, Кірні) Манусакісом. Було встановлено головні риси богословлення Манусакіса, феноменологічність, естетичність та персоналістичність як тенденції, що стають новим дискурсом богословської мови в добу мислення після метафізики. Було розглянуто історичні тенденції серед богослов'я ХХ століття, визначено її суттєві риси, що полягають у різному прийнятті онтологічної логіки богослов'я та метафізичності релігійної віри.

У другому ж підрозділі було зображено історичну перспективу проблеми онтологічної відстані, представлено авторів, думки котрих Манусакіс творчо рецепіює у власній системі (Григорій Нисський, Псевдо-Діонісій, Фома Аквінський, Григорій Палама) та авторів, котрі привносять нове розуміння до досліджуваної проблеми (Бальтазар, де Любак); та з'ясовано, яким чином ці питання актуалізуються в думці Джона Пантелеймона Манусакіса. Таким чином, варто перейти до другого розділу, де більш детально буде розглянуто феноменологічні виміри зустрічі та дистанції між Творцем та творінням.

РОЗДІЛ 2. ТВОРЕЦЬ І СВІТ: ВІДМІННІСТЬ ТА ЗУСТРІЧ

2.1 Богословське розуміння буття у дистанції

Для розуміння богословської парадигми проблематики онтологічної відстані Джона Пантелеймона Манусакіса її необхідно мислити в дусі феноменології. Будучи неможливим досвідом свідомості, Бог являє себе зворотною до нашої інтенціональності, тому треба прослідкувати, як божественне стає феноменом, котрий вривається в рівень нашого існування. Зосередимося на кількох вимірах, котрі особливо важливі для Манусакіса – персоналістичний, есхатологічний та естетичний. Кожен з цих рівнів будує певну діалогічність між Богом та людиною. Цінність людського існування може бути помислена лише в межах християнського дискурсу, адже саме рівень особистостей є рівнем спілкуванням з Богом. Саме тому варто розглянути, яким чином це стає можливо та що варто відкинути, аби прийняти самість як дар Бога.

2.1.1 Персоналістичний вимір досвіду

Джон Пантелеймон Манусакіс розкриває феноменальність християнського персоналізму та аргументує ідею реляційності між земним та божественним, що означає існування стосунків між Богом та людиною на рівні осіб. Християнин має уявлення про Особу, котрій поклоняється та молиться, а, отже, він персонально засвідчує Іншого, котрий, хоч і на іншому рівні буття, все ж таки рятує Я від монологу. Перед обличчям суб'єктивності Іншого я маю відмовитися від власної суб'єктивності, звершити своєрідний кенозис, аби в кожному акті сприйняття терпіти почуття залученості до іншого чи чужого, але побачити серед речей, привласнених моїм зором Іншого як свого. Буття, отже, сприймається первинно чуттєво, але потім – пізнавально, бо відчувати і знати це головні ланки в осягненні когось біля себе.¹

¹ Manoussakis, *Phenomenological Approaches to Religion*, 28.

Онтологія, котра побудована лише на есенціаліських та раціоналізованих засадах, не здатна помислити людину на рівні унікальності її існування. Саме тому Манусакіс заперечує кантіанський та гуссерліанський суб'єкт. Імануїл Кант описував суб'єкта з точки зору його атомарної одиниці серед таких же атомарних суб'єктів, котрі готові відректися від особистісного в ім'я універсального. Едмунд Гусерль надав головну ознаку суб'єкту як його інтенціональність через Трансцендентальне Я, що зводило особу до опису феноменів її досвіду.² Манусакіс же вважає, що першість у будь-якому визначенні Я варто надавати первинним стосункам між Я та Іншим, адже Я ніколи не осягне свого існування не будучи покликаним Іншим.³ В християнстві прихід Іншого це завжди очікувана подія, відродження в пам'яті певної перцепції, котра стає антиципацією, тобто передочікування. Очікування розкривається у своїй феноменологічності як прихід чогось знайомого, впізнаваного, а це, звісно, християнське очікування Христа вдруге, котре звершується в надії для всього творіння.⁴

Свій підхід до опису феноменології особистості, просопічну редукцію, Манусакіс синтезує і переймає від Жак Люка Маріона, хоча зазначає, що, на відміну від його вчителя, вважає особу, яка удостоєна зустрічі з феноменом божественного не всупереч недосконалій природі, а завдяки їй. Таким чином, пізнавально особа не має перешкод, адже будь-який феномен дарування божественного буття це вияв Бога, а не людини. Отже, коли людству дана заповідь любити один одного, то це просто умова стабільності суспільства, але і необхідність побачити в Іншому Бога. Манусакіс використовує поняття «вічної рівності» Сьорена К'єркегора, стверджуючи, що кожен є іконою Бога, а у буденних речах можна углядіти теофанію. Саме тому без есхатологічного бачення повсякденності обличчя Боже завжди перебуватиме поза

² В феноменологічній теології традиційний гуссерліанський підхід усуває інтерсуб'єктивність заради зворотної інтенційності (Маріон, *God without Being. Horse-Texte (Religion and Postmodernism, Chicago, 2012)*), коли рівень комунікації дорівнює акту споглядання на рівні персони. Феноменологія в акті споглядання діє лише з Я та його ноезисами, тоді як для богослов'я, зрозумілим чином, завжди необхідний погляд Іншого в моментах, що їх називають *насичені феномени*.

³ Манусакіс, *Бог после метафізики. Богословская эстетика*, 288.

⁴ Romano C. *Awaiting/ Phenomenology and Eschatology. Not Yet in the Now*, Burlington 2009, 40-41.

феноменальним рівнем, адже Бог звертається до кожного унікально і проявляється для кожного унікальним чином.⁵

2.1.2 Есхатологічність направленість буття людини

За рівнем буденної свідомості завжди приховується свідомість, що направлена до грядущого, а за кожним проблиском нинішнього – вічність. Літургійна есхатологія живе Царством, котре вже наступило, а отже часом, котрий не можна поділити та виміряти. Ця есхатологічна направленість християнства повторює, що справжня реальність є «кайротична», справжні події відбуваються саме як події посеред потоку речей. В історії мають узгодитися певним чином історичність та конкретність, адже бути з Богом, в християнському значенні лише з Христом, означає бути залученим до унікальності події, кайросу, котра вийшла з порядку природи, аби розпочати історію спасіння.⁶ Манусакіс наголошує на христологічному змісті справжньої есхатології:

Так часто і нині, безвідносно до того, як багато разів і багато місць освячувалися подією Євхаристії, але Євхаристія трапилася лише одного разу. І цей час не визнає будь-яку різноманітність чи плюральність, і, отже, Євхаристія не може бути нічим іншим, як подією, що трапилася лише одного разу.⁷

Істинне ж розуміння кайросу стає можливим лише у літургійному сприйнятті подій минулого, котрі завжди здійснюються тут, «днесь». Християнство пригадує події не просто в понятті платонівському анамнезу, а у повторенні і здійсненні тут і тепер. Повторення зосереджене вперед у майбутнє, а пригадування відсилає назад у вічність. Відповідно це космологічна (як пригадування) і есхатологічна вічність, «прийдешнє». І цей феномен божественного життя триває в житті творіння: в історії (Воплочення, предвічній любові до творіння), в особистісному та есхатологічному (через Церкву, в котрій Царство вже наступило). Темпоральна естетика усуває всі речі, що не вартісні бути важливими заради тих, що перевертають саму

⁵ Манусакіс, *Бог после метафизики. Богословская эстетика*, 96-100.

⁶ Там само, 67.

⁷ Manoussakis J.P *The Cup of Time Christology and Eshatology*/ *The Journal of the Pontifical Academy of Theology*, 18 (2019), 465.

здатність бачити речі, тобто ті, що проявляють дійсне значення буття.⁸ Манусакіс розкриває ідею парусії, приходу Христа, визначаючи особливий часовий простір:

Христологія в Церкві розкривається відповідно до певного триптиху: вічності (*Λόγος*), історичності (*σάρξ*) та есхатологічності (*έρχόμενος*). Він, Той, Хто приходить, стоїть в діалектичній амбівалентності до часу. Проте, Його прихід вже стався, його ідентичність визначається очікуванністю в темпоральності. Він, що приходить, не має значення, окрім темпорального горизонту і Він є, отже, в зв'язку до часу без поділу (*ἀδιαρέτως*).

2.1.3. Естетика релігійного досвіду

Третьою складовою феномену божественного є естетичний вимір, котрий розкривається як в структурах повсякденності, так і в містичному досвіді Церкви. Естетика знаходить найбільш адекватний шлях до почуття віруючого, адже стосується в першу чергу сприйняття на рівні тілесності. Християнство неможливо уявити без досвіду слухання, співання, торкання, цілування та матеріального причащення духовних дарів – все це є складовими досвіду вірних. Манусакіс, звісно, розробляє свій проект богословської естетики, котра акцентує на сенситивних та когнітивних актах людської діяльності. Манусакіс погоджується з Маріоном, що Бог може являти себе в своїй іконічності та віддаленості від людського зору, слуху та сприйняття і при цьому являтися у повноті для людської перцепції та пустоті для інтелектуального осягнення. Справжня естетика релігійного переживання не має нічого спільного з інтелектуальною здатністю судити про прекрасне, але навпаки, пов'язана з епістемологічним та споглядальним я. Богословська феноменологія будучи реалізованою в естетиці ніколи не зупиняється виключно на видимості чи проявленості феноменів. Тому сутність феномену не може бути зведена до його явлення, і саме в цьому особливість богословської естетики та феноменології – концентрація не лише на переживанні, але і на тому, що залишається завжди недоступним досвіду. Слідуючи за Мішелем Анрі, Манусакіс погоджується, що феноменологія – це не лише теорія видимостей,

⁸ Manoussakis, J.P., *The Promise of the New and the Tyranny of the Same*, Phenomenology and Eschatology. Not Yet in the Now, 69-73.

але й сутностей, котрі складають цю видимість. Феноменологія часто буває схильною до само-трансценденції, тоді як Мішель Анрі мислить в теофанічному ключі – буття само-маніфестується і в цьому він вбачає радикальність такого феноменологічного підходу: європейське мислення описувало речі в термінах «онтологічного монізму», але не вводило виміру опозиційних елементів в суб'єктивних структурах сприйняття буття.⁹

2.1.4 Ідол та ікона

Божественне завжди має особливий спосіб проявлення, адже за будь-яким чуттєвим явленням вбачається вимір надчуттєвого, того, з чим філософська естетика працює як з піднесеним. Богословська феноменологія в дусі Маріона розділяє явлення божественних феноменів на їх іконічність та ідолатричність. Справжнє релігійне естетичне переживання можливе лише перед ликом ікони, перед котрим зберігається дистанція між видимим і невидимим. Ідол же викликає виключно емоційний досвід, котрий задовольняє погляд споглядальця, адже насичує погляд і почуття видимим і повертає того, хто споглядає до власних споглядальних інтелектуальних фікцій по мірі власних здатностей розуму чи почуття. В такому разі навіть про особистість можна говорити лише апофатично.¹⁰ Тоді як ікона завжди з'являється надмірно та насичено, не залишаючи простору для власного Его, але для відчуття, що стояння споглядальця, – це стояння перед чимось, що перевищує будь-який умовивід про побачене, але більше про непобачене, але відчуте. Ікони як такої в феноменологічному значенні не існує, проте існує зв'язок та деяка реляційність між іконою та тим, хто споглядає. Це власне, можна віднести до всіх явищ теофанії, адже наш погляд на явлене складає тут основу, і наш погляд стає об'єктом божественного погляду з безконечності.¹¹

⁹ Zavavi D. *Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible*/ Continental Philosophy Review, Volume 32, Issue 3, 1999, 2-3.

¹⁰ Манусакис, *Бог после метафизики. Богословская эстетика*, 51.

¹¹ Там само, 55.

Ікона завжди постає медіатором між видимим і невидимим, направляючи споглядача до трансцендентної реальності в мирі та любові, без насильства ідола в його величі та абсолютній матеріальній присутності. Таким чином, естетичний досвід це досвід благоговіння, і любові, що притягують до себе, залишаючись закритими по сутності, але відкритими через наповненість, і, аби феномен став проявленим він має перебувати у парадоксальній віддаленості, адже це єдиний спосіб, котрим можна мислити Бога. Маріон пише:

Але хіба це не смерть? Згідно Ніцше, Бога можна побачити тільки мертвого. Бо в *ναός* [святилище] Храму Бог являє своє зображення, лише проявляючи його в напівтемряві сумніву, уяви, мрії. Релігійна фантазія протягом довгого часу взагалі не бажала вірити в тотожність Бога і його образу: образ повинен бути якимось таємничим, який незбагненим способом змушує з'явитись божество як дійсне, як локалізоване в даному місці. Найдавніший образ Бога повинен приховувати і в той же час розкривати Бога - вказувати на нього, але не робити його видимим.¹²

Після повалення ідолів досвід безпосередньо переживе зустріч із живим Богом, проте це не буде досвідом переживання прекрасного, але благоговінням і страхом, адже християнська естетика народжується через страждання, навіть фізичний біль, аби перетворитися в духовну світлу глибочінь. Лише один образ Бога може бути правдивий – Воплочений Христос.¹³ І саме через тілесність Воплочений Бог торкається людини, говорить, зцілює кволе тіло, заперечуючи філософські традиції, котрі в матеріальності вбачають недолік. Досвід людської тілесності не є перешкодою, адже саме в феноменології тілесності можна говорити про тілесну перцепцію божественного буття.¹⁴

Створений світ має невід'ємну характеристику, котра полягає у його сотворенності Творцем, проте це не означає розчинення Творця у творіння чи покинутості творіння його Творцем. Феноменологічно така віддаленість сторін називається дистанцією, котра передбачає не просто рівновіддаленість чи

¹² Маріон, *Идол и дистанция*, 108.

¹³ Феноменологія Воплочення розкриває Христа як єдину досконалу ікону Бога. Проте Маріон застерігає нас від редукції божественного феномену виключно до явлення. Маріон вказує, що досвід Бога не можливий без суб'єкта, проте Манусакіс вважає, що суб'єктивність стирається, адже стирається принцип «бачення», що є відмінним від буденного бачення речей: суб'єктивність Я конституюється лише під чуттєвим поглядом Іншого. В Феноменології ікони Я завжди «терпить» погляд іншого, при цьому зовсім неважливо інтенційно направляти свій погляд на лик Бога, адже Я завжди в полі Його зору, тобто глядач і ікона це найбільш ідеальні стосунки взаємності та зустрічі – і це перевага християнської ідеї зображення Бога, адже в ця взаємність долає дистанцію, при цьому залишаючи ікону витвором, на котрий не можна просто (*div. Marion J.L. «The Saturated Phenomenon», Philosophy Today Journal, 1996*)

¹⁴ Маріон, *Идол и Дистанция*, 20-22.

відстань, але і етичну субординацію. Особа як найголовніша ланка творіння однаково відчуває дистанцію до речей як об'єктів своєї діяльності, так і до інших осіб як до Інших, проте найбільш трагічна риса існування – безмежна дистанція до Бога. Саме ця онтологічна дистанція є близькістю, адже аби Бог був дійсно Богом він потребує віддаленості. Бог онто-теології не сприймався в дистанції, адже складав лише частину можливого інтелектуального суцього, метафізичний конструкт, тоді як істинний християнський Бог це Бог не метафізики, а поезії, в своїй хвалебній піднесеності. Християнство має повністю позбутися ідолів онто-теології, і знову повертатися до Бога безкінечно далекого, котрий викликає священний страх і відчуття богопокинутості, але не викликає необхідності свого доведення та побудови інтелектуальних фікцій. Недаремно Манусакіс звертає увагу на аналіз східно-патристичних літургійних гімнів та німецької романтичної поезії – про Бога можна і можливо лише говорити апофатично, метафорично, постійно йдучи до Нього, без відголоску. Проте не можна говорити про божественну абсолютну відсутність, адже в досвіді церковних тайн, зокрема в Євхаристії, ми наближаємося до Бога, як ні до жодної людини не могли б. Євхаристія – це дар присутності в її відсутності, що оживлює минуле та очікує майбутнє як грядуще, адже це не стільки христоцентрична дія, стільки дія вірних безмежно далеких від подій прийдешнього.¹⁵

2.1.5 Бог та творіння: буття у дистанції

Коли йдеться про дистанцію між Богом та творінням, то звісно можна заперечити таку категоричність, об'являючи Воплченого Сина Божого, і це буде деякою мірою правильно, проте дистанція до Отця, здавалося б, залишається і по відношенню до Сина. Ця дистанція складає в тому числі сутнісну кенотичну характеристику відношень між особами у Трійці: іпостасне розрізнення Отця і Сина не має тієї ж негативної конотації, що її має поняття

¹⁵ Coffman N. *Jean-Luc Marion's Theology of Eucharistic's Presence/ School of Theology and Seminary Graduate Papers, Theses. 22, 2008, 8.*

дистанції між Богом і творінням, але через Сина божественне і тварне зустрічаються так як божественна і людська природи поєднані у Христі. Так як дистанція здійснюється між Отцем і Сином, так само вона здійснюється між людством і усією Трійцею. Іпостасна відмінність не виключає любові, а навпаки – утверджує, але це принцип божественної святості, яка передбачає дистанцію і має виключно божественний вимір, проте людина скоріше триматиме дистанцію зі своїми братами, аніж з Богом, котрого вона так легко зводить до ідола.¹⁶ В істинному християнстві Бог як буття завжди має верховенство та онтологічний пріоритет перед творінням, тоді як ідолопоклонницька свідомість підпорядкує Бога собі надаючи йому деяку функціональну характеристику – Бог як гарант закону, права, страху, підпорядкування монарху, бог, що вимагає жертв – таким поняттям Бога оперує ідолічна свідомість. Проте Богу неможливо приписати жодного адекватного атрибуту – настільки Він відрізняється від будь-яких предикатів.¹⁷

Проте дистанцію не можна розуміти в її буквальному значенні як просто віддаленість, адже це не лише онтологічна характеристика, але й етична. Без необхідного ставлення до божественного воно ніколи не проявиться в особистому переживанні. Переживання має починатися з цього почуття залишеності, що вимагає поетичного світогляду на власний стан тварності. Цю дистанцію можна розглядати в декількох значеннях – в етичному, філософському, лінгвістичному, адже поле інтерпретацій тут чимале. З філософського погляду дистанція визначається певною предметністю, котрою обмежується Бог. Наприклад, в метафізиці чи онтології Бог може описуватися переважно як буття як таке, без відношення до особистісного рівня. Але такий Бог не може стати близьким до людини, не може підняти особистість з її рівня буття до свого, тому і всезагальний атеїзм останніх століть спричинений саме

¹⁶ Манусакіс наголошує на важливій дистинкції, котра була розроблена Маріоном в книжці *Бог без буття*, де філософ розрізняє дві феноменології як дві модальності данності – ікона та ідол. Ікона насичує невидиме видимим, залишаючись закритою в міру святості Лику. Подібність погляду ікони рівнозначна погляду будь-якого Іншого. Якщо ідол лякає величчю, то Ікона являє собою вилиття любові та повагу до дистанції. Тому ідол спричиняє тиранію, а Ікона повагу до особистості (Див. Манусакіс *Бог после метафізики*, 57-60).

¹⁷ Манусакіс, *Бог после метафізики. Богословская эстетика*, 113-115.

таким підходом. Тому і проголошена «смерть Бога», здавалося, б нічого не мала б змінити. Філософська традиція витіснила божественне на дистанцію, що стала б зручною для побудови тих чи інших спекуляцій на тему божественного. В ситуації нігілізму місце божественного займає людина, або й просто відмовляється від подібної інстанції, тоді ж неможливо відчувати тонких коливань душі Григорія Ниського чи Ареопагіта, коли вони розмірковують про величезну відстань та неосяжність Бога людським розумом. Для патристичної традиції методологічним визначенням дистанції, звісно, виступало апофатичне богослов'я, котре не просто описувало божественне буття в негативних термінах, а скоріше зберігало мовчання про будь-яку атрибутивну асоціацію між людськими предикати і божественними.¹⁸ Єдиний реальний (не)досвід Бога можливий з апофатичних засновків, коли ми принципово відмовлятися називати Бога тим, що нам дає наш феноменологічний досвід як зміст. Тому варто відмовитися від змісту Буття як поняття, адже все, що концептуально може бути описаним і приписаним Богу одночасно вище і недостатньо Бога. Тому саме в дистанції від антропоморфної метафізики буття Бог зберігає своє трансцендентне достоїнство, а подія Воплочення це навіть не часова подія в бутті, а це дар буттю, котрий так само звершується трансцендентно. Тоді як творіння мусить пережити цю дистанцію так само внутрішньо, аби вибудувати певну етичну віддаленість від божественного.¹⁹ Проте допускаючи божественну трансцендентність, необхідно відрізнити її від дистанції: трансцендентність передбачає онтологічну та епістемологічну відстань в термінах досвіду, тоді як дистанція – феноменологічну, адже стосується того стосунку і сприйняття Бога, котрий завжди і безумовно залишається трансцендентним. Трансцендентним Бог являє себе у сфері метафізики як необхідне випадкове суще, тоді як Бог у дистанції відкриває себе лише в акті віри.²⁰

Отже, Манусакіс описує кілька вимірів, в котрих можна проти слідкувати наявності відстані та її подолання між Богом та людиною: персоналістичний,

¹⁸ Marion J.L. *God without Being*, Chicago 1991, 210.

¹⁹ Marion J. L. *The visible and the revealed*, New York 2008, 65-68.

²⁰ Марион, *Идол и дистанция*, 31.

феноменологічний та есхатологічний. Так само зрозуміло, що справжній досвід завжди підпорядковує деяку дистанцію, котра багатогранно розкривається в різних практиках та вимірах християнської духовності; та без котрої неможливо мислити думку про Бога. Також зазначено, що божественні феномени вимагають деякої феноменологічної установки, котру Манусакіс, будучи в тандемі з богослов'ям Маріона, визначає через її неможливість. Все це підводить до розкриття феномену божественного життя, настільки воно дарується людині, але, звісно, це лише частина, тому деякі аспекти цього підрозділу будуть розкриватися в наступних частинах роботи.

2.2 Комунікативний та Літургійний виміри переживання присутності божественного

Історія Християнства в духовній основі має Слово, почуте і прийняте, що стало Словом Воплоченим, в котре ми віримо і котре слухаємо під час богослужіння як незаперечну Істину, повідомлену Богом. Саме тому так важливо для Манусакіса як богослова продемонструвати цей зв'язок між Богом та людиною через комунікацію в її найрізноманітніших проявах, в усьому символізмі та динамізмі, що відкривають значення молитовного спілкування та божественного мовчання.

2.2.1 Межі мови у богослов'ї

Сам Бог приходиться у світ через послух і слухання Марії, котре вона сприйняла усім своїм єством і стала Його укриттям. Так само, згідно з біблійною історією, Бог втрачає зв'язок з людиною так само через слово, проте цього разу через непослух людини і через прикрашені слова оманливого змія. Боже слово, що звернене до творіння не може обманювати, тоді як слово створеного буття, а тим більше слово про Бога, почуте від людини, може легко одурманювати. В цьому і є відмінність слів почутих Марією та Євою.²¹ В цьому пасажі Манусакіс визначає важливість погляду на мову не лише внутрішньо граматично і

²¹ Манусакіс, *Бог после метафизики. Богословская эстетика*, 186.

функціонально, але і з точки зору її можливості для вираження тих чи інших положень віри. Для Бога не існує мови, проте вона існує для творіння, котрою ми мусимо адекватно виражати молитовні і хвалебні практики, тому людина перед божественним буттям може лише мовчати або співати гімн, прославляючи Господа, проте ніколи не використовувати пропозиційної мови. Мова це апарат, що спрямований на рівнозначну відповідь (наприклад, на питання, що не є риторичним, ми зазвичай очікуємо відповідь); проте в прохальних молитвах, роздумах, піснеспівах, літургійних гімнах, ми помічаємо деякий ступінь невиразності, а протяжного голосу, в котрому виражається величезний драматизм людського прохання до Істоти, котра не може бути визначена і описана нічим, окрім того, як Бог сам розкриває себе в Святому Письмі.²²

В цьому питанні криється давно відома філософська проблема про межі мови. Адже в апараті науки мовою фіксуються її найголовніші положення, котрі буквально відповідають процесам в фізичній дійсності, тобто науковий лексикон складається з деяких аналітичних істин, тоді як філософсько-богословські судження не передаються мовою науки. Звідси постає питання, як можна описувати Бога і як співвідносити Біблійний опис Бога до самого об'єкту опису. Логічний позитивізм упевнено стверджує беззмістовність будь-яких метафізичних суджень.²³ Відповідно, можна вважати, що богослов не може сказати про Бога абсолютно нічого достовірного. Проте, для Манусакіса, таких аргументів зовсім недостатньо. Феноменальність Бога проявляється у його невловимості, в тому числі і лінгвістичній. Манусакіс усвідомлює, що і самої мови не достатньо, адже всяка інакшість в межах мови фіксується як відмінність, тому все, що не піддається вираженню мовою просто усувається з

²² Манусакіс, *Бог после метафізики. Богословская эстетика*, 186.

²³ В першу чергу йдеться про недостатність та необґрунтованість релігійних та етичних доктрин. Наприклад, судження «Бог існує» чи «Христос – спаситель» не може бути верифіковано ніяким чином, адже пропозиція (судження) мають вказувати на об'єкт. Для Вітгенштейна ці та подібні судження містичні і стоять поза межами мови. Саме тому нині все популярніше стає говорити про апофатизм Вітгенштейна, аніж про опонента особливій богословській мові. (Див. Arrington R. *Wittgenstein and Philosophy of Religion* 1st Edition, 3-5.)

промови. Слово «Бог» тим не менше не може виходити з лінгвістичної гри і мусить функціонувати як лексична одиниця: тому «Бог» розглядається як поняття серед інших, або «Бог» – за межею всякої відмінності, є зовсім *Іншим*, і тому звертатися до Нього можна лише мовчанням. Шляхом мовчанням, комунікативним колапсом, у богослов'ї завжди виступав апофатичний метод як утвердження божественної трансцендентності, проте Манусакіс не протиставляє апофатичний шлях катафатичному, адже богословська мова завжди має деякий ореол таємничості.²⁴

Людвіг Вітгенштайн, як відомо завершує свій *Логіко-Філософський-трактат* висловом що, про все, про що не можна говорити, варто мовчати. А говорити для філософа це не лише транслювати інформацію, але виражати ясно і зрозуміло, тобто так, як віруюча людина ніколи не в змозі сказати про Бога. Таким чином утверджується епістемологічна відстань між мовцем та адресатом, котра перетворюється в онтологічну прірву, а все, що не є експлікативним стає загрозливим: між тим, що існує у світі і про що може вестися мова та тим, що існує поза світом і що, хоч і не має бути повністю запереченим, проте мусить бути витриманим у мовчанні. Для Вітгенштайна все, що не пояснюється має бути вказаним, а це глибоко символічий рівень християнської доктрини, адже через дії та слова ми вказуємо на певний час, що прийде.²⁵

2.2.2. Комунікація в літургії

Найбільшою вказівкою на присутність Бога у світі, є, звісно, спільна комунікативна форма поклоніння йому. Саме в Літургії ми впізнаємо слово «Бог» в новому адораційному для нас сенсі. Буденне вживання цього слова, очевидно, не завжди виражає наше звернення до Бога, тому це скоріше експансія імені, аніж його шанування і освячення, що відбувається під час літургії. Літургійна хвала до Бога пригадує нам Біблійну історію про перше і постійне звернення Бога до людини. Проте, аби це звернення відбулося у

²⁴ Манусакіс, *Бог после метафізики. Богословская эстетика*, 288.

²⁵ Sidiropoulou C. *Wittgenstein's Apophatic Descriptions// Ludwig Wittgenstein between Analytic Philosophy and Apophaticism*, Cambridgeshire: Cambridge 2015, 51.

повноті, воно мусить «втїлитися», аби людина змогла ідентифікувати послання як тілесне, а, отже, чуттєве і близьке до людського способу існування. Справжнє Одкровення Слова як знака вже відбулося, а довершеність цього знамення відбудеться з Другим Пришествям, коли всі знаки, послання і пророцтва, що були дані в Одкровенні отримують своє право на верифікацію автентичності та підтвердження свого істинного значення. Манусакіс називає це *есхатологічною верифікацією*, що підважує до істинних чи хибних значень все, що людство отримало в історії свого творіння та спасіння. Таким чином наша пам'ять про обіцянку цього Другого Пришестя вже заключена в Одкровенні, але воно постійно звершується і нині, якщо пригадати Євхаристійну молитву, коли в літургійній жертві спогади обрамляються в слова канону і вірні стають завірені у достовірності грядущого, котре вони вимовляють у Символі віри.²⁶ Навіть називаючи святе ім'я ми конституюємо присутність, ім'я розкриває все як дар, дарує себе і відступає у дистанцію, подібно до того як Бог сам розкриває своє Ім'я, проте не повідомляє як існує.²⁷

2.2.3 Апофатичність мови

Єдиною достойною мовою творіння у зверненні до Творця є мова літургії, котра освячується використанням. В цій літургій мові приховуюся найголовніші порухи людської душі. Для Маріона, наприклад, в літургії ми маємо справу із надмовою, котра розкривається в трьох модусах – сповідання провини, хвала і читання Одкровення; тоді як для Деріда це, скоріше зустріч правди та фікції, свідчення і фантазії, що утворюють єдину містерію, в котрій розкривається істина. Проте для Дерріда як прихильника «мови відсутності» християнство не володіє апаратом апофатичної мови, але у своїй сутності є лише носієм метафізичної мови, що замість апофатики як заперечення вводить координати супремації і зводить всі атрибути бога до над сутнісних. Тобто для Жака Деріда, мова про Бога все ще недостатньо володіє негацією, аби

²⁶ Манусакіс, *Бог после метафізики. Богословская эстетика*, 198-200.

²⁷ Марион, *Идол и Дистанция*, 174.

заперечити суще повністю. Хоча Манусакіс з ним не зовсім погоджується.²⁸ Звернімося до тексту Псевдо – Діонісія Ареопагіта, і ми побачимо не просто метафоричність, але і сутнісну усвідомленість божественного не-буття:

... коли настанови Божественних тайн перевищують їхню здатність розуміти, то що ж мовить хто-будь із тих, які ще більш не тямлять і визначають найвищу причину всього на підставі того, що в природі речей є остаточним, нічого не кажучи про те, що вона перевищує нечестиві образи багатьох форм, видуманих ними самими? Оскільки в цій причині всього сущого слід розуміти підставу для нього та стверджуючи її, настільки по відношенню тих самих форм їм радше більш властиве заперечення їх, адже ця причина є вище будь-якого сущого.²⁹

Як бачимо, Діонісій говорить скоріше натяками, аніж дефініціями, і заперечує момент «відмінності» у описі, тобто нам недостатньо апофатичного мислення, але лише мислення поза категоріями відмінності в існуванні. Ніяка «найвища сутність» не може *бути* в будь-якому онтологічному значенні, окрім як монізму Плотіна, де Бог перебуває у всьому і ніде одночасно, проте така тенденція є чужою для християнства, адже окрім трансцендентності Бога ми стверджуємо персональний характер зв'язку між Богом та людиною. Бог завжди не має імені з точки апофатики, і в той же час має нескінченну кількість імен з точки зору катафатичного богослов'я. Це дуже постмодерний підхід до богослов'я, але для філософів ХХ століття це все таки важлива складова мислення про Бога взагалі – мислення через Його відсутність, нещойність, безпідставність... Для опису Бога скоріше використовують мову Діонісія, а не схоластичну термінологію про інтелектуальну найвищу сутність. Діонісій пише у особливому стилі, наприклад, коли говорить про створення Богом розумних речей, перебуваючи поза ними:

Нічим із того, що не є і нічим з того, що є, і ті, хто є, не пізнають її, якою вона є, і вона сама не пізнає тих, хто є, і як вони існують. Не має в неї ні розуму, ні наймення, ні пізнання. І не є ні визначення, ні заперечення. Навпаки, визначення і заперечення створюються нами для того, що існує після неї, а оце саме саміше ми ні не стверджуємо, ні не заперечуємо....³⁰

Відповідно до цього твердження ніякий феноменальний вимір божественного не дає нам достовірного знання про Бога, адже Він залишається

²⁸ Манусакіс, *Бог после метафизики. Богословская эстетика*, 219.

²⁹ Псевдо-Діонісій Ареопагіт *«De theologia mystica»*. Містичне богослов'я Діонісія Ареопагіта. Послання до Тимотея Гл. 1// <http://xic.com.ua> (16.12.19)

³⁰ Там само, Гл.5.

закритою у собі сутністю. Манусакіс певною мірою погоджується із думкою Меролда Вестфала, що в богослов'ї Діонісія існує чимало моментів, подібних до філософії Канта, адже можна звести ідею про Бога до однієї із регулятивних ідей нашого розуму, що все-таки залишається річчю в собі, котру ми ніколи не зможемо пізнати. Ця нездатність існує в силу тварності нашого розуму і цей відбиток «тварності» ніколи не дозволить нам пізнати речі у їх повноті. Проте Манусакіс стверджує, що Діонісій може бути богословом, який своїм мисленням протиставляє Канту теологічну естетику замість Кантової трансцендентальної естетики, котра говорить про форми пізнання, що є лімітовані нашою чуттєвістю. Естетика Діонісія оспівує та метафоризує «річ у собі», що ми називаємо Богом, і ця річ у собі, будучи ноуменом стає феномен, розкривається в формах чуттєвості. Тобто Воплочення Христа уможлиблює не просто досвід Бога, але чуттєвий досвід Бога, що з точки зору трансцендентального ідеалізму неможливо.³¹ Манусакіс акцентує на «плоті» Воплочення, на уможливленні чуттєвого досвіду Бога. Він розрізняє еллінський-іпостасний та юдейський-екстатичний способи мислення, котрі таке можна урівняти до надреального та недореального Бога, адже екстасис без іпостасису це реконструкція та спекуляція, а іпостасис без екстасису – це онтотеологія, що знімається лише в христологічній формулі Халкідону.³²

Отже, Джон Пантелеймон Манусакіс, як було показано в підрозділі, зображує проблему адекватності мови про Бога як досить багатогранну, котра розгортається не лише в особистісному вимірі молитви, але у більш ширшому літургійному вимірі, у всіх формах поклоніння, де Бога неможливо назвати певним ім'ям, що і формує нестачу мови і відокремлює творіння з власною конвенційною символічною системою, мовою, від Творця, де жодна сутнісна абсолютна характеристика все ще не є повнотою іменування. Найбільш важливим представником святоотцівської спадщини у цій проблематиці

³¹ Манусакіс, *Бог после метафизики. Богословская эстетика*, 222.

³² Там само, 333.

Манусакіс визначає Псевдо-Діонісія Ареопагіта з його ідеєю мовчання на протипагу богословським спекуляціям.

2.3 Божественна трансцендентність як етична категорія

Християнська традиція завжди розрізняла поняття поклоніння та шанування, і лише до триєдиного Бога християнства ці дві дії можуть застосуватися одночасно і несуперечливо. Дійсно, недостатньо сповідувати Бога і вірити в Нього, але варто також мати інтелектуально-етично субординацію у поклонінні. Творіння завжди завдячує своїм існуванням Богові як Творцеві, проте прихованість Бога як Іншого стає перепорою до комунікації. Богословська парадигма мислення прирівнює Бога як Іншого, а будь якого Іншого – як Бога. Деякою мірою буття розуміється як дар та вдячність, і саме з цього віддалений Бог через прагнення бути почутим і прийнятий творінням. Августин пише, що справжнє пізнання можливе лише через любов, і істинне пізнання будь-чого можливе, якщо первинно я вже пізнав Бога в душі. Перед обличчям Божої любові не можливо творити неправду, адже істина можлива лише мирним шляхом, неможливо бути «етичним» і добрим з власної волі, бо лише через Бога і через його дарування благодаті можливо витримувати буття

33.

2.3.1. Спілкування як дар

Любов до Іншого може прирівнятися лише до любові до Бога в богослов'ї, котра пропонує Бога в слабкості (Капуто, Керні), коли Бог, що визначається абсолютними атрибутами та всемогутністю, постає як слабкий, що забезпечує теологічну основу для етики гостинності та прощення, коли любити означає ризикувати.³⁴ Подібне прочитуємо у Ж.-Л. Маріона,³⁵ коли зв'язок між Богом і творінням розуміється через дистанцію дара, через який між нами всіма можливі онтологічні розрізнення, відмінності, буквальні та тілесні, що

³³ Burnyeat M.F. Wittgenstein and Augustine *De Magistro*/ Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 61 (1987), 6.

³⁴ Zeillinger P. *Theologie-Kritik und implizite Fundierung des Theologischen in der zeitgenössischen französischen Philosophie*/ Religionsphilosophische Studien, Parerga 2008, 271.

³⁵ Marion J-L. *The Erotic Phenomenon*, Chicago 2008, 147.

уможливлують любов між *різними*. Самовіддача відбувається шляхом дистанції, котра дозволяє приймати дар, що тому і може існувати лише, якщо не зливається з дарувальником і одарюваним, а дар ніколи не зможе бути еквівалентно повернутим дарителю, адже ми ніколи не зможемо рівноцінно бути вдячним Богу за дар буття.³⁶ Манусакіс погоджується з Маріоном, що одарювання є деякою мірою явленністю, в котрій чується поклик, екстатичність та захоплення, адже екстаз пізнання лише і може існувати як таке піднесення³⁷. Ніколи тварна істота не здатна отримати дарування божественного буття як рівноцінну і достойну їй Особу, але не через закритість, а через те, що Бог поважає дистанцію кожного, а прагнення та поклик ніколи не бувають односторонньою дією. Щоб будувати рівноцінну комунікацію із Іншим Я мусить усвідомити повну присутність Іншого, проте Бог і людина не здатні до повноти цілісної зустрічі, допоки необхідність для людини чуттєвого досвіду не перестане бути дистанцією.³⁸

Одностороннє віддавання себе як чистий Дар, як вважає Деріда, не має сенсу, адже лише християнська любов до ближнього здатна набагато більше пояснити нам істинну природу дара, котрою є коло вдячності і зобов'язаності. Джон Мілбенк розуміє дар як регулятор суспільно-політичних рішень, в котрих дар реалізує себе як бажання мирного співіснування, що закладені у творінні як вільний дар Трійці, котра реалізує себе у Церкві. Саме тому лише християнське богослов'я підтримує онтологію миру, а не насильства, а тому є єдиним шляхом, через котрий можна досягти поваги до інакшості в усіх її проявах серед творіння. Лише християнство з перших часів притримувалося ідеї універсалізму, котрий скоріше схоплював відмінності, а не намагався позбавитися їх, тому діалог повинен починатися не з пошуку подібності, а з відмінностей, з розгляду Іншого як цілі для розмови.³⁹

³⁶ Caputo J. *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Chicago 1996, 105-106.

³⁷ Манусакіс, Бог *после метафізики. Богословская эстетика*, 294.

³⁸ Там само, 46.

³⁹ Milbank J. *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, Oxford, 268.

2.3.2 Вчення Григорія Нисського про віддаленість Творця від творіння

Для Манусакіса ключовим східним богословом в питанні етичної дистанції по відношенню до трансцендентного бога є, безумовно, Григорій Нисський. Він зазначає настільки точно Нисській в *Коментарях на Писню Пісень* вказує на існування двох порядків – тварного і нетварного. Ум має бути полишений нареченою, що шукає нареченого, і побачить вона лише тоді, коли зрозуміє, що він непізнаваний, допоки гордість людського розуму не буде приглушена. Манусакіс демонструє, що відстань між Творцем і творінням, діастема, *δια'στατος* фігурує в кількох значеннях в різних текстах Григорія: як дистанція, що притаманна самому Богу; дистанція, що належить до порядку творіння; діастема поміж Богом та творінням. Діастема вказує на конечність творіння, до його темпорального характеру перебування, на тварність, що була віддана як дар. Стільки б ми не намагалися подолати і перестрибнути за діастему, це ніколи не вдасться, вона завжди повертає нас до наших меж, вимагаючи покірності в наших межах.⁴⁰ Григорій Нисський інтерпретує неможливість адекватної мови про Бога:

Величезна і непрохідна відстань, котрою Нетварна Істота відділена від тварної сутності. Одна обмежена, інша не має границь, одна вимірюється власною мірою, як того забажала Мудрість Творця, міра ж іншого – безмежність. Одна пов'язана протяжною відстанню, закритою в часі і просторі, друга ж вище всякого поняття про відстань. В цьому житті можна побачити і начало істот, і кінець, а Блаженство найвищої істоти не припускає ні начала, ні кінця, але, будучи вище всякого позначення, завжди залишається одним і тим же.⁴¹

Григорієва думка в богословській інтерпретації Манусакіса подібна до розуміння дистанції Маріоном – те, що безкінечно відрізняє і в цьому ж наближує, відмінність, що вривається та наближує. Саме ця дистанція і творить людину, котра її вміщує. Природа цієї дистанції моральна віддаленість і відмова від володіння, тобто спосіб, котрим Господь творить світ, зберігаючи всі відмінності та інакшості в гармонійному співіснуванні. Дистанція

⁴⁰ Манусакіс, *Бог после метафізики*. Богословская эстетика, 249-250.

⁴¹ Творения Святого Григория Нисского. *Против Евномия* т.5, Москва 1863, гл.4.

усвідомлюється дистанцією як етична категорія, лише якщо вона не вимагає і не форсує.⁴²

Дистанція розкривається найбільшою мірою в площині поваги до іншої ідентичності, і тут Манусакіс зазначає:

Аби Бог залишався Богом (зовсім Іншим, *tout autre*, як це називає Дерріда), а не зводився до ідола, спорудженому моїм сприйняттям і уявою, Він змушений ухилитися від явища взагалі, змушений оберегати Свою відчуженість, так би мовити, висоту висот, яку так часто приписує Йому Левінас, або, як інші описують це, Своє «право відмовитися від явища, право зберігати трансцендентність, стверджуючи Свою ідентичність».⁴³

Бог як межовий феномен потребує людини, адже тільки в неї існує місце для Нього серед усіх створених істот. Навіть власна автентичність ніколи не буває лише власною – це буквальна заслуга Інших, саме тому лише спільноті ми можемо найбільшою повнотою виражати вдячність.⁴⁴

2.3.3 Феноменологія Інакшості: Харт, Маріон, Дерріда

Лише через розуміння буття як дару, ми мислимо розуміння інакшості: через дар творіння все тварне прагне відгукнутися через мову троїчності. Якщо істота причетна до божественної любові, то вона не може не дарувати її у відповідь до Іншого. Саме “Я” може сприйматися як дар інакшості Іншого залежно від того, що ми сприймаємо від іншого. Девід Бентлі Харт вважає, що християнство це релігія естетики, де в поняттях краси ми визначаємо найбільш характерні та сутнісні прояви буття та співіснування. Перебуваючи у всьому, божественна краса дарує себе і долає трагізм буття, освячуючи інакшість як благо і примиряючи протиріччя. Сам Бог в єдності та розрізненні розливає себе, тому в християнському наративі немає місця для розрізнення Інакшості як такої. Є лише безумовна любов, і в першу чергу до Чужого та Іншого. Краса, таким чином, і є відмінність, адже вона прагне до іншого, без насильства і примусу, тому досвід краси може бути прийтий лише як мирна пропозиція.⁴⁵

⁴² Маріон, *Идол и дистанция*, 187.

⁴³ Манусакіс, *Бог после метафізики*. Богословская эстетика, 247.

⁴⁴ Smith J. *The Fall Of Interpretation. Philosophical Foundation on a Creational Hermeneutic*, 2d ed. Ada, Michigan 2012, 104-105.

⁴⁵ Hart D.B. *In the Aftermath: Provocations and Laments*, Michigan 2009, 230.

Таким чином, феноменологічно і теоестетично для нас неможливий плюралізм та соціальна індиферентність, якраз через артикуляцію цього Іншого в усе буття, через гостинне ставлення до Іншого, мирне прийняття незнайомих через дистанцію і її подолання, свідчення і примирення, а не примус. Поняття дару дозволяє сконструювати справжню модель комунікації з Іншим через дарування-повернення, до співучасті котрого закликане усе творіння, коли досвід зустрічі з Іншим закликає до любові. У цій ем-патії та сим-патії, з котрої впливає симпатія до Іншого, і є сутність людської любові. Бо пізнавати і поважати іншу людину і є вияв справжньої любові. Любов до інакшості – це справжня проекція Божественного внутрішнього Триєдиного спілкування, суттю котрого є любов. Без цього первинного відношення в Любові, в етиці прощення і вселюбові не є можливим будь-який досвід Бога, адже не можливо узріти Бога, доки не зрозуміємо, що Бог перебуває в кожному, ворогові, чужинцю, далекому, чужому. Така теорія звернення та трансформації суб'єкта є присутньою у багатьох французьких феноменологів – Деріда, Левінаса, Мерло Понті, проте лише у Маріона всеохопна любов конститує суб'єктивність як самість і як дар. І у своєму унікальному існуванні самість повинна відповісти на поклик Бога, трансформуватися, повернутися та сповідати себе недостойним істини, аби віддячити Творцю за буття.⁴⁶

У відомій богословській дискусії між Жак-Люком Маріоном та Жаком Дерріда центральною темою стоїть проблема дару: чи всяка данність є даром *es gibt oder Gegebenheit*? Людина як суб'єкт не творить свого світу, але отримує рецептивно, що і є специфікою тварної істоти, отже абсолютно все у світі – Дар, як зазначає Дерріда, а данність визначається феноменологією і вимагає деякого настрою суб'єкту, його рамок існування, тоді як дар вимагає відсутності добро-дійця. Маріон зауважує:

Прикладом такої ситуації може слугувати Христос в есхатологічних притчах. Коли хтось подавав бідному, то він подавав Христу, але до скінчення віків не зміг уявити собі, що це подавалося Христу. Таким чином він віддавав свій дар анонімому одержувачу, реально відсутньому. В цьому прикладі есхатологічний статус

⁴⁶ Ямпольская А. *Практика и поэтика истины: Деррида и Марион читают Августина/ Вопросы философии, 2015//* <http://vphil.ru> (11.11.19)

отримувача означає, що ми ніколи не зустрінемося в цьому світі. Ця відсутність одержувача не є перешкодою для опису дару, але певною мірою дозволяє дару бути таким. Дар є милістю саме тому, що на нього немає відгуку, відповіді, зустрічної вдячності, і все це очевидно по тій причинив, що ми можемо дарувати лише у відсутності одержувача.⁴⁷

Отже, різноманітність підходів до питання етичного існування із Богом в усій Його трансцендентності піднімається на різних етапах мислення, починаючи із визначення буття як дару, любові в термінах онтології ненасилля та закінчуючи феноменологією дарування та прийняття Іншого. Манусакіс рецелює, як було зазначено, ідеї Маріона (буття як дар), Деріда (апофатичність мислення, Харта (сутність християнської спільноти в любові) та кристалізує вчення Григорія Нисського про діастему як сутнісну дистанцію між тварним та нетварним.

Таким чином, в цьому розділі було визначено коло питань, які сутнісно визначають онтологічні рівні між Творцем та творінням, котрі Манусакіс презентує в кількох площинах. В першому підрозділі було розглянуто феноменологічні виміри прояву божественного й іконічність божественних явищ, визначено персоналістичний та есхатологічні виміри, в котрих розкривається історія зустрічі божественного та земного.

У другому підрозділі досліджено і виявлено фундаментальні засади комунікації, впливи лінгвістичного перевороту на богослов'я, можливості і неможливості, принципом якої слугує літургійне звернення до Бога, проаналізовано тексти та текстуальну термінологію. Манусакіс, як це встановлено, наголошує на неможливості адекватної мови про Бога, окрім літургійної, котра має велику кількість богословських значень, в котрих спільнота комунікативно долає темпорально-мовну дистанцію.

В третьому підрозділі досліджено етичний вимір у онтології комунікації, було окреслено проблема Іншого, дару, зустрічі – як базові християнські моральні установки; продемонстровано, яким чином етична дистанція робить ближнього об'єктом любові, а Бога зберігає на дистанції в Його

⁴⁷ О Даре: *Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом*/ Logos, 2011, 153// <http://www.intelros.ru> (8.10.19)

трансцендентності. Таким чином в наступному розділі буде підсумоване значення попередніх питань в ідеї подолання онтологічної відстані через інший феноменологічний вимір.

РОЗДІЛ 3. ПІДНЕСЕННЯ ТВОРІННЯ В БОГОСЛОВСЬКІЙ ЕСТЕТИЦІ ДЖОНА ПАНТЕЛЕЙМОНА МАНУСАКІСА

3.1 Присутність Бога як естетичний досвід

Серед сучасних підходів до феноменологічного богослов'я найбільш виразним є богословська естетика, представником якої є Джон Пантелеймон Манусакіс, котрий прагне віднайти топоси в історії філософії, котрі дозволять мислити Бога особистісно, Бога ікони, Бога літургійної хвали – в усій повноті людської тілесності.

Проект богословської естетики мислителя розгортається через базові чуттєві здатності, котрі визначають в біблійних текстах максимальне наближення Бога до людини – зір, слухання та дотик. Саме в таких проявах Бог являється в найбільш безпосередній інтуїції, дозволяючи недостойному творінню наблизитися до Бога, в першу чергу через Христа, через Воплочення, котре розмикає трансцендентного Бога через прийняття повноти первинного людського тіла.¹ Звісно, для богослова, досвід тіла в богословській естетиці є найбільш фундаментальний. Проте можуть існувати і суто метафоричні чи метафізичні філософські підходи. Річард Віладесау, наприклад, стверджує, що поняття прекрасного і християнські алегорії мистецтва є основними складовими богословської естетики.² Щодо думки Манусакіса, то первинним символічним текстом для нього є Євангеліє як досвід живого свідчення про досвід Бога, зі своєрідним розумінням прекрасного.

Манусакіс презентує суто феноменологічне бачення естетики, але, як і в теоестетиці Бальтазара, спонукає до христоцентричного та іконічного мислення образу Божого.³ Богослов аргументує необхідність естетичної парадигми

¹ Манусакіс, *Бог После метафізики. Богословская эстетика*, 20-21.

² Viladesau R. *Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty, and Art*, Oxford 1999, 23-24.

³ Манусакіс використовує феноменологічний підхід для опису події Воплочення, де алегорії слуху, доторку, мовчання, зору, бачення. Якщо Бальтазар у власному творінні богословської естетики наголошує на Славі Божій як вияву внутрішньотроїчних взаємин, то Манусакіс акцентує на буквальному розумінні досвіду божественного досвіду свідків віри. Для Бальтазара богословська естетика це початок догматичного богослов'я, котра демонструє, як богослов'я здатне функціонувати в якості естетичного досвіду. Базис для

мислення, де творіння удостоюється зустрітися з Богом у людській⁴ плоті. Саме завдяки чуттєвості, що присутня в християнській істині Одкровенні поклик краси буття віднаходить свого слухача з допомогою чуттєвості. Причому, естетичність, як у її кантіанському розуміння розуміють з формами чуттєвості, не є перешкодою для досвіду трансцендентного. Манусакіс визначає це так:

Ми могли б описати богословську естетику саме як ту сферу, котра виключається із трансцендентної естетики Канта: сферу, котра розглядала б Бога як можливий об'єкт досвіду. Це сфера, котра вивчала б можливість данності Бога; якщо завгодно; «інтуїцію» Бога – чи то максималістичну, чи то мінімалістичну – інтуїцію, яку не потрібно автоматично ототожнювати з розумінням як виробництвом концепцій.⁵

Чуттєвість, однак, не є недоліком, а перевагою, адже дозволяє пережити прекрасне у його цілісності та екстатичності. В дотику, у втіленому намірі, проявляється власна суб'єктивність, котра уподібнюється своєму об'єкту, терпить *πα'σχειν* та сприймає *πεπονθο'ς*. Тобто естетичний досвід є глибоко онтологічним досвідом, адже акт сприйняття стає актом буття: від чуттєвого досвіду підніматися до надчуттєвого, конституюю чого собою весь світ. Манусакіс характеризує таким сходженням і достойну оцінку Втілення, адже з усієї ієрархії почуттів саме дотик займає найважливіше місце. Манусакіс погоджується з Бальтазаром, що виправдовує вчення Св. Бонавентури про сходження душі до Бога, котрий вказує, що земля, щось найбільш людське, найбільш непримітний елемент, парадоксально була обрана як місце зосередження найбільшої Божої Слави.⁶

Проте богословська естетика не однорідне явище, адже для Манусакіса це інтелектуальна теорія наближення божественного та земного, тоді як для іншого її представника, Девіда Харта, це поле критики та примирення богослов'я та європейської філософії загалом, тоді як традиційна естетика відчувувала етичне. Навіть будь-яке раціональне моральне судження не може

Бальтазара, як і для Манусакіса це аналогія між естетичним досвідом та Одкровенням, проте Бальтазар відновлює традиційний католицький підхід «аналогій буття», що утверджує зв'язок створеної реальності та Бога. (Див. Vychkov O. *Theological Aesthetics after von Balthasar*, Ashgate 2008, 15-17.)

⁵ Манусакіс, *Бог После метафізики. Богословская эстетика*, 21.

⁶ Von Balthasar. *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics vol. 2*, San Francisco, 321.

існувати без попереднього екстатичного переживання: краса чесноти завжди має певний надментальний процес одночасно з суто практичним.⁷ Манусакіс погоджується з Хартом про парадоксальний характер християнського розуміння краси, що розкривається у Христі, у кенозисі, у прийнятті страждань, коли моральна досконалість діяння усуває зовнішню чуттєву форму і утверджує красу через любов як внутрішню форму.⁸

Підсумовуючи, варто вказати значущість богословської естетики в усіх її проявах, адже Джон Пантелеймон Манусакіс опирається на значний богословський доробок, утверджений до нього. Манусакіс творчо інтерпретує богословську естетику як напрям, де неможливий досвід Бога стає можливим в силу зрозумілих естетичних перцепцій, розуміння краси, чуттєвості та найпростіше естетичне переживання стають інтелектуально-духовними кроками на шляху інтуїції Бога.

3.2 Воплочення Сина Божого як подолання відстані між Богом та людиною

Найважливіша подія безкінечної християнської історії – це, звісно, Воплочення Слова, що поєднує в собі момент творіння і момент прийдешній, спасіння творіння, піднесення його перед Богом після падіння. Доктрина всевідновлення світу і піднесення кожної людини може мати різноманітні конотації.⁹ Проте Творіння буде виправдано і піднято на іншу онтологічну ступінь в силу всесильної божественної любові, що і є онтологічним рушієм оновлення. А вияв цієї любові у Христі, що постійно йде назустріч та торкається до людини.¹⁰

Саме тілесна присутність Бога в історії спасіння – і є унікальністю християнства, на відміну від інших монотеїстичних релігій та філософських

⁷ Hart D. *A Sense of Style: Beauty and the Christian Moral Life*/ Journal of the Society of Christian Ethics, Vol.39, Number 2, 2019, 246.

⁸ Манусакіс, *Бог после метафізики. Богословская эстетика*, 338.

⁹ Наприклад, Девід Харт нині захищає доктрину апокатастасису, утверджуючи універсальний характер спасіння творіння (Див. Hart D. *That All Shall Be Saved. Heaven, Hell, and the Universal Salvation*, Yale 2019)

¹⁰ Манусакіс, *Бог после метафізики. Богословская эстетика*, 339.

шкіл, започаткованих грецькою філософією, в котрих настільки потужний зв'язок між божественним та людським просто неможливий.¹¹

У Воплоченні, як зазначає Манусакіс, перевертається платонівська концепція про світ ідей, котрі не можуть воплотитися та індивідуалізуватися в своїй чистій формі. Саме у Воплоченні, в унікальній події Бог примирюється з творінням, через буквальну демонстрацію сили у звичайній людській природній слабкості, котра гармонізувала із божественною природою.¹²

Манусакіс зазначає, що Воплочення « в Своєму кенозисі рухається всупереч філософського анабасису і, замість того, щоб віддалятися від смертної людської природи, як нас повчає філософ, приходить і бере на Себе ту саму «тлінну дурницю», від якої презирливо відвертається розум.»¹³ Саме завдяки тілу, через котре одночасно утверджується близькість і віддаленість Бога, Він стає доступним для нас через найпростіші людські чуттєві можливості, *Verbum incarnatum*, як зазначав Бальтазар, є найвищою вершиною людського розуміння божественної правди.¹⁴ Саме словом та доторком Христос зцілював, через віру у неочевидне, але матеріально присутнє. Саме фізичність та буквальність тілесності Христа утверджує союз природ, через котрі людська природа черпає довершеність власного існування. Неможливо бачити лише дух, адже дух має пройти тілесність, пройти власну інакшість задля виправдання людської тілесності.¹⁵ Манусакіс притримується анти дуалізму Моріса Мерло-Понті, філософія Воплочення, котрого є глибоко тілесна, адже саме онтологія плоті, визначена через християнське бачення, дає розуміння людської тілесності як феноменальної можливості переживати велику гамму почуттів, співчуття, симпатію, співстраждання.¹⁶

¹¹ Манусакіс, *Бог после метафізики. Богословская эстетика*, 351.

¹² Там само, 352.

¹³ Там само, 351.

¹⁴ Von Balthasar H., *The Glory of the Lord*, vol. 2, 321.

¹⁵ Манусакіс, *Бог после метафізики. Богословская эстетика*, 355.

¹⁶ Orion E. *Things Seen and Unseen: The Logic of Incarnation in Merleau-Ponty's Metaphysics of Flesh*, Eugene, Oregon 2016, 5-6.

Жак Рансьєр вважає, що вся західна культура побудована відповідно до події Воплочення *incarnation*, що матеріалізує всяку ідею, трактує світ через його матеріальну присутність скрізь ідею Воплочення Сина, ідеї, котра утверджує порядок світу і буквализм його розуміння.¹⁷ Дійсно, Воплочення нагадує, що не може бути чистої форми без її іпостасності, адже тоді б людство в силу тілесної природи перебувало у вічній дистанції. Маріон, наприклад, вбачає в ніцшеанській критиці християнства насправді виправдання Христа та його місії, котрий долає на хресті бажання помсти та ідолатричне ставлення до божества, через страждання котрого розвіюються ілюзії про Бога всемогутнього заради Бога у повноті слабостей. В момент найвищого страждання Бог лишає себе божественності.¹⁸ У Христі дійсно зустрічається гріховне людство та святий Бог, причому божественність не полишає Сина Божого навіть в час Його страждань. Тілесність є запорукою духу спільноти, наприклад, в Євхаристії маючи матеріальні дари, отримуються дари духовні, чим і долається розщепленість спільноти, тілесністю, що лише наближує інших до мене. Манусакіс зазначає, що будь-який вимір духовності не може розглядатися поза Воплоченням, адже плоть освячується, а все, що не сприймає плотського є диявольське, адже будучи чистим духом ніщо не зможе навернутися до Бога в покайнні. Людство ж, будучи тілесним, радикалізує власну чуттєвість, грішить, проте через цю тілесність здатне і покаятися, бачачи іконічний образ Бога Ісуса, котрий підносить гідність творіння.¹⁹

Таким чином, Воплочення – це дійсно фундаментальна та найбільш очевидно значима подія історії спасіння, котра для Манусакіса постає зв'язкою між Творцем та творінням, а чуттєвість не стає перешкодою, але феноменологічно пов'язує людина з усіма її тілесними недосконалостями та Втіленого Бога в усій довершеності людської природи. Манусакіс

¹⁷ Rancière J. *Aesthetics against Incarnation: An Interview by Anne Marie Oliver/ Critical Inquiry*, Vol. 35, No. 1 176-177.

¹⁸ Маріон, *Идол и дистанция*, 84-85.

¹⁹ Manoussakis J.P *On the Flesh of the Word/ Carnal Hermeneutics*, New York 2015, 312.

використовує герменевтику тілесності Мерло-Понті та Маріона, де через Христа плоть підноситься і робиться достойною не лише можливого існування в очах Божих, але і стає достойною стати вмістилищем Бога.

В третьому, заключному, розділі було продемонстровано і доведено значущість богословської естетики Манусакіса, котра централізує тілесний вимір Воплочення Христа, де й відбувається зустріч двох протилежних полюсів реальності. Так, в першому розділі, було порівняно і представлено богословські підходи до естетики, її феноменологічний вимір та її об'єкт, а також – стисло критику на її традиційну сутність. Таким чином, у другому розділі, було виконане завдання, що полягало у віднаходженні найбільш адекватної парадигми мислення і наближувало божественне як близьке та очевидне. У другому підрозділі, з точки зору християнської події Воплочення, було проаналізовано найважливіші можливості для людини з точки зору її тілесності. І саме в такій риторичній мові можна уникати мови про розрив, але утверджувати літургійну присутність Бога, як це було вище зазначено. Отже, в герменевтиці Воплочення, розробленої Манусакісом саме чуттєвість постає місцем зустрічі Творця та творіння.

ВИСНОВКИ

Поставивши завданням розглянути одну із найголовніших проблем християнської онтології у богослов'ї конкретного мислителя, робота мала чималий виклик, адже завжди підстерігали потяги до суб'єктивізації та односторонньої інтерпретації, але поставлені завдання були виконані та тема вздовж всієї роботи була глибоко змістовно розкрита, а ідеї чітко висвітлені. В роботі були поставлені та виконані завдання, що зв'язували питання богословської проблеми онтологічної відстані між Творцем та творінням та доробком православного богослова Джона Пантелеймона Манусакіса та його ідейних прибічників.

В роботі було докладно визначено місце богословської думки Манусакіса серед сучасних постметафізичних підходів щодо досліджуваної проблеми, було визначено феноменологічний метод як рушійний напрям сучасного богослов'я, в котрому працює мислитель. Крім того, історична перспектива розгляду проблеми онтологічної відстані між Творцем та творіння була наглядно представлена, починаючи від її патристичної конотації та закінчуючи деякими її сучасними доробками. Таким чином, було сформоване проблемне та контекстуальне поле, визначені ідейні рамки, в котрих робота змістовно та аргументовано наповнювалася.

Так, були розкриті виміри онтологічної відстані між Творцем та творінням у роботах Джона Пантелеймона Манусакіса, порівняні чи підтверджені з ідеями таких богословів як Жан-Люк Маріон, Річард Кірні, а також з феноменологічною презентацією богослов'я, як у Мішеля Анрі, Меролда Вестфала та інших. Так само, були розкриті прочитування Манусакісом творінь отців, таких як Григорій Нисський та Псевдо-Діонісій Ареопагіт, що складають догматичний і поетичний фундамент для аналізу поставленої проблеми у творчості Манусакіса. Крім того, проаналізовано літургійний та комунікативні виміри присутності Бога скрізь призму детального аналізу Манусакісом лінгвістичної парадигми літургії через апофатизм Людвіга Вітгенштайна та проблему можливості та неможливості адекватної мови про Бога. Було

встановлена, що для Манусакіса лише поетично-гімнографічний, а не предикаційний вимір мови може слугувати медіатором між мовцем та Богом. Так само, був проаналізований етичний вимір богословської проблеми розриву між Творцем та творінням, де було зазначено особливості етичної дистанції та трансцендентного Бога, та було визначено, що для Манусакіса первинним зв'язком із божественним є тілесний та дистанційний контакт з Іншим та розуміння буття як дару, що звісно, вже було розробленою концепцією і до богослова, проте ним логічно підсумовано.

Завдяки ґрунтовному окресленню феноменологічних підходів стало можливим підсумувати богословські рішення Джона Пантелеймона Манусакіса через його богословську естетику, інтерпретацію христології, а саме – Воплочення та його значення для розв'язування досліджуваної проблеми. Так, було встановлено, що для Манусакіса єдиним поєднувальним елементом між Творцем та творінням є тілесне буття Христа як людини, що феноменологічно розкриває близькість Бога у його дистанції.

Не варто оминати і майбутнє досліджуваної проблеми, адже Манусакіс розглядає її у вимірі феноменології та богословської естетики, що стають неабияким чином продуктивними через пов'язання богослов'я та сучасних викликів в інтелектуальному середовищі після постмодерністських підривів традиційного мислення. Серед величезної кількості різноманітних постпідходів саме постметафізичне богослов'я Манусакіса вирізняється філософською жагою, пошуком та внутрішнім релігійним мотивом, і дійсно, Манусакіс повертає мислення про Бога у людській плоті як єдину парадигму мислення зв'язку Творця і творіння, а це дає поштовх для майбутнього богослов'я, котре має повертатися до найпростіших християнських істин, аби усвідомити велич власного існування.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Основна література:

1. Manoussakis J.P. *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, New York 2006.
2. Manoussakis J.P. *From Exhodus to Eshaton: On the God Who May Be/Modern Theology* (18.1.January), 2002 //<https://www.academia.edu> (2.10.19)
3. Manoussakis J.P. *Heidegger and Greeks. Interpretative Essays* // edited by Drew A. Hyland -J.P Manoussakis, Chicago 2006.
4. Manoussakis J.P *The Cup of Time Christology and Eshatology/* The Journal of the Pontifical Academy of Theology, 18 (2019).
5. Manoussakis J.P. *The Promise of the New and the Tyranny of the Same//* edited by J.P. Manoussakis and others, *Phenomenology and Eschatology. Not Yet in the Now*, Ashgate, 2009.
6. Manoussakis J.P. *Phenomenological Approaches to Religion//* The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion (ed. By G.Oppy), London 2015.
7. Manoussakis J.P *On the Flesh of the Word/* Carnal Hermeneutics, New York 2015.
8. Manoussakis J.P. *Prosopon and Icon Two Premodern Ways of Thinking God* // edited by J.P Manoussakis John Panteleimon, *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, New York 2006.
9. Дионисий Ареопагит - Сочинения. Толкования Максима Исповедника. *О Божественных именах*, Санкт-Петербург 2002.
10. Манусакис Дж. П. *Бог после метафизики. Богословская эстетика/* пер. Морозова Д., Київ 2014.
11. Марион Ж.-Л. *Идол и Дистанция/* пер. Вдовиной Г., Москва 2007.
12. Творения Святого Григория Нисского. *Против Евномия* т.5, Москва 1863.

Допоміжна література:

1. Beattie T. *Theology after Postmodernity. Dividing the Void-A Lacanian Reading of Thomas Aquinas*, Oxfordshire 2015.

2. Betz J. *The Analogia Entis as a Standard of Catholic Engagement: Erich Przywara's Critique of Phenomenology and Dialectical Theology* // <https://onlinelibrary.wiley.com> (9.11.19)
3. Brague R. *Eclipse of God, Eclipse of Man/ The European Conservative*, 2015.
4. Burnyeat M.F. *Wittgenstein and Augustine De Magistro/ Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 61*, 1987.
5. Bychkov O. *Theological Aesthetics after von Balthasar*, Ashgate 2008.
6. Caputo J. *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Chicago 1996.
7. C' Meara D. *Neoplatonism and Christian Thought*, New York 1982.
8. Coffman N. *Jean-Luc Marion's Theology of Eucharistic's Presence/ School of Theology and Seminary Graduate Papers, Theses. 22*, 2008.
9. Dahlke B. *Die katholische Rezeption Karl Barths: theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Tübingen 2010.
10. Desmond W. *Being and the Between*, New York 1995.
11. Dorrie H. Gregos, *Theologie Auf Dem Hintergrunde der Neuplatonischen Metaphysik/ Gregor von Nyssa und Die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, Leiden 1976.
12. Green W. G. *On Kant On the Idea(s) of God/ Analecta Hermenevtica, Volume 9*, 2017.
13. Hart D.B. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Cambridge 2003.
14. Hart D.B. *In the Aftermath: Provocations and Laments*, Michigan 2009.
15. Hart D. *A Sense of Style: Beauty and the Christian Moral Life/ Journal of the Society of Christian Ethics, Vol.39, Number 2*, 2019.
16. Hart D. *That All Shall Be Saved. Heaven, Hell, and the Universal Salvation*, Yale 2019.

17. Heidegger *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M 2004.
18. Jordan B. J. *Creation in Six Days. A Defense of the Traditional Reading of Genesis One*, Moscow 1999.
19. Langton D.R, *God, the Past and Auschwitz: Jewish Holocaust Theologians' Engagement with History/ Holocaust Studies*, 17(1) 2011.
20. L. Boeve – C. Brabant, *Between Philosophy and Theology: Contemporary Interpretations of Christianity*, London 2016
21. Leithart J. *John Milbank: A Guide for the Perplexed*// <https://mereorthodoxy.com> (13.10.19).
22. Lualhati T, *On Epistemic Distance and Faith/ DLSU Research Congress 2018 De La Salle University 2018*.
23. Marion J-L. *The Erotic Phenomenon*, Chicago 2008.
24. Marion J.L «*The Saturated Phenomemon*», *Philosophy Today Journal*, 1996.
25. Marion J.L. *God without Being*, Chicago 1991.
26. Marion J. L. *The visible and the revealed*, New York 2008.
27. Serafin A. Heidegger's phenomenology of the invisible // *Argument. Annual Philosophical Journal*, Vol.6, (2, 2016).
28. McKenna W. *Husserl's «Introduction to Phenomenology». Interpretation and Critiques*, Hague 1982.
29. Milbank J. *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, Oxford 2014.
30. Peterson P. *The Early Hans Urs von Balthasar: Historical Contexts and Intellectual Formatio*, Berlin 2015
31. Pickstock C. *Duns Scotus: His Historical and Contemporary Significance/Modern Theology*, London 2005.
32. Rancière J. *Aesthetics against Incarnation: An Interview by Anne Marie Oliver/ Critical Inquiry*, Vol. 35, No. 1.
33. Romano C. *Awaiting/ Phenomenology and Eschatology. Not Yet in the Now*, Burlington 2009.

34. Schumacher W. *Who Do I Say That You Are?: Anthropology and the Theology of Theosis in the Finish School of Tuomo Manermaa*, Eugene 2010
35. Smith J. *The Fall Of Interpretation. Philosophical Foundation on a Creational Hermeneutic*, 2d ed. Ada, Michigan 2012.
36. Stang M.C. *Being Neither Oneself nor Someone Else: The Apophatic Anthropology of Dionysius the Areopagite*, 61 //www.academia.edu (8.11.19).
37. Sidiropoulou C. *Wittgenstein's Apophatic Descriptions// Ludwig Wittenstein between Analytic Philosophy and Apophaticism*, Cambridgeshire 2015.
38. Sparr W. *Ontologische Metaphysik versus metaphysische Religion*, Gutersloh 2007
39. Thompson I. *Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics/ Internatonal Journal of Philosophical Studies Vol.8 (3)*.
40. Orion E. *Things Seen and Unseen: The Logic of Incarnation in Merleau-Ponty's Metaphysics of Flesh*, Eugene, Oregon 2016.
41. Puntel L. *Habermas` Postmetaphysical Thinking: A Critique*, Munich 2012, 3-4// <https://www.philosophie.unimuenchen.de> (1.12.19).
42. Viladesau R. *Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty, and Art*, Oxford 1999.
43. Von Balthasar. *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics vol. 2*, San Francisco 1982.
44. Westphal M. *Overcoming Onto-theology: Toward a Postmodern Christian Faith*, New York 2001.
45. Williams M. S. *Duns Scotus// The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*, Oxford 2017.
46. Zavavi D. *Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible/ Continental Philosophy Review, Volume 32, Issue 3, 1999*.
47. Zeillinger P. *Theologie-Kritik und implizite Fundierung des Theologischen in der zeitgenössischen französischen Philosophie/ Religionsphilosophische Studien, Parerga 2008*.

48. Жуковський В. *Проблема трансцендентності та іманентності Бога в богослов'ї грецьких отців. Історичний розвиток та богословське значення*. Дисертація. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2016.
49. Жуковський В. *Неосяжність Бога та Його іманентність у богомисленні Макарія Єгипетського* // VOX PATRUM 36 (2016) t. 65.
50. Коначева С. *Метафізика без метафізики: пути інтерпретації філософії Хайдегера в сучасній теологічній герменевтиці*:
//<https://cyberleninka.ru> (6.6.2019)
51. Марион Ж-Л. *«Метафізика і феноменологія на смену теології»*//
Логос №3, (82), 2011.
52. Мартынов А. *Антропология свт. Григория Нисского* //<https://azbyka.ru>
(6.09.11).
53. О Даре: *Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом*/
Logos, 2011, 153// <http://www.intelros.ru> (8.10.19).
54. Харт К. *Постмодернизм*// пер.Ткаченко К, Москва 2006.
55. Ямпольская А. *Праксис и поэзис истины: Деррида и Марион читают Августина*/ *Вопросы философии*,2015// <http://vphil.ru> (11.11.19).