***Аннотация***. *Выделены четыре компонента данного образа. Во-первых, ощущение чуждости ислама и мусульман для европейцев. Во-вторых, восприятие мусульман, как людей, у которых можно учиться идеям и технологиям. В-третьих, восприятие ислама как учения, которое несовместимо с христианством. В-четвертых, это страх перед численностью и военными успехами мусульман.*

***Ключевые слова:*** *Ислам, Средневековье, христианство, религиоведение, восприятие ислама, крестовые походы*

**Nesprava M. V.**, PhD in philosophical Sciences, docent, Associate Professor of the Department of Social Sciences, Dnipropetrivsk State University of Internal Affairs (Dnipro, Ukraine), E-mail: n.nesprava@gmail.com

**Religious Studies Aspect of the Medieval Image of Islam in Europe.**

***Abstract.*** *The question of studying the metamorphosis of Europeans' perception of the Islam is a topical issue now, because it helps to better understand the religious processes in modern Europe. Reconstructing the image of Islam in the ideas of the Christian peoples of the medieval Europe is the purpose of the study. To achieve this aim, I have used such methods as historical method, logical method, analysis, and hermeneutics. The research discusses the ideas of such authors as W.M. Watt, A.K.S Lambton, W. B. Hallaq, I. P. Dobaev, P. Veimar and others. I have identified four components of the medieval image of Islam in Europe. Firstly, it is the idea of alienation of Islam and Muslims for European countries. I have showed that this idea was a result of two facts: (1) Muslim-Christian wars of this period; (2) absence of assimilation processes of Muslim population in European countries. The second component is the thought that Europeans can learn Muslim ideas and technologies. During the middle ages Europeans borrowed from Muslims a lot of important knowledge, ideas and techniques, as well as Muslims from Europeans. I argue that the idea, that Muslim religion is something incompatible with Christianity, is the third component of the image of Islam by Christian Europeans of the Middle Ages. In particular, Thomas Aquinas rejects the idea that Muslims, Jews and Christians have a common Scripture. According to him, Muhammad's religion did not have worthy confirmation of the truth of the teachings. Thomas Aquinas interpreted the fact that great masses of people believed in Islam by suggestion that Islam appeals to the carnal desires of people, offering polygamy and the idea of physical pleasures in the paradise. Also, Thomas points out that Islam is a religion of sword and violence. Also, I have argued that a fear of large masses of Muslim population and their military successes was the fourth component in the image of Muslims by Europeans in the Middle Ages.*

***Keywords****: Islam, Middle Ages, Christianity, Religious Studies, Image of Islam, Crusades.*

**УДК 291.23**

**Іщук Н. В.,**
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та соціології
Національного медичного університету імені О.О. Богомольця
(Київ, Україна), E-mail: Ishchuknb@gmail.com

## ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА АНАЛІТИКА БОГОСПІЛКУВАННЯ У ДЖОНА ПАНТЕЛЕЙМОНА МАНУССАКІСА

***Анотація.*** *В статті здійснюється аналітика теофеноменологічної лінії богослов'я спілкування на прикладі ідей сучасного православного теолога Джона Пантелеймона Мануссакіса. Центральною думкою його парадигми є вимога відходу від будь-яких усталених концептів щодо проблеми пізнання Бога та її переміщення у площину здатності його чуттєвого (естетичного) сприйняття. Тобто, намагання «повернути Бога людській плоті» за посередництвом естетичного досвіду: через зір, слух, дотик, як умови, що допоможуть віряннинові наблизитися до Творця.*

***Ключові слова:*** *богослов'я спілкування, богословська естетика, феноменологія, «насичений феномен», зір, слух, дотик.*

Відправною тезою мислителів, яких долучають до традиції богослов'я спілкування, є думка про те, що Бога неможливо зробити об'єктом пізнання.

Для того, щоб наблизитися до Нього, потрібно вийти за межі чистого мислення, тобто у сферу практики – вступити у діалог. Такий вихід поза межі мислення перевершує пізнання як таке, і, віддаляючи нас від сфери теоретизування, приводить до самого життя, про яке, можливо, нічого сказати, проте тільки в ньому, завдяки праксису, і можливо долучитися Трансцендентного Іншого. Наше знання про Бога і наше відношення з Ним можливе лише завдяки етичним взаєминам з Іншим, актам взаємного дарування себе через слово, слух та дію Іншому. Це й намагається довести Джон Пантелеймон Мануссакіс у своїй фундаментальній праці «Бог після метафізики. Богословська естетика» (2007 р.), чітко декларуючи свої намагання розглядати Бога з позицій людської чуттєвості, як можливий «об'єкт» досвіду, завдяки якому представлена ним естетика «чає повернути Бога людські плоті» [4, с. 21].

**Метою** статті є аналітика теоестетичної концепції Джона Пантелеймона Мануссакіса в світлі ідей богослов'я спілкування.

Означена нами проблема передбачає звернення, з одного боку, до праць представника сучасної православної теології Дж. П. Мануссакіса та ідейно близького йому католицького теолога Ж.-Л. Маріона, а з другого, до ідей феноменології та постфеноменології в ключі виявлення локусу конвергенції цих парадигм. Дана проблема є предметом наукової рецепції у сучасних вітчизняних та зарубіжних вчених Ю. Чорноморця, В. Кебуладзе, Г. Ямпольської, М. Пилаєва, Т. Добка, В. Молчанова та інших; проте перебуває на «злеті» дискусії, що й обумовлює актуальність нашої статті.

Дж. П. Мануссакіс пропонує феноменологічну аналітика факту спілкування людини та Бога, що неможливо без врахування низки моментів. Зауважимо насамперед, що завдання будь-якої феноменології – знайти та вказати на трансцендентальні умови можливості досвіду як такого. У нашому випадку – на умови можливості богоспілкування. Забігаючи наперед, йдеться про особистісний екзистенційний досвід спілкування з Богом, який постає гарантом автентичності самого процесу.

В межах феноменологічного дискурсу філософське запитування про Бога Самого по Собі є некоректним. Все, що ми можемо проаналізувати і схопити у слові – це сліди Божі, розлиті у Його творінні, відблиск Його слави в обличчі праведного ближнього, поглянувши на яке, ми розуміємо, що десь має бути джерело цієї життєдайної енергії. Тому і етика має бути прочитана як незатьмарений слід Божества, точніше – у ній виявляється стосунок людини до Нього. Зважаючи на цей слід, ми можемо спробувати помислити Безкінечно Благого. Іншими словами, загальною умовою будь-якої релігійної думки є можливість бути в стані сутнісного взаємовідношення з Безкінечно Іншим, точніше, спробувати виявити це відношення та висловити його у слові.

Зважаючи на комунікативну природу богоспілкування, необхідно звернутися до розгляду функції мови, в середовищі якої розгортаються акти спілкування. Адже все, що не описане мовою, ризикує вислизнути за межі названого буття, стати немисленим, а отже, практично неіснуючим. Потрібно врахувати, хто саме говорить (і тут ми вказуємо на суб'єкта мови, що виступає не в активній позиції того, хто говорить, але постає покликаним; вслухатися у слова Іншого для нього передує власній мові. Йдеться про євхаристичну спільноту вірних). А також те, *звідки* він говорить (тут йдеться про літургійну практику спілкування з Богом). Перед тим, як наблизитися до опису способу даності Абсолюту сотвореній істоті, потрібно зосередитися на мовній практиці, в яку вкорінене саме дослідження чуттєвого досвіду Бога в житті вірянина.

Звернувшись до анналів теологічно-філософського визначення Бога, згадаймо про два підходи. Перший, апофатичний, що відкидає можливість визначення Бога в позитивних термінах з огляду на Його принципову трансцендентність, тобто Інакшість, що лежить поза межами мовних розрізнень. У такому випадку

це означник без означуваного. Другий, катафатичний, який визнає коректність Його опису через предикати його буття, що розуміються швидше у метафоричний спосіб. Цей підхід передбачає зведення розуміння Бога до іманентності мови.

Дж. Мануссакіс поглиблює цю позицію, реабілітуючи осмислення слова «Бог». На його думку, значення слова залежить від того, *хто* говорить, як він говорить та *звідки* він говорить. Йдеться про практику мовних ігор, в межах якої слово розкриває своє значення залежно від вжитку в даному контексті, і втрачає його або змінює, змінюючи поле гри. Тобто йдеться про колектив, який використовує дане слово, і завдяки вжитку слово набуває ознак референтності. Нам йдеться про Церкву як спільноту вірних. Слово «Бог» отримує свій смисл тільки завдяки використанню визначеною спільнотою та у світлі чітких правил. Поза цією системою координат це слово може вживатися лише з викривленим значенням. Слова, що не мають емпіричних референтів, зокрема і слово, що цікавить нас, набувають свого значення завдяки використанню. У «Філософських дослідженнях» Л. Вітгенштайн вказує на це: «…Ми вивчаємо мовні явища на примітивних прикладах їх *застосування*, в яких чітко видно призначення та функціонування слів» [2, с. 94].

Ми чуємо, як вимовляють слово «Бог» інші, орієнтуємося на контекст і доходимо до висновку про те, що саме воно означає. Дж. Мануссакіс про це говорить так: «Ми народжуємося в мову… Мова, (особливо релігійна мова) «освячується використанням». Це я називаю літургійним характером мови» [4, с. 203].

В цьому контексті важливо підкреслити, що значення досліджуваного слова не стільки твориться мовцем, скільки отримується ним у відповідь на власний запит. Наше мислення та мовлення пронизане мисленням та мовленням інших, і корелюється із прийнятним для загалу сенсом лише в контексті того, що вони скажуть та подумають. Мовлення суб'єкта має векторний характер, його мета – порозуміння з іншими завдяки спільному сенсу слів, якому він вчиться у інших і якому він їх навчає.

Розрізнення між сенсом слів надається завдяки їх взаємодії, тобто завдяки використанню певною спільнотою за певними правилами. Оскільки слово «Бог» не вказує ні на який предмет, через який можна пояснити його значення, його значення вкорінене в лінгвістичній практиці. Стикнувшись з тим, як послуговуються словом «Бог» інші, ми дійшли висновку про те, що саме воно може позначати. Слово «Бог» вписане в літургійний контекст, як пише Дж. Мануссакіс, воно освячується використанням. І оскільки це одне з основних слів, що використовувались людством протягом кількох тисячоліть, воно переобтяжене смислом. А в ситуації перевантаженості смислом відбувається колапс значення як такого і слово перестає означати будь-що взагалі. Слово «Бог» може перестати означати будь-що і звестися до простого сакрального знаку, до якого ставляться не більше, ніж до священної реліквії, фетиша, який вказує на патологію мови.

Говорячи про сакральну мову, мову віри, Л. Вітгенштайн вказує на те, що в її сфері некоректно вимагати виконання критеріїв перевірки на істинність, якими послуговуються точні науки («hard science»). Неможливо верифікувати релігійні твердження, адже немає емпіричних даних, вказавши на які, можна стверджувати про істинність тієї чи іншої пари знаку, значення та речі. Полемізуючи з ним, Дж. Мануссакіс знаходить вихід з цієї ситуації: «Одкровення знаку, імені «Бог», вимагає… його «втілення» в певне чуттєве начало, бо ж безплотні знаки – це не знаки взагалі; та «Другого пришестя», яке встановлює перше в його правах, гарантуючи автентичність одкровення. Якщо релігійні твердження повинні мати свою особливу верифікацію, то це може бути лише верифікація à venir: від майбутнього, есхатологічна верифікація» [4, с. 221]. Літургійна згадка про Друге пришестя як таке, що вже наближається – і про це нагадує євхаристична молитва – реабілітує слово «Бог», яке, здається, майже втратило смисл. У євхаристичній практиці

ствердження «Ісус – Господь» відроджується його дійсне значення та впевненість в його істинності.

Використання слова «Бог» поза «мовною грою», у якій воно вкорінене, а саме, поза літургійним використанням, стикається з проблемою відсутності мовців, що конституюють його автентичний смисл. У такій ситуації це слово ризикує стати безреферентним та неадекватним, лексемою, що позбавлена смислу. Вона має використовуватися за призначенням – бути спрямованою до Бога як до адресата, або втратити адекватний сенс.

Говорячи про проблему пізнання Бога, ми стикаємося з чимось подібним до непізнаваності Кантової «речі-у-собі», адже розум, намагаючись осягнути Бога, впадає в антиномію через свою нездатність виступити за межі власної створеності. Кожне поняття має відсилати до речі, і аналізуючи слово «Бог», розум зупиняється перед його трансцендентною природою. Як же може Кантів ноумен стати феноменом? Іншими словами, як ми можемо пізнати Бога? Дж. Мануссакіс стверджує, що до цієї таємниці ми можемо підійти, спираючись на можливість чуттєвого досвіду Бога, досвіду, що «щохвилини породжується Христом, що став Тілом» [4, с. 222]. Завдяки *христологічному перекресту* трансцендентний Бог відкриває доступ для екзистенційного досвіду віряни на. Христос – не лише Бог (Слово, що стало Тілом) і не лише Людина (не лише Тіло), а поєднує в собі й перше, і друге.

Фундаментальним орієнтиром феноменологічного дискурсу є пошук умов можливості досвіду. Зважаючи на проблематику нашого дослідження, йдеться про умови, що допоможуть віряни нові зрозуміти Бога та наблизять до нього. Навіть апофатичні судження про Бога призводять до того, що чим більше суб'єкту йдеться про пізнання досліджуваного феномена, тим більше він від нього віддаляється. Це фіаско швидше не проблема самого суб'єкта пізнання, що вписаний в мову і нездатен артикулювати будь-що, що не здатне бути описаним в її поняттях. Це швидше проблема непізнаваності Бога, якого неможливо зловити в тенета мови через недостатність мовних ресурсів.

Аналізуючи доробок отців з Каппадокії Григорія Ніського та Діонісія Ареопагіта, Дж. Мануссакіс доходить до висновку про принципову поразку, якої зазнає мовець, намагаючись описати Бога в термінах чуттєвого чи інтелігібельного світу. В цей момент мовець доходить до межі, крайнього кордону мови, за яким – пустка знаку, тобто мовчання. Саме воно, мовчання, окреслює сферу нестворе ного, тобто невимовного, світу. Цитуючи Дж. Мануссакіса, експлікуймо логіку думок Григорія Ніського, що пише про те, що «будь-яка ознака, що може бути схоплена розумом, стає для шукачів Бога перешкодою на шляху до Його осягнення» [4, с. 238]. Через сторіччя ця думка перегукується з ідеями Е. Гуссерля про феноменологічне епохе, яке потрібно застосувати до схоплення у свідомості об'єктів зовнішнього світу. Це здогад про необхідність очищення самого предмета від смислового навантаження, яке накидає йому свідомість суб'єкта пізнання, повернення йому значення самототожного предмета, що має унікальну самоідентифікацію. Як пише В. Молчанов у книзі «Дослідження з феноменології свідомості», «ця ідентифікація, однак, не дорівнює розпізнаванню (рекогніції) предмета як зарахування його до певного класу предметів… Ця ідентифікація схожа, наприклад, із впізнаванням у натовпі знайомої близької нам людини, ім'я якої для нас означає його особистість. Таку людину ми не відносимо до певного класу людей; така людина постає перед нами така, якою вона є, «у своїй утіленій самості» [7, с. 340].

Повертаючись до процитованої сентенції Григорія Ніського, зауважимо, що вона має прихований феноменологічний підтекст: оскільки мислення невіддільне від мови і виражається в ній, спроби описати Трансцендентальний Суб'єкт, послуговуючись лексикою, що призвичаєна для опису іманентності світу, приречена на фіаско. Мова як така заважає суб'єктові пізнання (у нашому випадку – віруючому) наблизитися до Бога, і тому має поступитися місцем мовчанню. Тому і етика має

бути прочитана як незатьмарений слід Божества, точніше – у ній виявляється стосунок людини до Нього. Зважаючи на цей слід, ми можемо спробувати помислити Безкінечно Благого. Іншими словами, загальною умовою будь-якої релігійної думки є можливість бути в стані сутнісного взаємовідношення з Безкінечно Іншим, точніше, спробувати виявити це відношення та висловити його у слові.

Питання, яке постає перед феноменологами, що досліджують сферу метафізичних сутностей (не відкинувши їх претензій на існування у феноменологічному епохе), артикулюється наступним чином: як можливий досвід вчування, бачення та переживання Бога, якщо інтенсивність Його впливу на суб'єкта пізнання незрівнянно більша, ніж те, що він може витримати сприйняти? Йдеться про те, що Ж.-Л. Маріон назвав «надлишковим феноменом» («насиченим феноменом»), маючи на увазі феномен, інтенція у відповідь якого абсолютно перевищує пізнавальні можливості суб'єкта. Такий феномен, явившись людині, засліпить і оглушить її; до певної міри він є небезпечним, адже може призвести до знищення самого суб'єкта пізнання. Звідси можна зробити висновок про досвід богоспілкування – він, очевидно, не більший, ніж людина може вмістити і витримати, а також, зважаючи на твердження про ласку Божу, не менший, ніж вона просить. Інтенція мовчання суб'єкта пізнання, що прагне сягнути Бога, засвідчує його лінгвістичну поразку. Суб'єкт має перебувати «на самому порозі мови», щоб отримати можливість схопити в думці неохопне у славослов'ї, тобто через музику та гімн.

До речі, говорячи про інтерсуб'єктивне відношення людини до Трансцендентального Іншого, співзвучні з Дж. Мануссакісом думки висловлює М. Бубер: «Тут відношення приховане за хмарою, проте відкриває себе; воно безмовне, проте породжує мову. Ми не чуємо Ти, але все ж відчуваємо, що нас покликали, і ми відповідаємо, створюючи, думаючи, діючи; всією своєю істотою ми говоримо основне слово, не вміючи мовити «Ти» вустами. Як же наважилися ми включити в світ основного слова те, що лежить за межами мови? У кожній сфері, через все, що перебуває у становленні, те, що нині і зараз постає перед нами, над погляд ловить край Вічного Ти, в кожному наш слух вловлює його віяння, в кожному Ти ми звертаємося до Вічного Ти, в кожній сфері відповідним чином» [1, с. 52]. По-перше, М. Бубер розділяє позицію апофатичної прихованості для людського пізнання Трансцендентального Іншого. По-друге, вказує на те, що Він перевищує мову як таку, і постає фундаментальною умовою її існування. По-третє, вказує на поза емпіричний рівень сприйняття Бога – чути поза межами слуху, відчувати поза межами тілесності, відповідати, не застосовуючи мову. Це парадокс, в якому ще раз підкреслюється ідея «насиченого феномена» Ж. Маріона: рівень інтелектуальної та чуттєвої перцепції людини незмірно менший за ту повноту буття Божого. Відтак мова перетворюється на мовчання, а відповідь на поклик Божий – це жест хвали, реалізований в дії. Чи не найважливіше, спілкування, що проростає у взаємність, передбачає відповідальність за іншого як відповідь на його відкритість, а значить, і вразливість. Відповідаючи іншому, ми відповідаємо за нього; даруємо йому свою любов. Любов, апріорі, присутня в богоспілкуванні, прикладом чого є перед-стояння перед іконою, яке за Ж.-Л. Марійоном «має лише одну мету: перехрещування поглядів, значить, строго кажучи, любов» [5, с. 165]. Найризикованішою же, в історичній ретроспективі, була відповідь з любові Христа, який погодився прийняти все, що не скаже йому людина.

Не викликає сумніву й взаємозалежність учасників діалогу. Я говорю, значить, мене слухають. Він дивиться на мене, отже, я видимий. Більше того, як зауважує Ж.-Л. Марійон, «Молитися означає тут дозволити іншому погляду бачити мене» [6, с. 126]. Моя суттєвість у очах іншого підживлює мою сутність. В цьому моменті ми не натякаємо на соліпсизму спінозівського штибу, а говоримо про екзистенційну спільність, що втілилася в розмові чи в мовчанні. Феноменологічна модель Е. Гуссерль передбачала, що інший даний мені в акті аппрезентативної

апперцепції за аналогією з власним тілом. Його психічне життя не є самоочевидним, і його існування ми припускаємо за аналогією з власним психічним досвідом.

Як же людина може пізнати іншу? Взявши за основу власний досвід, людина проектує його на іншого, шляхом «вчування» визначаючи, які саме почуття турбують його в момент розмови. Вчування вимагає сміливості зрозуміти та розділити переживання іншого, спів-чувати. Співчування позначає розділену емоцію і має зворотній характер, тому в автентичному діалозі витворюється і «Я», змінюючись під впливом «Ти». Неможливо зрозуміти іншого, спираючись лише на досвід картезіанського cogito чи на трансцендентальне его Е. Гуссерля. «Сутність людини міститься у відношенні, здійснюється у відношенні» [3, с. 45]. За М. Бубером, спроби охопити іншого у досвіді, описати і зрозуміти, приречені на фіаско. Розуміння поступається місцем порозумінню. Інтенсивність переживань єднання з «Ти» у діалозі є тимчасовою, і після його закінчення знову поступається пасивності та втомі світовідношення «Я-Воно». Таке фіаско загрожує діалогу, що вироджується в балаканину. Адже функція слів, що єднають і ведуть до взаємності, виражається не в їхній кількості, а у вибірковості. Звучати мають лише ті слова, що сприяють побудові довірливих стосунків, а інший має сприйматися як неповторна екзистенція. Кульмінаційним моментом зустрічі стає акт присутнення іншого, тобто його перехід зі сприйняття як «Воно» до рецепції в модусі «Ти». Коментатори М. Бубера пишуть, що «з присутненням ми маємо справу напрочуд рідко. Воно має екстатичний характер, проте саме у ньому полягає цілковите й найповніше здійснення людськості» [3, с. 51]. Присутнення іншого має і зворотній характер, в факті зустрічі людина віднаходить і власну автентичність.

Перебуваючи в межах феноменологічної настанови, ми маємо поставити питання про те, яким чином людина, істота скінченна, все ж носить в собі ідею нескінченного, тобто Бога? Чи не завдяки цьому ми зможемо наблизитися до розуміння антропологічної загадки і вказати на її відповідь? Чи не звертаючись до безкінечного, людина, істота створена і смертна, може досягти своєї автентичної сутності? На це питання ми відповімо ствердно, повторюючи, що усвідомлення існування Бога, важливе й тому, що спонукає суб'єкта спілкування до відповідальності перед Іншим. Відповідальності, додамо ми, яка є запорукою його етичного, жертовного ставлення, умаляння себе, що перекидає місток для цієї конкретної душі зі світу сотвореного в царство вічне.

Отже, центральною думкою теофеноменології Дж. П. Мануссакіса є вимога відходу від будь-яких усталених концептів щодо проблеми пізнання Бога та її переміщення у площину здатності його чуттєвого (естетичного) сприйняття із Якщо бути більш точним, намагання повернути Бога людині за посередництвом зору, слуху, дотику. Зважаючи на проблематику нашого дослідження, йдеться про умови, що допоможуть вірянинові наблизитися до Творця. Навіть апофатичні судження про Бога призводять до того, що чим більше суб'єкту йдеться про пізнання досліджуваного феномена, тим більше він від нього віддаляється. Це фіаско швидше не проблема самого суб'єкта пізнання, що вписаний в мову і нездатен артикулювати будь-що, що не здатне бути описаним в її поняттях. З одного боку, людське слово адресоване в проханні, хвалі та в гімні Вічному Ти, з другого, людина отримує послання-відповідь, яке спонукає її до дії. В ньому міститься приховане месіанське завдання для кожного вірянина – завдання спасати світ, наближати його до Бога через іншого. Так від онтології Бога ми повертаємося до онтології людини.

**БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:**

1. Бубер М. Я и Ты // Два образа веры. – М.: «Издательство АСТ», 1995. – С. 16–92.
2. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження – К.: Основи, 1995. – 311 с.
3. Клочовський Ян. Філософія діалогу. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 223с.

4. Мануссакис Дж. Бог после метафизики. Богословская эстетика – К.: Дух і Літера, 2014. – 416 с.
5. Марьон Ж.-Л. Образ и прототип // Перекрестья видимого.– М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 127–166.
6. Марьон Ж.-Л. Слепец в Силоаме // Перекрестья видимого.– М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 91–126.
7. Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. – 456 с.

**REFERENCES:**

1. Buber M. Ya i Ty [I and You] // Dva obraza very. – M.: «Idatel'stvo AST», 1995. – S. 16–92.
2. Vithenshtain L. Tractatus Logico-Philosophicus; Filosofski doslidzhennia [Tractatus Logico-Philosophicus; Philosophical studies] – K.: Osnovy, 1995. – 311 s.
3. Klochovskyi Yan. Filosofiia dialohu [The philosophy of dialogue.]. – K.: DUKh I LITERA, 2013. – 223s.
4. Manussakis Dzh. Bog posle metafiziki. Bogoslovskaya estetika [God after metaphysics. Theological aesthetics] – K.: Dukh i Litera, 2014. – 416 s.
5. Mar'on Zh.-L. Obraz i prototip [The Image and the prototype] // Perekrest'ya vidimogo.– M.: Progress-Traditsiya, 2010. – S. 127–166.
6. Mar'on Zh.-L. Slepets v Siloame [The Blind man in Siloam] // Perekrest'ya vidimogo.– M.: Progress-Traditsiya, 2010. – S. 91–126.
7. Molchanov V.I. Issledovaniya po fenomenologii soznaniya [Studies on the phenomenology of consciousness] – M.: Izdatel'skiy dom «Territoriya budushchego», 2007. – 456 s.

**Ищук Н. В.**, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философи и социологии Национального медицинского университета имени О. О. Богомольця (Киев, Украина), E-mail: Ishchuknb@gmail.com

**Феноменологическая аналитика богообщения у Джона Пантелеймона Мануссакиса.**

***Аннотация.*** *В статье осуществляется аналитика теофеноменологической линии богословия общения на примере идей современного православного теолога Джона Пантелеймона Мануссакиса. Фундаментальным ориентиром феноменологического дискурса является поиск возможностей «приближения» к Богу, что обуславливает отход от каких-либо устоявшихся концептов относительно проблемы познания Бога; а главное, переводит ее в плоскость чувственного (эстетического) восприятия Творца. Это осуществляется в стремлении «вернуть Бога человеческой плоти» посредством зрения, слуха, осязания.*

***Ключевые слова:*** *богословие общения, богословская эстетика, феноменология, «насыщенный феномен», зрение, слух, осязание.*

**Ishchuk N. V.**, PhD in philosophical sciences, associate professor, Bogomolets National Medical University (Ukraine, Kyiv), E-mail: Ishchuknb@gmail.com

**Phenomenological analytics of communion of John Panteleimon Manussakis.**

***Abstract.*** *The starting thesis of thinkers, who join the tradition of theology of communication, is the idea that God cannot be made the object of cognition. Even apophatic judgments about God lead to the fact that the greater is known of the phenomenon under study, the more remote it is from us. This fiasco is rather not the problem of the very subject of cognition, which is involved in the language and is still not capable of articulating anything that cannot be described by its concepts. In order to get closer to Him, one needs to go beyond pure thinking, that is, in the realm of practice, to enter into a dialogue. The theophenomenological line of theology of communication insists that joining the Transcendental Other can only be achieved through ethical relations with the Other, acts of mutual giving oneself through word, hearing and action to the Other. This is what John Panteleimon Manussakis tries to prove in his fundamental work, «God after Metaphysics. «Theological Aesthetics» (2007), clearly declaring his attempts to view God from the standpoint of human sensuality. The central thought of the theophenomenology of J. P. Manussakis is the requirement to escape from any established concepts as to the problem of the cognition of God and its displacement into the sphere of the ability of its sensory (aesthetic)*

*perception. To be more precise, the attempt to «turn God back to human flesh» through the aesthetic experience: through sight, hearing, touch, as conditions for approaching the Creator. In this context, J. P. Manussakis thinks in agreement with the ideas of the Catholic theologian J.-L. Marion, who insists that the level of intellectual and sensory perception of man is immensely less than the fullness of God's existence, which we can perceive, calling this paradox a content phenomenon, which can blind and stun man. Consequently, the language becomes silent, and the answer to the call of God is a gesture of praise, realized in action. And the most important, the conversation that sprouts into reciprocity involves responsibility for the other as a response to his openness, and hence the vulnerability. Responding to another, we are responsible for him; give him our love. So from the ontology of God, we return to the ontology of man.*

***Keywords**: theology of communication, theological aesthetics, phenomenology, content phenomenon, eyesight, hearing, touch.*

**УДК 261.7**

**Мокієнко М. М.,**
кандидат історичних наук, старший науковий співробітник
Центру дослідження релігії НПУ імені М. П. Драгоманова
(Київ, Україна ), E-mail: mokienko9@gmail.com

## П'ЯТИДЕСЯТНИЦЬКА МІСІЙНА ЕКЛЕЗІОЛОГІЯ В ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ: ТЕОРІЯ І ПРАКТИКА

***Анотація.** У статті на прикладі західноукраїнського п'ятидесятницького руху міжвоєнної доби продемонстровано втілення основних принципів ранньої місійної еклезіології хрещенних Духом Святим. Діяльність християн віри євангельської базувалася на наративах книги Дії Святих Апостолів й розуміння П'ятидесятниці не лише як історичної події, а й триваючого духовного процесу. Доведено, що репрезенти західноукраїнського п'ятидесятництва інтерпретували власний духовний досвід як інструмент для звершення місії, у той час як сучасне покоління п'ятидесятників бачить у ньому особливий елемент ідентичності руху.*

***Ключові слова:** сучасна теологія, місія, еклезіологія, пятидесятницький рух, тріадологія.*

Однією з помітних рис теологічної рефлексії ХХ ст. стало відкриття християнськими традиціями місіонерської направленості еклезіології. Ця тенденція зростала на тлі стрімкого розвитку п'ятидесятницького руху, що фокусувався на поширенні «добрих новин» про свіже злиття Духа «в останні дні» й не турбувався про формування власного богослов'я чи деномінації. Водночас ранні п'ятидесятницькі общини були місіонерськими за своєю природою й дихотомії між «церквою» та «місією» для них не існувало. П'ятидесятницький рух – надзвичайно динамічна складова сучасного християнства. Сьогодні його послідовники є найбільшою християнською спільнотою після католицтва, і перевершують за чисельністю всі інші форми протестантизму, взяті разом. За останнє століття цей рух зріс з нуля до принаймні півмільярда прихильників. Його дивовижне зростання, духовна жвавість і спроможність адаптуватися до місцевих ситуацій актуалізують необхідність дослідження п'ятидесятницького розуміння місії та церкви, виявлення ролі цих поглядів для практик руху.

Завданням нашої статті є аналіз богословських засад місійної еклезіології західноукраїнського міжвоєнного п'ятидесятницького руху та місіонерських практик християн віри євангельської.

В контексті загальнохристиянського і українського рухів до народження нової місіонерської епохи актуальним виглядає дослідження п'ятидисятницьких поглядів на місію, їх трансформація в умовах зростаючої духовної кризи та новітніх закликів в царині місіології. Звідси, в межах даної роботи планується дослідити відміні риси п'ятидесятницької теології місії, вектори її розвитку в умовах відкриття християнсь-