

Postmetaphysical Theological Aesthetics of John Panteleimon Manoussakis

UDC: 27-12:111.822]:2-1(73)(092)

DOI: <https://doi.org/10.15421/172406>**Lozovytskyi Vasyl**Ph.D., Assoc. Prof., <http://orcid.org/0000-0001-5645-4309>, lozovutskiy@gmail.com*Volyn Orthodox Theological Academy (Lutsk, Ukraine)***Abstract**

Relevance. Orthodox theology of the early XXI century is undergoing changes and giving rise to new forms associated with the global transformations of our time.

The purpose of the study is to comprehend the project of postmetaphysical theology by John Panteleimon Manoussakis, which continues the line of research on modern postphenomenology represented by the projects of E. Levinas, M. Merleau-Ponty, M. Henri, J.-L. Marion, and R. Kearney.

As a **result** of the study, it was found that in Manoussakis's theo-aesthetics affirms the possibility of a non-metaphysical philosophical and theological language about God. The creation of such an opinion based on postphenomenology requires the overcoming of the self of the subject, which must be opened to the encounter with the radically Other. J. Manoussakis promotes the project of the «fourth reduction», which is largely developed within the framework of post-Levinasian thought, which translates the «Prosopic reduction» into an eschatological dimension. J. Manoussakis applies the method of the «fourth reduction» in relation to «sight» as the first type of sensory experience. Here, the icon becomes a «place» for unfolding a reverse perspective, in which it is possible to «get» the experience of divine appeal and conversion to ourselves. In addition, J. Manoussakis makes hearing, which is the most counter-intentional sensation, important for phenomenological understanding. The center of counter-intentional phenomenology is the «hymn» as a special state in which the main goal is to «give a voice» to the one who is sung, to experience the one to whom the hymn is dedicated - God. The hymn, like the icon, is not just an «instrument» for knowing or defining God, but introducing oneself to the state of «being known», in which the believer wishes to become a place where God can «come». The third feeling in which rapprochement with the Other takes place is touch, and first of all, caress becomes evidence of the recognition of the Other, its depth and transcendence.

Conclusions. It is the sensory or physical dimension of the presence of Christ that becomes the basis for both the experience of spiritual elevation and the gathering of believers in the single Body of Christ through the Liturgy, in which the blood and flesh of Christ are present. The described method of theology of J. Manoussakis can be characterized as postmodern mysterious mystical-sensualistic empiricism.

Keywords: modern Orthodox theology, post-neoplatonics, theoesthetics, postphenomenology, theology of J. Manoussakis

Постметафізична теологічна естетика Джона Пантелеймона Мануссакіса

Лозовицький Василь*Волинська православна богословська академія (Луцьк, Україна)***Анотація**

Актуальність. Православна теологія поч. XXI ст. переживає зміни і народжує нові форми, пов'язані з глобальними трансформаціями сучасності.

Метою дослідження є осмислити проєкт постметафізичної теології Джона Пантелеймона Мануссакіса, що продовжує лінію досліджень сучасної постфеноменології, представленої проєктами Е. Левінаса, М. Мерло-Понті, М. Анрі, Ж.-Л. Маріона, Р. Керні.

В результаті дослідження встановлено, що в теоестетиці Мануссакіса утверджується можливість не-метафізичної філософської та теологічної мови про Бога. Створення такої думки на основі постфеноменології вимагає подолання самості суб'єкта, який має бути відкритий до зустрічі з радикально Іншим. Дж. Мануссакіс просуває проєкт «четвертої редукції», що значною мірою, розбудовується в межах пост-левінасівської думки, що переводить «просопічну редукцію» в есхатологічний вимір. Він застосовує метод «четвертої редукції» у відношенні до «зору» як першого типу чуттєвого досвіду. Тут ікона стає «місцем» розгортання зворотної перспективи, в якій можна «отримати» досвід божественного звернення та навернення нас до себе. Крім цього, Дж. Мануссакіс визначним для феноменологічного розуміння робить слух, який є найбільш контр-інтенціональним відчуттям. Осереддя контр-інтенціональної феноменології стає «гімн» як особливий стан в якому головною метою є «надання слова» тому, кого оспівують, переживання того, кому присвячений гімн – Богу. Третім відчуттям у якому відбувається зближення з Іншим є дотик, і насамперед, ласка стає свідомством визнання Іншого, його глибини і трансцендентності.

Висновки. Саме чуттєвий чи фізичний вимір присутності Христа, стає основою як для досвіду духовного піднесення, так і зібрання вірян в єдиному Тілі Христовому через Літургію, в якій присутня кров та плоть Христа. Описаний метод теології Дж. Мануссакіса можна позначити як постмодерний містеріальний містико-сенсуалістичний емпіризм.

Ключові слова: сучасна православна теологія, постнеоплатоніка, теоестетика, постфеноменологія, теологія Дж. Мануссакіса

Стаття надійшла / Article arrived: 18.01.2024

Схвалено до друку / Accepted: 29.02.2024

Вступ.

Постановка проблеми. Православна теологія поч. XXI ст. переживає зміни і формує нові форми у зв'язку з глобальними трансформаціями сучасності. Ознакою змін в православній теології є виникнення теологій, які засвоюють мову і проблематику сучасної філософії. На зміну неопатристики, що панувала протягом XX ст., вийшла нова плеяда православних теологів, яких умовно можна віднести до постнеопатристики. К. Говорун, Д. Калаїцидіс, Д. Б. Гарт, А. Папаніколау та інші, пропонують цікаві богословські синтези православної традиції з постмодерною думкою.

Одним з яскравих представників сучасної постнеопатристичної теології є американський богослов Джон Пантелеймон Мануссакіс. Він автор оригінальної версії православної теостетики, яка увірала в себе вагомі здобутки теостетики У. Ф. Бальтазара, Д. Гарта та веде активний діалог з постмодерною філософією. Нас будуть цікавити особливості теостетики Дж. Мануссакіса. Які основні теми і проблеми вона піднімає і які рішення пропонує? Які впливи можна простежити на формування теології Дж. Мануссакіса? Які вона пропонує нові богословські рішення традиційних проблем та який потенціал впливу має на сучасну українську теологію?

Ступінь наукової розробленості.

Існує не так багато критичних праць, в яких здійснюється аналіз православної теології Дж. Мануссакіса. Вітчизняні дослідники вивчали формування православної теології поч. XXI ст. та зокрема здійснили перші інтерпретації поглядів представників постнеопатристичної теології. Методологічна основа цих розвідок закладена в працях Ю. Чорноморця та Г. Христокіна, якими був запропонований парадигмальний підхід до аналізу православної теології (Христокін, 2021, 2020; Чорноморець, 2013). Окремо Г. Христокін здійснив аналіз богословських методологій православної теології і зокрема постнеопатристики та теології Дж. Мануссакіса (Христокін, 2021). Г. Христокін, аналізуючи методологію теогносії православного богослова, визначив проєкт Дж. Мануссакіса як «постмодерний неопатристичний містичний емпіризм» (Христокін, 2021, 2011). Крім того, теологію Дж. Мануссакіса вивчали О. Гірник (2017), В. Грицишин (2017), І. Ішук (2017), К. Кузнецова (2021), Ю. С. Малярчук (2019), Ю. Чорноморець (2013), К. Шевчук (2016).

Мета дослідження і завдання.

Для з'ясування передумов та ідейних витоків української православної теології XXI ст., завжди буде важливим осмислення актуального стану та найновіших тенденцій розвитку постнеопатристики, яка залишається мало дослідженою. Ми переконані, що українська богословська думка, що орієнтується

на сучасну феноменологію, філософію спілкування та діалогу, постмодерну філософію має чому повчитися у Дж. Мануссакіса. Нас буде цікавити його проєкт постметафізичної теології, що продовжує лінію досліджень сучасної постфеноменології, представленої проєктами Е. Левінаса, М. Мерло-Понті, М. Анрі, Ж.-Л. Марйона, Р. Керні. Важливо детальніше дослідити еволюцію теології Д. Мануссакіса, здійснити критичний аналіз її основних ідей, виявити ймовірні лінії впливу на українську теологію.

Результати дослідження.

Важливим прикладом «теологічної естетики» в православній теології початку XXI ст. є проєкт постметафізичної теології Джона Пантелеймона Мануссакіса, який представлений його працею «God after Metaphysics: A Theological Aesthetics» (Христокін, & Чорноморець, 2013; Manoussakis, 2007). Якщо Д. Гарт розробляючи власну теологічну естетику створює особливу тринітарну метафізику як «онтологію миру», то Дж. Мануссакіс звертається до «естетики» у її первинному кантіанському розумінні, як дисципліни, що досліджує сприйняття, а не красу як таку (чи, принаймні, не починає з краси як такої). Такий «зсув» викликаний особливим інтелектуальним контекстом, виходячи з якого Дж. Мануссакіс розвиває свою теологію: сама назва праці – «Бог після метафізики» – вводить нас в інтелектуальну атмосферу сучасної постгайдеггеріанської континентальної філософії.

Основною тезою гайдеггеріанського дискурсу «подолання метафізики» є вихід за межі онто-теології як особливого положення західної метафізики, у якому мислення є спрямованим виключно на суще, яке займає місце трансцендентного Буття. Яскравим прикладом такої онто-теології, для німецького філософа, є християнська думка. Говорячи про «природу» християнської філософії, яка зародилася в пізній античності та «розквітла» в середні віки, Гайдеггер відзначає, що, з одного боку, історичне християнство сприйняло платонівське розуміння Божественного як над-чуттєву та ідеальну реальність: «Після тлумачення буття як ідеї мислення навколо буття сущого метафізичне, а метафізика теологічна. Теологія означає тут тлумачення «причини» сущого як Бога і перенесення буття на цю причину, яка містить буття в собі і випускає його з себе, будучи найістотнішим із сущого» (Heidegger, 2002, p. 143).

З іншого боку, принцип первинності релігійного Одкровення унеможливує здатність такого мислення до філософії як такої: «Той, наприклад, для кого Біблія є Божественне Одкровення та Істина, той уже перед усяким запитанням, на питання «Чому взагалі є суще, а не навпаки – ніщо?» знає відповідь: суще, оскільки воно не сам Бог, створене Ним. Бог сам, як нестворений Творець, є. Хто стоїть на ґрунті такої віри, той хоч і може слідом за нами та з нами разом

ставити наше запитання, але насправді він не сміє питати, не відмовившись від себе як від віруючого та прийнявши всі наслідки цього кроку» (Heidegger, 2002). Однак, «християнська філософія» як одна з форм західної метафізики не лише унеможлиблює філософію, але й не дозволяє людині відчувати досвід релігійної віри: «Ні молитися, ні приносити жертви цьому богові людина не може. Перед *causa sui* не можна впасти на коліна у священному трепеті, перед цим богом людина не може співати та танцювати» (Heidegger, 2002, р. 178). На схоластичному Заході Бог був зведений до понятійного рівня, редукований до людського інтелекту, що означало як «полон» філософії в межах теологічного мислення, так і унеможливлення «чистого» релігійного досвіду Одрокнення.

Тим не менш, вже в середині та другій половині ХХ століття цей постметафізичний спосіб та спрямування мислення все більше інтегрував в себе релігійну тематику та, більш того, відбулося поступове «розмивання» кордонів між власне філософським та теологічним. Виходячи з цього, загальним фактом або, краще сказати, загальним «станом» у якому знаходиться значна кількість представників континентальної філософії є «релігійний поворот». Говорячи про «генеалогію» цього «повороту», можна виділити багато основ, на яких він міг «зростати». Так, наприклад, ще в онтологічному проекті Мартіна Гайдеггера зустрічаються релігійно-містичні тенденції (особливо на пізньому етапі творчості «німецького майстра»), які особливо яскраві в образі «останнього Бога»; французький феноменолог єврейського походження Емануель Левінас, через свою філософію Іншого, звертається до неосяжного та Нескінченного Бога – Абсолютно Іншого; Жан-Люк Марйон (та інші представники «теологічного повороту в французькій феноменології»), відштовхуючись від «феноменології даності», «третьої редукції» та «оберненої інтенціональності», намагалися побудувати сучасну постметафізичну католицьку теологію; американські філософи Джон Капуто та Річард Керні, на основі наробку Жака Дерріда, Поля Рікера та інших сучасних європейських мислителів, оформили такі «концептуальні простори» як «слабка теологія», «слабка герменевтика», «анатеїзм» тощо (Manoussakis, 2007, р. 17). Цей перелік можна збільшувати дуже довго, але вже наведені імена демонструють те, наскільки плідним є це «поле». Деякі із зазначених авторів будують свої філософські «мови» на фундаменті певної конфесійної традиції (як Левінас чи Марйон), але інші – навпаки: особливі «релігійні» положення у багатьох авторів виникають з власне філософського контексту.

Саме виходячи з такої постметафізичної установки американський православний теолог Дж. Мануссакіс і розкриває головну задачу свого проекту: «...виходячи з позицій (пост)феноменології та

герменевтики, побудувати теологію Втілення, тобто таке теологічне мислення, що своїм горизонтом має чуттєвість, у якій Бог як «феномен» дає себе. Іншими словами, наша справа полягає у спробі звільнити Бога від нав'язаної Йому метафізикою трансцендентності (епекіна), навчаючись розпізнавати образи Його дотику до нашої іманентності (ентафта) – тобто концентруючись на Втіленні» (Manoussakis, 2007, р. 5). Але, така постметафізична теологія вимагає особливої уваги до того, щоб не ставати просто «мисленням про Бога», що, на думку Дж. Мануссакіса, є тотожним «моїм думці про Бога»: зводячи Бога в концептуальні межі, теологія знову впаде в онто-теологію, що призведе до об'єктивізації Бога, до створення «концептуального ідола». Тому Мануссакіс слідує думці Ж.-Л. Марйона, який стверджує можливість не-метафізичної філософської та теологічної мови про Бога, яку відкриває феноменологія (Marion, 1994, р. 573).

Головним методом, який використовує у своїй теології Дж. Мануссакіс є феноменологічна думка, точне слідування якій, на думку автора, має привести до встановлення таких засад, що допоможуть подолати наше «мислення про Бога» та дозволити перейти до стану, де Бог зможе являти себе в усій своїй даності. Такою «засадою» феноменологічної філософії є відомий фрагмент з «Дей до чистої феноменології» засновника феноменологічного руху Едмунда Гуссерля: «Кожне споглядання, що дає себе від самого початку, має бути нормативним джерелом пізнання, і все, що від самого початку пропонується нам в інтуїції (так би мовити, в живій дійсності), належить просто сприймати так, як воно себе дає, але й тільки в тих рамках, у яких воно себе тут дає» (Husserl, 2012, р. 167). Відповідно до цієї тези, саме пізнання має бути співвіднесеним зі своїм джерелом, що має первинне епістемологічне значення.

Однак, окресливши цей «заклик», Е. Гуссерль та в цілому вся феноменологічна філософія зіштовхнулася з важливою проблемою: головною умовою будь-якої явленості є наша самість, наша свідомість як місце, «у якому» феномен може проявити себе. Відповідно, первинний пріоритет інтуїції, власне того, що нам дано в досвіді, перенісся на наше Я як конститутивний принцип з яким мають бути співвіднесені усі феномени. Головною складністю, яку підкреслює Дж. Мануссакіс є наступна: «У зрозумілій у такий спосіб самототожності Я, де царює само-ідентичне й аутичне Я, немає місця для Іншого. Інший зазнає несправедливості та насильства; а якщо Інший виявляється, в даному випадку, зовсім Іншим, Іншим *par excellencies*, все стає ще складніше. Обґрунтувати безпідставне й обмежити необмежене, звести нескінченне до скінченних вимірів, – як іще може бути описаний цей парадокс? Щоб Бог залишався Богом (зовсім Іншим, *tout autre*, як це позначає Дерріда), а не зводився до

ідола, спорудженого моїм сприйняттям та уявою, Він змушений ухилитися від явища взагалі, змушений оберігати Свою відчуженість, так би мовити, висоту висот, що її так часто приписує Йому Левінас, чи, як інші описують це, Своє «право відмовитися від явища, право зберігати трансцендентність, стверджуючи Свою ідентичність». Отже, можливість релігійного феномена, можливість явлення Бога, стає неможливою, і Сам Бог виявляється цією неможливістю. Все інше означало б зусилля звести інакшість Іншого до тотожності того ж самого» (Manoussakis, 2007, р. 15). Послідовно проведена гуссерлівська трансцендентальна феноменологія приводить до констатації того, що сам Бог є одним з феноменів, що у самій своїй можливості явленості є залежним від Я, а відтак – будь-яке розуміння Бога в таких межах є ідолопоклонством, що заміняє Бога на наш «образ Бога».

Для того, щоб підійти до вирішення цієї проблеми ідолопоклонства, американський православний теолог звертається до короткої історії феноменології, яка має продемонструвати рух до поступового подолання цього обмеження феноменальності Бога та, загалом, будь-якої феноменальності. Якщо Е. Гуссерль створив теорію про першу «феноменологічну редукцію», що полягає у зведенні усього дослідження до даності свідомості, «чистого Я», то його найвідоміший учень – М. Гайдеггер звів усю проблему явленості до онтологічної проблематики, до співвіднесення сущого з Буттям. Особливою течією феноменологічного руху в середині та другій половині ХХ ст. стала французька (пост)феноменологія. Головним напрямком досліджень мислителів цієї традиції стало розширення меж феноменології, подолання різноманітних звужень даності. Крім того, як зазначав Домінік Жаніко, хоч і в критичному ключі, на певній стадії свого розвитку французька (пост) феноменологія пережила «теологічний поворот», в якому первинно феноменологічні теми, зокрема тема первинності інтуїції по відношенню до інтенції, нерозривно переплелися з теологією чи, більш того, досягалася точка нерозрізнення феноменології та теології (Janicaud, 2001, р. 31-32).

Серед мислителів, яких Д. Жаніко відносить до «теологічного повороту», найважливішим для теології Дж. Мануссакіса є французький (пост) феноменолог та католицький теолог Жан-Люк Марйон, який пропонує «третю редукцію» як, з одного боку, повернення до первинного заклику «Ідей чистої феноменології», але, з іншого боку, це така редукція, що долає звуження даності як в гуссерлівській, так і в гайдеггерівській редукції: «...третьою редукцією з необхідністю має бути редукція до обдарованості, в якій людина могла б отримати саму себе (l'adonné)... Ця редукція, що виводить на сцену «обдарованого» (l'adonné), відбувається за допомогою того, що ми в попередньому розділі назвали зворотною

інтенціональністю. Зворотна інтенціональність, виражена як поклик, закликає мене до мене. Вона не закликає мене ні до безкровної суб'єктивності, в якій абсолютно не відчувається смак конкретності, ні до онтологічної одноманітності, – вона закликає мене до мене, до незвідної, незамінної специфічності моєї таковості. «Цей перехід від номінативу [суб'єкта] до об'єктних відмінків (аккузативу-датель), – каже Марйон, – перевертає ієрархію метафізичних категорій» (Manoussakis, 2007, р. 40). Відповідно до марйонівської «третьої редукції» та феноменології «насиченого феномену», найбільш первинним стає даність, що перевищує можливості осягнення інтенціональною свідомістю та, більш того, даність стає «призовом», який конститує саму свідомість, Я. Таким чином, розглядаючи історію «феноменологічних редукцій», Дж. Мануссакіс вказує на важливий «зсув», який долає значну кількість метафізичних узагальнень: третя редукція відкидає усі метафізичні засновки, за якими особистість чи «самість» може бути зведена до субстанції (Боецій), свідомості (від Локка до Гуссерля), буття (Гайдеггер), існування (Сартр) та відкриває дорогу до встановлення первинності «відносин» з будь-якими сталими метафізичними формами. Однак, на думку американського православного теолога, розроблена Марйоном «феноменологія даності», даючи можливість для цього «кроку» до радикалізації значення «відносин», зупиняється на даності як такий та, відтак, ще не є закінченим проектом.

В свою чергу, Дж. Мануссакіс та його вчитель відомий ірландсько-американський філософ Річард Керні, пропонують особливий проект «четвертої редукції», який більш повно представлений у вступній статті Дж. Мануссакіса до відомої збірки провідних західних теологів «After God». Відправною проблемою, яку має на меті вирішити «четверта редукція» є наступне: «як ми можемо думати і говорити про Іншого, не зводячи інакшість до відображення Тотожності – і, водночас, вміти думати і говорити про Іншого, не впадаючи при цьому в якусь апофатичну містику невимовного?» (Manoussakis, 2006, р. 19). Таким чином, (пост)феноменологічний проект Дж. Мануссакіса та Р. Керні, значною мірою, розбудовується в межах пост-левінасівської думки, що є центрованою на асиметричній етиці по відношенню до постаті Іншого.

Вкрай важливим є те, що американський філософ та теолог продовжує вже закладені в французькій феноменології ідеї «слабкої суб'єктивності» та виражає й доповнює їх у новому для феноменології понятті, вираженому в грецькому слові «просопон». Звертаючись до складнощів перекладу цього терміну, Мануссакіс тлумачить його таким чином: «просопон» – це «буття-у-спрямованості-до-лиця» чи «предстояння перед лицем». Під цим «лицем», як зазначає автор, має розумітися лице Іншого. Цікавим є те, що

більш лаконічним та розповсюдженим перекладом цього слова є «особистість». Таким чином, в самих джерелах давньогрецької мови Манусакіс знаходить розуміння суб'єктивності як того, що «виникає» у «зустрічі» з Іншим, як того, що конститується Іншим. Виходячи з цього, переведення уваги з нашого особистого погляду на погляд іншого, який дивиться на нас, може не лише надати свободу інакшості Іншого, але й виразити найглибшу істину про нашу «самість». Виходячи з цього, головним «принципом» феноменологічного дослідження (чи, ширше, філософського дослідження як такого) стає особистість, яка, в той самий час, стає єдиним можливим «місцем» прояву відносин «Я» не лише з іншими людьми чи світом як таким, але з Богом як Абсолютно Іншим, який не може бути зведений ні до чого іншого, окрім особистості, що сама по собі не є зводимою до будь-чого.

Ідучи далі, Дж. Манусакіс та Р. Керні ще більш радикалізують свою «четверту» чи «просопічну редукцію» та переводять її в есхатологічний вимір: саме есхатологія є простором, у якому весь досвід максимально повно розкривається як досвід особистої зустрічі. «Повернутися до есхатологічного бачення повсякденності означає змішати тимчасове з вічним, змити межу між світським і сакральним, зруйнувати перепону між священним і профанним... Адже для просопічної редукції – саме завдяки її здатності перевершувати такий маніхейський погляд на світ – це не більш як псевдодилема; особа Іншого – завжди і те, і те: інша особа й особа Божа» (Manoussakis, 2007, р. 32-33). Радикальність «четвертої редукції» полягає в зведенні будь-якого досвіду до досвіду зустрічі з Іншим, де кожен феномен – частина особистісних відносин, які і складають основу будь-якої феноменальності загалом. Досягнення вимог цієї «редукції», фактично, є есхатологічним станом, де усе суще стає свідомством Слави Втілення Другої Іпостасі – Ісуса Христа, особистість якого відображається в усіх особистісних зустрічах. В цій точці теологія Дж. Манусакіса об'єднує в собі, з одного боку, традицію континентальної філософії (як герменевтики та (пост)феноменології), а з іншого – персоналізм православної теології XX століття.

Особливо важливим православним теологом, думку якого продовжує Дж. Манусакіс, є Зізіулас. Визнаючи фундаментальне значення для свого проекту, американський православний теолог вказує й на виразні вади персоналізму Зізіуласа: «Як неодноразово вказував Мирослав Вольф, теологія Зізіуласа не обґрунтовує конкретність особистості (спроба обґрунтувати її відношенням Сина до Отця ризикує перетворити кожен особистість на «людського клона» Христа). Хоча тут не місце для глибокого аналізу цієї цікавої дискусії, як відповідь на цю критику я б запропонував богословський аналіз інакшості святих, які, будучи alter Christus, водночас

не позбавлені і власної конкретності; вони стали святими не всупереч їй, а саме завдяки їй; вони зовсім не духовні «клони» Христа. Отже, можна припустити, що синівське ставлення Слова до Отця, одноманітне sub species aeternitatis [з погляду вічності], постає різноманітним sub species temporis [з погляду тимчасовості], як один промінь сонця, заломлюючись у призмі, дробиться на безліч унікальних і різноманітних кольорів. Історія – і є ця призма, що відображає весь спектр шляхів, якими людина на свій лад стає христоподібною» (Manoussakis, 2007, р. 37-38). Метою «просопічної редукції» Дж. Манусакіса та Р. Керні є збалансування «співвіднесеності» та унікальності чи «індивідуальності», яка не була досягнута персоналізмом Зізіуласа. Тим не менш, критика Дж. Манусакіса є такою, що в цілому його богослов'я продовжує найбільш фундаментальні інтенції його попередника в православної теології XX століття.

Роблячи крок назад, до власне «сенсуалістської» спрямованості проекту постметафізичної теологічної естетики, Дж. Манусакіс застосовує метод «третьої» та «четвертої редукції» у відношенні до «зору» як першого типу чуттєвого досвіду. У феноменологічному аналізі відчуття «зору» Дж. Манусакіс звертається до теми перетину позицій «того, хто бачить» та «того, кого бачать», як найбільш конститутивного досвіду для появи «Я» у відносинах. Таке ствердження «зворотної інтенціональності», де «Я» виявляється об'єктом погляду Іншого, а не репресивним суб'єктом, за Дж. Манусакісом, є найбільш відповідним положенням по відношенню до «досвіду Бога», який є трансцендентним до «настанов» нашої свідомості та проявляє себе як джерело погляду Абсолютної Інакшості. В християнській традиції такий досвід «зворотної інтенціональності» представлений іконою, що стає простором для проявлення погляду Бога: «З художнього погляду, як ми зазначили, ікона в унікальний спосіб втілює цей поворот від позиції того, хто бачить, до позиції видимого. Цей поворот чітко виражається в особливостях перспективи, технічна назва якої, umgekehrte Perspektive, вказує саме на це: зворотна або звернена перспектива. Зверненню класичної феноменологічної моделі (інтенціональність) відповідає звернення класичної перспективи репрезентації. Модель, стосовно якої техніку іконопису можна назвати оберненою, – це схема, розроблена Ренесансом: тло полотна прокреслено горизонтальною лінією, в якій зникає будь-яка крапка – так втілюється живописний ефект глибини» (Manoussakis, 2007, р. 23). Така візуально-художня зміна впливає на глибинну феноменологічну зміну та звернення: ікона перестає бути просто об'єктом спостереження та споглядання, але сама стає тим, що (або хто) споглядає свого глядача: «Усе, що наближається до спостерігача, набуває «реалістичних» вимірів, але в міру віддалення від цієї привілейованої точки зору воно засмоктується

ненаситною відстанню, що зяє між глядачем і віддаленим горизонтом. В іконі, навпаки, горизонт спроектований назовні, він знаходиться позаду глядача, до якого він завжди простягається...Але, переміщення перспективи, її екстеріоризація, втілює вимогу ікони не бути видимою, – це ікона бачить нас. Отже, ікона, строго кажучи, відмовляється бути об'єктом спостереження (невипадково, що ікона завжди зображає тільки суб'єкта – особу), вона відкидає наші домагання перетворити її на об'єкт зору; це ми – в аккузативній формі нас – постаємо перед іконою, а не навпаки» (Manoussakis, 2007, р. 23). Відтак, ікона стає «місцем» розгортання зворотної перспективи, в якій ми «отримуємо» досвід божественного звернення та навернення нас до себе.

Другим відчуттям, яке досліджує Мануссакіс є слух. Визначним для феноменологічного розуміння слуху є те, що це є найбільш контр-інтенціональне почуття. Слух постійно переживає зовнішнє вторгнення звуків, які не можуть бути контрольовані нашим «Его». Слух робить вкрай наочним те, що наше «Я» постійно переживає афекти, більш того, ці «вторгнення» є конститутивними для нас. Тому, у вступі до розділу, присвяченому цьому почуттю, Мануссакіс наводить приклад з картини Яна Брейгеля «Алегорія на слух», де вказує на образ оленя, який дуже пильно прислуховується до звуків природи, сам же не видаючи жодного звуку. Пов'язаною зі слухом є тема мови та говоріння. За Мануссакісом, говорячи про феноменологію «досвіду» Бога необхідно зберегти напруження між цими пов'язаними явищами. Мова, як те, що формує окреслені слова-поняття, може створити певні межі для «тримання» безмежного. У цьому місці Мануссакіс звертається до теології Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Якщо звичайно говориться лише про два «шляхи» теології («катафатичний» та «апофатичний»), то тепер вкрай важливо згадати іншу ключову деталь ареопагітської думки. Як зазначає Джон Пантелеймон Мануссакіс, Ареопагіт бачив ще один «шлях», який має задавати горизонт для як катафатичної, так і для апофатичної теології. Цим «шляхом» є гімн, як єдина можлива мова про Бога. Згідно з Ареопагітом теологічні висловлювання про Бога в гімнах вищі за твердження про певних властивостей в Богові (катафатична теологія) та за твердження про трансцендентність Бога над певними властивостями (апофатична теологія). Хвала Богові у гімнах передбачає певні найменування Бога, у яких набувають свого істинного значення як катафатична, так і апофатична теологія – оскільки це не просто висловлювання, що відображають досвід переживання Бога, а висловлювання щодо Бога адресовані Богові прямо під час цього містичного досвіду. Мануссакіс усвідомлює, що за Ареопагітом Бог не схоплюється ні у судженнях катафатичної теології, ні у висловлюваннях апофатичної теології, але виключно у найменуваннях, які пропонують гімни

– залишаючись при цьому таємницею. Богословське осмислення «гімну» як особливого стану мови та говоріння, Мануссакіс також пов'язує з контр-інтенціональною феноменологією. Особливістю гімну чи славослов'я є те, що його головною метою є не просто «говоріння» чи передача інформації, а «надання слова» тому, кого оспівують, переживання того, кому присвячений гімн. Так, з цієї позиції Мануссакіс тлумачить й християнську Літургію, яка є скоріш надання слова Богу, який відкрив Себе в Одкровенні, ніж утвердження власного слова та говоріння: «Про що неможливо говорити, – каже Марйон, – про те слід не мовчати» (Manoussakis, 2007, р. 185), – а співати літургійні гімни. Таким чином, гімн стає методологічним *via tertia* Ареопагіта, середнім шляхом між крайнощами катафатичної мови й апофатичного мовчання. Досліджуючи класичні зразки гімнографії іудейської та християнської традицій, ми не можемо не помітити, що в гімні суб'єкт перестає висловлюватися як авторитетне, впевнене або гордове Я. Він продовжує говорити, але тут ми чуємо вже зовсім інший голос – голос, який благає, просить, жадає, обіцяє, сподівається і навіть вимагає» (Manoussakis, 2007, р. 106). Тож, гімн, як і ікона, не є просто «інструментом» пізнання чи визначення Бога, але введенням самого себе в стан «буття пізнаним», в якому вірянин хоче сам стати місцем, в яке може «прийти» Бог.

Третім відчуттям, яке розглядає православний теолог та феноменолог, є дотик. Першим образом, з якого автор починає входити в тему тактильних почуттів є рука, яка намагається щось схопити. Цей образ є такою формою відношення зі світом, де дотик виражає себе як насильство по відношенню до Іншого. Тактильне почуття може перетворитися в удар чи «захоплення», яке зруйнує відношення з Іншим та зробить «дотик» головним знаряддям війни. Протилежним образом є «ласка», як дотик який так само спрямований на Іншого, але очищений від насильства. Цей образ Мануссакіс запозичує у Емануеля Левінаса – французького (пост) феноменолога, який є одним з найвизначніших теоретиків філософії Іншого в XX столітті. «Ласка» є таким модусом тактильних почуттів, у якому відбувається зближення з Іншим. У такому типі відносин, ласка стає свідомством визнання інакшості Іншого, глибини цієї інакшості, її трансцендентності. У акті зближення підкреслюється неосяжність особистості Іншого. Яскравим прикладом зближення «Я» з Іншим є поцілунок, який долає будь-які суб'єкт-об'єктні розрізнення. Проте, найбільш значною «обіцяною» такого подолання є Євхаристія, в якій відбувається преломлення тіла Христа, що дарується вірним для досягнення єдності у цьому самому Тілі Христовому: «Нам видається, що євхаристійний поділ – або ж преломлення – Його тіла прямо впливає з Його віддалення у Вознесінні. Справді, літургійне

переломлення дарів безпосередньо звертається до мови й образності Вознесіння... Фізичне тіло Христа і раніше виношувало в собі Його містичне тіло – Його Церкву; і теперішня Церква, своєю чергою, є єдиною посудиною Його тіла і крові. Плоть Христа (її тілесність та історичність) без сакраментального «скасування» в Церкві приречена на ідолопоклонство, так само як Його крест (моральне вчення Євангелія), коли вона не вкорінена в Його євхаристійній присутності, є порожньою ідеологією» (Manoussakis, 2007, p. 152). Саме чуттєвий чи фізичний вимір присутності Христа, згідно з Дж. Мануссакісом, стає основою як для досвіду духовного піднесення, так і зібрання вірян в єдиному Тілі Христовому через Літургію, в якій присутня кров та плоть Христа.

Загалом, постметафізична теологічна естетика Дж. Мануссакіса, як і проєкт Д. Гарта, є унікальною для православної теології через її відкритість до сучасного філософського та теологічного дискурсу, вихід за вузькі тематичні межі неопатристичної теології. При цьому у випадку риторичної онтології та теологічної естетики Д. Гарта православна теологія вступає в діалог (чи скоріше, у полеміку) з філософською думкою доби постмодерну, стверджуючи те, що теологія є самостійним дискурсом, справжньою філософією, що може цілком аргументовано надати власні відповіді на всі світоглядні питання філософії. Проєкт Дж. Мануссакіса має іншу спрямованість, оскільки постметафізична теологічна естетика американського теолога є, скоріше, «постмодерною православною теологією», а не «православною теологією в добу постмодерну», як у випадку теології Д. Гарта. Мова теології Дж. Мануссакіса близька до мови М. Гайдеггера, а зміст цієї теології є частиною філософського і богословського дискурсу, породженого богословським поворотом у французькій (пост)феноменології. Тим самим Дж. Мануссакіс показує як можна бути цілком ортодоксальним богословом, вірним догматиці та традиції Східної Церкви, але при цьому цілком пост-неопатристичним і постмодерністичним у стилі та змісті своєї теології.

(Пост)феноменологія та сучасна філософська герменевтика стають невід'ємною частиною методології Дж. Мануссакіса, а теми, в межах яких розгортається його проєкт (зустріч з Іншим, контр-інтенціональна феноменологія, постметафізика тощо) є частиною спадку сучасної континентальної філософії, переважно – французької (пост)феноменології. Таке постметафізично-постмодерне спрямування теології Дж. Мануссакіса поєднується з продовження персоналізму Зізіуласа та залучення патристичних джерел (перш за все, Ареопагіта, Григорія Ниського та Максима Сповідника), які відтепер стають рівноправними співбесідниками сучасних філософів, таких як М. Гайдеггер, М. Мерло-Понті, Ж.-Л. Марйон, Р. Керні. Означені особливості теоестетики Мануссакіса роблять актуальною

проблему визначення методології його теології. Як зазначає сучасний український дослідник Геннадій Христокін: «спираючись на ідеї Ж.-Л. Марйона, Ж. Дерриді та М. Мерло-Понті, православний богослов розвиває постметафізичну теологію і теогносію та утверджує можливість теології за доби постмодерну. Богопізнання, згідно з Мануссакісом, можливе через містико-сенсуалістичне споглядання Христа, тому теорія богопізнання грецького теолога є постмодерним містеріальним містико-сенсуалістичним емпіризмом» (Христокін, 2011, с. 107).

Висновки.

У своєму проєкті постметафізичної теології Джон Пантелеймон Мануссакіс прямо продовжує лінію досліджень сучасної постфеноменології, представленої проєктами Е. Левінаса, М. Мерло-Понті, М. Анрі, Ж.-Л. Марйона, Р. Керні та інших. У випадку теології Дж. Мануссакіса ця залученість постметафізичної філософії стає не просто впливом, але сутнісною основою його постметафізичної «теологічної естетики», у якій межа між суто теологічною складовою та філософською повністю зникає. В теоестетиці Мануссакіса утверджується можливість не-метафізичної філософської та теологічної мови про Бога. Створення такої думки на основі постфеноменології вимагає подолання самості суб'єкта, який має бути відритий до зустрічі з радикально Іншим. Дж. Мануссакіс просуває проєкт «четвертої редукації», що значною мірою, розбудовується в межах пост-левінасівської думки, що не лише центрована на асиметричній етиці по відношенню до постаті Іншого, але й переводить «просопічну редукацію» в есхатологічний вимір. Метод «четвертої редукації» Дж. Мануссакіс застосовує у відношенні до «зору» як першого типу чуттєвого досвіду, і цим самим робить крок до «сенсуалістської» спрямованості проєкту постметафізичної теологічної естетики. Тут ікона стає «місцем» розгортання зворотної перспективи, в якій можна «отримати» досвід божественного звернення та навернення нас до себе.

Крім цього, Дж. Мануссакіс визначним для феноменологічного розуміння робить слух, який є найбільш контр-інтенціональним відчуттям. Осереддя контр-інтенціональної феноменології стає «гімн» як особливий стан в якому головною метою є не просто «говоріння» чи передача інформації, а «надання слова» тому, кого оспівують, переживання того, кому присвячений гімн – Богу. Гімн, як і ікона, не є просто «інструментом» пізнання чи визначення Бога, але введенням самого себе в стан «буття пізнаним», в якому вірянин бажає сам стати місцем, в яке може «прийти» Бог. Третім відчуттям у якому відбувається зближення з Іншим є дотик, і насамперед ласка стає свідомством визнання інакшості Іншого, глибини цієї інакшості, її трансцендентності. Саме чуттєвий чи фізичний вимір присутності Христа,

стає основою як для досвіду духовного піднесення, так і зібрання вірян в єдиному Тілі Христовому через Літургію, в якій присутня кров та плоть Христа. Описаний метод теології Дж. Мануссакіса можна позначити як постмодерний містеріальний містико-сенсуалістичний емпіризм.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ

- Гірник, О. (2017). «Перло багатоцінне»: богослов'я як феноменологія поетичного образу. Відновлено з <https://nz-theology.ucu.edu.ua/wp-content/uploads/2017/01/oleg-girnyk.pdf>
- Грицишин, В. П. (2017). *Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігійнознавчий аналіз*. (Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Спец.: 09.00.11 – релігієзнавство). Рівне.
- Ішук, Н. В. (2017). Феноменологічна аналітика богоспількування у Джона Пантелеїмона Мануссакіса. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури. Філософія*, 5, 25-32. Відновлено з <https://fip.dp.ua/index.php/FIP/article/view/921/1053>
- Кузнецова, К. Ю. (2021). *Завершення метафізики як умова формування постсекулярної парадигми*. (Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії – Філософські науки). Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, Харків.
- Малярчук, С. (2019). *Проблема онтологічної відстані між творцем і творінням у богословській думці Джона Пантелеїмона Мануссакіса*. (Магістерська робота). Львів.
- Христокін, Г. & Чорноморець, Ю. (2013). Передмова до перекладу із книги Джона Пантелеїмона Мануссакіса «Бог після метафізики. Теологічна естетика». *Філософська думка: Спецвипуск Sententiae IV. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії*, 93-97.
- Христокін, Г. (2011). Постмодерний неопатристичний містичний емпіризм Йоана Мануссакіса. *Sententiae*, XXIV(1), 101-109. Відновлено з https://www.pdcnet.org/collection/fshow?id=sententiae_2011_0024_0001_0101_0109&pdfname=sententiae_2011_0024_0001_0101_0109.pdf&file_type=pdf
- Христокін, Г. В. (2020). Парадигмальна еволюція сучасної Православної теології як Неопатристики та Постнеопатристики: Методологічний Аспект. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*, 2, 59-70.
- Христокін, Г. В. (2021). *Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях*. (Монографія). Ірпінь: УДФСУ.
- Чорноморець, Ю. П. (2013). Православна теологія на шляху до нової парадигми. *Філософська думка – Sententiae: Християнська теологія і сучасна філософія*, Спецвипуск 3(2012), 74-88.
- Шевчук, К. (2016). Шляхи чуттєвого осягнення Бога у горизонті богословської естетики. *Андріївський вісник: історико-богословський щорічний журнал Рівненської Духовної семінарії Української Православної Церкви Київського Патріархату*, 5, 153-158. Відновлено з <http://seminaria.rv.ua/wp-content/uploads/2016/05/Andriyivskij-visnik-5.pdf>
- Heidegger, M. (2002). *Off the Beaten Track*. Cambridge University Press.
- Husserl, E. (2012). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Routledge.
- Janicaud, D. (2001). *Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate*. Fordham University Press.
- Manoussakis, J. P. (2006). *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*.
- Manoussakis, J. P. (2007). *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*. Bloomington: Indiana University Press.
- Marion, J.-L. (1994). Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology. *Critical Inquiry*, 20(4), Symposium on «God», 572-591.

REFERENCES

- Chornomorets, Yu. P. (2013). Orthodox theology is on the way to a new paradigm. *Philosophical thought - Sententiae: Christian theology and modern philosophy*, Special issue 3(2012), 74-88.
- Heidegger, M. (2002). *Off the Beaten Track*. Cambridge University Press.
- Hirnyk, O. (2017). "Pearl of great value": theology as a phenomenology of the poetic image. Retrieved from <https://nz-theology.ucu.edu.ua/wp-content/uploads/2017/01/oleg-girnyk.pdf>
- Hristokin, G. & Chornomorets, Yu. (2013). Preface to the translation from the book by John Panteleimon Manusakis "God after metaphysics. Theological aesthetics". *Philosophical Thought: Special Issue Sententiae IV. Hermeneutics of tradition and modernity in theology and philosophy*, 93-97.
- Hristokin, G. (2011). The postmodern neopatristic mystical empiricism of Ioan Manoussakis. *Sententiae*, XXIV(1), 101-109. Retrieved from https://www.pdcnet.org/collection/fshow?id=sententiae_2011_0024_0001_0101_0109&pdfname=sententiae_2011_0024_0001_0101_0109.pdf&file_type=pdf
- Hristokin, G. V. (2020). Paradigmatic evolution of modern Orthodox theology as Neopatristics and Post-Neopatristics: Methodological Aspect. *Bulletin of Zhytomyr Ivan Franko State University. Philosophical Sciences*, 2, 59-70.
- Hrytsyshyn, V. P. (2017). *Orthodox thought of the postmodern era: philosophical and religious analysis*. (Dissertation for obtaining the scientific degree of Candidate of Philosophical Sciences. Special: 09.00.11 – religious studies). Rivne.
- Husserl, E. (2012). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Routledge.
- Ishchuk, N. V. (2017). John Panteleimon Manoussakis's phenomenological analysis of divine communication. *Philosophy and political science in the context of modern culture. Philosophy*, 5, 25-32. Retrieved from <https://fip.dp.ua/index.php/FIP/article/view/921/1053>

- Janicaud, D. (2001). *Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate*. Fordham University Press.
- Khristokin, G. V. (2021). *Methodology of Orthodox theology in its paradigmatic transformations*. (Monograph). Irpin: UDFSU.
- Kuznetsova, K. Yu. (2021). *The completion of metaphysics as a condition for the formation of the post-secular paradigm*. (Dissertation for obtaining the scientific degree of Candidate of Philosophical Sciences in the specialty 09.00.03 - social philosophy and philosophy of history - Philosophical Sciences). V. N. Karazin Kharkiv National University, Kharkiv.
- Malyarchuk, S. (2019). *The problem of the ontological distance between the creator and creation in the theological thought of John Panteleimon Manusakis*. (Master thesis). Lviv.
- Manoussakis, J. P. (2006). *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*.
- Manoussakis, J. P. (2007). *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*. Bloomington: Indiana University Press.
- Marion, J.-L. (1994). Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology. *Critical Inquiry*, 20(4), Symposium on «God», 572-591.
- Shevchuk, K. (2016). Ways of sensory understanding of God in the horizon of theological aesthetics. *Andrew's Herald: the historical and theological annual journal of the Rivne Theological Seminary of the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate*, 5, 153-158. Retrieved from <http://seminaria.rv.ua/wp-content/uploads/2016/05/Andriyivskij-visnik-5.pdf>