

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені М.П. ДРАГОМАНОВА

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ТРОФИМЧУК Ксенія Ігорівна

УДК 261.6

ДИСЕРТАЦІЯ

**СУЧАСНА ТЕОПОЕТИКА І РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС
У ТВОРЧОСТІ ІВАНА БАГРЯНОГО**

Спеціальність 041 – Богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії. Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ Трофимчук К. І.

Науковий керівник: Остащук Іван Богданович, доктор філософських наук, професор.

Київ – 2021

АНОТАЦІЯ

Трофимчук К.І. Сучасна теопоетика і релігійно-філософський дискурс творів Івана Багряного. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії зі спеціальності 041 – Богослов'я. Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, Міністерство освіти і науки України. – Київ, 2021.

Дисертація присвячена комплексному аналізу теопоетики, виникнення якої пов'язане з ім'ям Стенлі Гоппера, науковий метод якого формувався під особливим впливом філософії Гайдеггера, «підозрою» до метафізики, онтотеології, надприродного в дискурсі «смерті Бога», яке знайде визначення «екзистенційної і культурної недовіри», що нашоухнуть його на пошук нових шляхів «говоріння про Бога» на рівні глибинного психологічного і символічного, у сфері до-мисленнєвого, де теопоетика стане способом мислення про невимовне, а Бог – метафоричним, вербальним вираженням, артикуляцією особистого буття людини у світі. Так ідеї теопоетики, що виникають в 1970-х роках на хвилі захоплення суспільства ідеєю «смерті Бога», що розглядалася як загроза зникнення християнства, пошукують можливостей відновлення мови теології, але такої, що відповідатиме сучасному контексту. Однак вже до 1990-х проєкт «відновлення християнства», розпочатий Гоппером, відійшов у забуття. Згодом, вже у 2000-х, зародження підозри до християнських правих, зокрема через їх протести на ґрунті питань сексуальної етики, гендерної проблематики, соціальних і етичних стереотипів, тенденції перетворення релігії у форму насилля, систему, що замикається в собі, детермінували зацікавлення теопоетикою серед таких теологів, філософів, інтелектуалів як Роланд Фабер, Кетрін Келлер, Джон Д. Капуто, Річард Керні, Скотт Голланд, Мелані Дугвід-Мей та інших, але вже у нових і доволі різних постмодерністських визначеннях, інтерпретаціях, що прагнуть вступати в діалог з викликами сучасності. Континентальна філософія, що завжди цікавилася тісним зв'язком філософії з практикою життя, особливо такими темами як трансформації життя, розуміння тілесності й ліберації, критика процесів, методик, практик поневолення людини

та пошук шляхів звільнення. Близкість окреслених багатоаспектних проблем релігійним конотаціям спасіння зумовила вагомий вплив на «нову» теопоетику, саме тому в центрі її уваги філософія Дерріда, Ліотара, Дельоза, Фуко, Рікера та інших. Якщо теопоетика Гоппера і Вайлдера зосереджувалася довкола жанрових форм, то «нова» теопоетика – на необхідності соціальної рівності і політичної справедливості. Як і перша, так і остання, теопоетика наголошує на міждисциплінарних підходах, що продовжує експерименти над дискурсами божественного, пошукуючи мови відкритого діалогу в прихильності до множинного і різного, де навіть любов Бога переживається у різноманітному розумінні цього Бога. Відкритість теопоетики до множинності інтерпретацій, акцент на її «людськості», відкритість до культури, увага до традиції і несприйняття абстракції, раціоналізму та стереотипів може виявити значимість української культурної спадщини для християнства сьогодення, занурюючись у вимір досвіду і щоденної практики та в переживанні божественного, а не в метафізичні концепції про Бога, що в їх абсолютизації можуть призвести до жорсткого фундаменталізму чи залишитися на рівні абстрактних висловлювань, далеких від людської реальності. На прикладі творчості Івана Багряного, зокрема його твору «Сад Гетсиманський», можна помітити христологічне та кенотичне акцентування форми життя, що резонує з кенотичними аспектами теопоетики, а головне тим, що теопоетика Капуто називає слабкою силою, бажанням божественного, що народжуватиметься з глибини відчаю маленької людини, поставленої на великий «конвеєр» тотального знищення. У дисертаційній роботі вперше в українській науці проводиться дослідження теопоетики та обґрунтовується її здатність розвивати міждисциплінарні, міжкультурні, міжконфесійні підходи. Аналізується, як саме теопоетика сприяє розвитку дискурсу про божественне, що стає перехрестям зустрічі різноманітних дискурсів, здатною надати цінність публічним дискусіям через діалогічний підхід.

Актуальність теми дослідження пов'язана з аналізом спроб подолання теологією та релігією їх маргіналізації. Модерн проводив систематичну роботу з

маргіналізації теології, визначаючи її як нерелевантну для розуміння дійсності та досвіду. Однак це виключення, здійснене на користь позитивізму, сцієнтизму та раціоналізму, не було здатним уникнути трагедій ХХ століття, і «вкинуло» людину та суспільство в постмодерн чи «плинний модерн», сповнений сумнівів, питань та суперечностей, у невизначеності, без опорних точок.

У такому сценарії теологія відновлюється у пошуках релевантних та адекватних відповідей на досвід людини та сучасного суспільства, не стільки завдяки відродженню догматичного виміру, але завдяки наявності діалогу взаєморозуміння з людиною та самим суспільством. Інакше кажучи, еклезіальна спільнота має можливість брати участь у відкритому просторі обміну, щоб зрозуміти потреби, проблеми та питання, якими живе соціально-політична дійсність, з метою розвитку теології, здатної розуміти, говорити та реагувати на потреби і виклики часу.

Теопоетика виступає відкритим та уважним співрозмовником у такому «партнерстві» з найрізноманітнішими людьми та групами суспільства, які активно шукають нові шляхи та способи реагування на питання конкретного та щоденного існування. Це спосіб до взаємності і солідарності у практичному просторі потреб, що характеризують суспільство на культурному, політичному, освітньому, громадському, церковному рівнях.

Створення простору для діалогу та зустрічей, породженого поглядом, який теопоетика звертає до реальності, включає різні конфесії та дисципліни, усвідомлюючи, що загальна напруженість пізнання реальності поза попередньо встановленими схемами може бути перекладена в спільну відповідальність за соціальні та громадянські проблеми, які зачіпають людей як в межах, так і за межами їхньої релігійної приналежності, культурної ідентичності та політичних вподобань.

Діалогічне бачення, реалізоване теопоетикою, зміщує центр ваги пошуку сенсу та відповідей з реакційно-захисної позиції на конструктивний підхід, який може виявитись ціннісним для всього сучасного суспільства, що дедалі більше

роздирається імпульсами до партикуляризму окремих груп, з однієї сторони, й індеферентності чи дезорієнтації особистості, з іншої.

Варто зазначити, що в українському академічному просторі відсутні дослідження щодо поняття теопоетики, однак інтерес до теопоетичного дискурсу, що зосереджується на актуальних викликах, перед якими постала людина, може стати ціннісним практичним внеском у розбудову платформи діалогу, а також нових теоретичних досліджень, що ґрунтуються на міждисциплінарних, міжконфесійних, міжрелігійних, міжкультурних підходах.

Метою дослідження є комплексний аналіз сучасної теопоетики з увагою на її кенотичних аспектах та її застосування до аналізу релігійних ідей кенозису в українській літературі.

Об'єктом дослідження є теопоетичний дискурс ХХ - ХХІ століть.

Предметом дослідження є особливості теопоетичних напрямків, а також теопоетичне прочитання євангельської історії Христа та її інтерпретація в наративі роману «Сад Гетсиманський» Івана Багряного.

Наукова новизна дослідження полягає у тому, що теопоетика вперше комплексно досліджується у вітчизняному контексті, а також аналізується з урахуванням викликів і проблем українського суспільства ХХ - ХХІ століть. У межах дисертаційного дослідження було узагальнено та систематизовано основні ідеї ключових теопоетичних діалогів, а також доведено важливість «партнерства» теопоетики з теологією для повсякденного досвіду та потреб сучасної людини, де теопоетика стає способом, здатним повернути християнський дискурс у центр, поза формалізмами, схематизмами, що лише закривають церкву, чи теологічний дискурс, в собі.

Вперше досліджено особливості теопоетичних проєктів від їхнього зародження на межі діалогу мистецтва і релігії, власне теопоетики Стенлі Гоппера і Амоса Вайлдера, і до сьогодення, що виникає на перетині філософії процесу, екотеології, феноменології і постмодернізму; виявлено, що на початках теопоетика зароджується на перехресті біблійної інтерпретації Бульмана, феноменології Гайдеггера, «релігійно-літературного руху», проте всі вище

перераховані теопоетичні діалоги об'єднані дискурсом «смерті Бога», в яких теопоетика народжується як стратегії людського означення, тобто надання і створення значення у відсутності фіксованих значень доступних знанню чи вірі.

Виявлено, що розуміння і визначення теопоетики, яка розглядається в межах дискурсу «смерті Бога», залежить від визначення і розуміння того, що в конкретній теопоетичній пропозиції розуміється під «смертю Бога» і які висновки тому слідують; зіставлення різних теопоетичних пропозицій в такому контр-онтотеологічному дискурсі дозволило прийти до висновку, що попри спільне поняття «теопоетика», що їх об'єднує і бажання розвивати дискурс не в межах онтотеології чи негативної теології, до прикладу, Фабера, Капуто і Керні, все ж є кардинально різними в своїх витоках, проблематиках, герменевтиках, відрізняються сферою як теологічного, так і філософського впливу.

Оскільки теопоетика є дискурсом, що народжується на тлі підозри до метафізики і онтотеології, досліджено тео-поетичну відповідь-пропозицію в католицькому середовищі, що продовжує триматися метафізичних засад, в яких Бог залишається в категоріях сущого, головне під впливом теології Ганса Урса фон Бальтазара; обґрунтовано, що такий приклад тео-поетики є радше теопоезією, формою поетизування теологічного знання. Виявлено, що теопоетика, про яку говорить Карпентер є аналізом складного сплетіння теологічного і поетичного виміру мови Бальтазара, де поетика стає формою вираження його проєкту метафізики, що, на думку її прихильників, необхідна для відповідей викликам сучасності. Також зазначено, що на відміну від Карпентер, «поетична теологія» Віладесау стане радше закликком до повернення теологічного дискурсу до поетично-естетичного, чуттєвого виміру, на шляху до перетворення теології на «абстрактну» науку, його теологія наголошуватиме на «містагогічному» аспекті, що прагне направляти за межі концептуальної мови до досвіду Божої таїни - його проєкт чинитиме «помірний» опір надмірній раціоналізації теологічної мови, що зближує його з теологією Карла Ранера; виявлено, що такий погляд Віладесау наближає його «поетичну теологію» до поняття теопоетики Вайлдера.

В результаті дослідження теопоетики Дж. Капуто виявлено, що його теопоетична пропозиція є найбільш цілісним герменевтичним проектом, що розширює свій дискурс до космопоетичних пропорцій. Теопоетика Капуто, як і його радикальна герменевтика, і слабка теологія зосереджені на соціально-політичному і етичному вимірах, саме тому і його герменевтика хреста наголошує на соціально трансформативних наслідках історії страждань і воскресіння Христа. Попри «спекулятивність» думки, в якій його можуть звинувачувати, доведено, що радикальна пропозиція теології хреста Капуто є глибоко моральною, що прагне вийти за рамки можливого, де практика любові, гостинності, справедливості народжується не як економічна вигода, але як бажання безумовного дару через прийняття повної невизначеності і несправедливості, що намагається рухатися периферією між апофатичною і катафатичною теологіями.

Виявлено, що «нова» теопоетика з іменами Фабера, Керні, Капуто переводить у вимір особистої відповідальності перед власними моральними сенсами, де бажання подолати існування абсолютів стає прагненням подолати ідеологію насилля і приблизити християнство до проблеми існування несправедливих страждань, які, на думку Капуто, християнство часто прагне уникнути через їхнє метафізичне обґрунтування.

Досліджено особливості христологічних аспектів теопоетичного дискурсу, множинності інтерпретацій євангельських історій і їхніх відповідей на соціальні, політичні, церковні виклики. Доведено, що як і у Капуто, так і Алвеша, Мей і Керні теопоетика концентрується навколо ідеї, що маніфестації Царства Божого мають відбуватися в конкретних соціально-політичних реаліях земного життя, а не бути сподіваннями на новий політичний порядок за межами даної реальності, що, на їхні переконання, лиш знецінюють втілений досвід щоденного життя. Виявлено внесок Керні у теопоетичний дискурс в ключі його анатеїзму, власне як анапоетика і анакарнація, у тому, що він одним з перших порушує питання навколо «найсвіжіших» проблем, спричинених зловживанням виміром технологій, пандемією, досвідом ізоляції та дистанції, що Керні називає епохою

«екскарнації» (знетілення), де безтілесні залежності відключають людину від реального життя, знецінюючи тактильний досвід, реальну присутність, перетворюючи людину на замкнену в собі.

Здійснена спроба теопоетичного прочитання українського художнього твору Івана Багряного «Сад Гетсиманський», і виявлено, що на відміну від західної ситуації, яка характеризується глибоким рівнем дехристиянізації культури та елімінації Бога з публічної сцени, український контекст все ще відзначається глибокою і поліфонічною релігійною чутливістю, є культурою, що знаходилася завжди на пограниччі двох світів; доведено, що в світлі цієї різниці західні категорії теопоетичного дискурсу можуть виглядати дещо «чужими» для української культурної герменевтики, попри те сьогодні вони пропонують українському середовищу можливість впоратися з триваючими, новими і навіть прийдешніми викликами, і відкрито зіткнувшись з ними, переосмислити з новим удосконаленням діалогічного і міждисциплінарного підходами.

Встановлено, що теопетика, у своїй відкритості до множинних інтерпретацій, яка завжди прагне виходити за межі окремих культур, релігій може стати запрошенням для української сторони у розбудові свого теопоетичного проєкту, як платформи для діалогу, через увагу до своєї культурної, мистецької спадщини і нових тенденцій. Доведено, що теопетика може стати запрошенням до трансформативного діалогу сучасної людини, що шукає сенс повсякденного існування в особистому та колективному вимірі, як у церкві, так і за її межами.

Набуло подальшого розвитку розуміння теопетрики як пропозиції до міждисциплінарної, міжкультурної, міжконфесійної діалогічності, а також можливостей формування власного теопоетичного дискурсу з урахуванням особливостей української культури; а також необхідність ґрунтовного критичного осмислення теопоетичних дискурсів.

Результати, отримані під час проведення дослідження, можуть бути використані при викладанні релігієзнавчих, теологічних та філософських

дисциплін у вищих навчальних закладах, а також при формуванні стратегій відкритої взаємодії між різними суспільними групами.

Ключові слова: теопоетика, теопоезис, мітопоетика, космопоетика, анапоетика, критика онтотеології, тілесність, теологія хреста, радикальна етика, міждисциплінарність, діалогічність.

ABSTRACT

Trofymchuk K.I. Contemporary Theopoetics And Religious-philosophical Discourse In The Works Of Ivan Bahrianyi. – The manuscript.

Thesis submitted for Doctor of Philosophy degree in specialization 041 – Theology. – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2021.

The thesis is devoted to a complex analysis of theopoetics appeared with the name of Stanley Hopper. His scientific method was formed under the influence of Heidegger's philosophy, suspicions about metaphysics, ontotheology, distrust of the supernatural in the discourse of the Death of God, which finds in Hopper's approach the definition as the «existential and cultural mistrust» that pushed him for searching some new ways of «talking about God» at the level of deep psychological and symbolic horizons of meaning, in the realm of pre-thought, where theopoetics will be a way of thinking about the unspeakable, and God – a metaphorical, verbal expression, articulation of one's being.

Thus, the ideas of theopoetics that emerged in the 1970s in the wake of society's fascination with the idea of the «death of God», that was also seen as a threat to the decline of Christianity, seek to restore the language of theology in its relevance to the context. However, by the end of 1990s, the project of «restoration of Christianity» started by Hopper had fallen into oblivion. Later, in the 2000s, the emergence of mistrust about politics of Christian rights (in particular because of their protests over sexual ethics, gender issues, social and ethical stereotypes), concerns about transformation of religion into modes of violence, self-contained system, determined

interest in theopoetics among such theologians, philosophers, intellectuals as Roland Faber, Catherine Keller, John D. Caputo, Richard Kearney, Scott Holland, Melanie Duguid-May and others, but in new and quite different definitions, interpretations that seek to enter into a dialogue with the challenges of our time. Continental philosophy, which is always interested in the close connection of philosophy with the practice of life, especially in themes of the transformation of life, corporality, critique of processes, methods, practices of enslavement of individual and the search of ways to liberation, and its closeness to religious connotations of salvation, had a significant impact on the «new» theopoetics, which is why it focuses on philosophy of Derrida, Lyotard, Deleuze, Foucault, Ricœur and others. While Hopper and Wilder's theopoetics more centered around genres and forms of biblical texts, the «new» theopoetics focuses on social equality and political justice, however, both the former and the latter, theopoetics emphasizes interdisciplinary approaches that continue to experiment with discourses about divine in search of language that can open dialogue in commitment to the multiplicity and diversity, where even the love of God is experienced in different understandings of this God. Openness of theopoetics to the plurality of interpretations, emphasis on its «fully human» character, openness to culture, attention to tradition, blacklisting of abstraction, rationalism and stereotypes can reveal the importance of Ukrainian cultural heritage for Christianity today, that does not immerse in big abstract conceptions, systems about God, which in their absolutization can lead to rigid fundamentalism or remain at the level of ordinary statements far from human reality, but arises in the dimension of experience and daily practice. The works of Ivan Bahrianyi, mainly his novel *Garden of Gethsemane*, can be a good example of very kenotic emphasis of the form of life that resonates with the kenotic aspects of theopoetics, mostly with what Caputo calls a weak force, a desire of divine that arises from the depths of despair of a small man, placed face to face with totalitarian destruction. In this thesis for the first time in the Ukrainian science a research on theopoetics and its capability to develop interdisciplinary, intercultural, interfaith approaches was carried out. It analyzes how theopoetics contributes to the development

of discourse about divine, which becomes a crossroads of meeting diversity of discourses, and able to add value to public discussions through a dialogical approach.

The significance of the research is related to the analysis of the attempt to overcome the marginalization of theology and religion. Modernity carried out a systematic work of marginalizing theology, defining it as irrelevant for the understanding of reality and experience. However, this exclusion, carried out in favor of positivism, scientism and rationalism, were not able to avoid the tragedies that the twentieth century left to history and «threw» a man and society into a post-modernity or «liquid modernity», full of problems, questions and contradictions and without reference points.

In this scenario, theology re-emerges as a possibility to search for valid and adequate answers for the experience of an individual and for contemporary society; not by revival of the dogmatic dimension, but in the availability of a dialogue of mutual understanding with the individual and with society itself. In other words, the ecclesial community has the opportunity to participate in an open and continuous exchange space to understand the needs, concerns and questions that animate the socio-political reality in order to develop a theology capable of knowing, speaking and responding to the needs and challenges of time.

Theopoetics stands as an open and attentive interlocutor in this «partnership» with the most diverse people and groups of society who are actively seeking new ways and tools to respond to the questions of concrete and daily existence. This is the path of fraternization in the practical terrain of the needs that characterize society on a cultural, political, educational, civil and church levels.

The creation of spaces for dialogue and encounter generated by the gaze that theopoetics turns to reality and theology as a hermeneutic of experience, involves different confessions and disciplines through the awareness that the common tension to know reality outside of pre-established schemes can be translated into shared responsibility for social and civil problems that affect people and communities beyond their religious affiliation, cultural identity and political preferences.

The dialogic vision implemented by theoetics shifts the center of gravity of the search for meaning and answers from a reactive-defensive position to a constructive approach that can turn out to be «revolutionary» for the contemporary society that, on the one hand, torn by the impulses towards particularisms of the factions, and, on the other, by the indifference or disorientation of the individual.

It should be outlined that there is no research on theoetics in the Ukrainian academic space, but the interest in theoetic discourse, which focuses on current challenges, can be a valuable practical contribution to the creation a platform for dialogue, and the encouragement of new theoretical researches based on interdisciplinary, interfaith, interreligious and intercultural approaches.

The purpose of study is to carry out a comprehensive analysis of contemporary theoetics with attention to its kenotic aspects, and its application to the analysis of religious ideas of kenosis in Ukrainian literature.

The object of study is the theoetic discourse of the 20th and 21st centuries. The subject of study is the features of theoetic currents, and theoetics as a method of reading the Gospel Story, and its interpretation by Ivan Bahrianyi in the narratives of his novel *Garden of Gethsemane*.

The scientific novelty of the study is that theoetics is for the first time comprehensively studied in the Ukrainian context, and also analyzed taking into account the challenges and problems of modern Ukrainian society. The research summarizes and systematizes the main ideas of key theoetic dialogues, and proves the importance of «partnership» of theoetics with theology for everyday experience and the needs of modern person, where theoetics becomes a way to return Christian discourse to the center of actual life, beyond formalism, schematism, which only may close churches, or theology, in themselves.

The peculiarities of theoetic projects from their origin in 1970s around the dialogue between art and religion proposed by Stanley Hopper and Amos Wilder, to the new ones, which arises at the intersection of process philosophy, ecotheology, phenomenology, – postmodern currents, have been studied for the first time. It has been found that in the beginning theoetics arises at the crossroads of Bultmann's biblical

interpretation, Heidegger's phenomenology, the «religious and literature movement», but all mentioned theo poetic dialogues are united by the discourse of the Death of God, where theo poetics was born as a strategy of creating values in the absence of fixed ones, available to knowledge or faith.

It was found that the understanding and definition of theo poetics, which is considered within or after the discourse of the Death of God, depends on the definition and understanding of the notion of the «Death of God» and what conclusions follow. A comparison of different theo poetic propositions in such a counter-ontological discourse leads to the conclusion that despite the common notion of «theo poetics» that unites them, and despite the desire to develop discourse not within ontotheology or negative theology, for example, Faber, Caputo and Kearney, all they are radically different in their origins, problems, hermeneutics, and differ in the scope of both theological and philosophical influence.

Outlining the shape of theo poetics mainly as a discourse of doubt about metaphysics and ontotheology, the study makes emerge that theo-poetic answer-proposition in the Catholic environment is continued to adhere to metaphysical principles of understanding of God in the categories of Being, mainly under the influence of Hans Urs von Balthasar's theology. It is underlined that such an example of theo-poetics is rather theo poetry, a form of poetization of theological knowledge.

It is found that the theo-poetics that Carpenter speaks of is an analysis of the complex intertwining of the theological and poetic dimensions of Balthazar's language, where poetics becomes a form of expression of his project of metaphysics, which, according to its proponents, is necessary to meet modern challenges. It is also noted that, unlike Carpenter, Viladesau's «poetic theology» rather is a call to return theological discourse to a poetic|aesthetic, sensory dimension; he emphasizes the importance of the «mystagogical» aspect of theology, seeking to move beyond conceptual language to the experience of God's mystery. His project will «moderately» resist the excessive rationalization of theological language, which brings it closer to the theology of Karl Raner. It was found that Viladesau's view brought his «poetic theology» closer to Wilder's notion of theo poetics.

It was found that the theo-poetics proposed by Caputo is the most integral hermeneutic project, which expands its discourse to cosmopoetic proportions. Caputo's theo-poetics as the discourse of *event*, his «weak theology», focuses on socio-political and ethical dimensions, which is why his hermeneutics of the Cross emphasizes the social transformative consequences of the story about the suffering and resurrection of Christ. Despite the «speculativeness» of the opinion, in which he may be accused, it was proved that the proposal of the Caputo as radical theology of Cross is deeply moral, seeking to go beyond the possible, where the practices of love, hospitality, justice do not arise as benefit of economics but as a desire for unconditional gift in acceptance of complete uncertainty, *undecidability* of life.

It was revealed that contemporary theo-poetics with the names of Alves, Faber, Kearney, Caputo, because of the openness to different interpretations, translates into dimension of personal responsibility, where the desire to overcome the existence of absolutes becomes the desire to overcome the ideology of violence, and brings Christianity closer to the problem of unjust sufferings that often seeks to avoid them because of their metaphysical justification.

The peculiarities of kenotical aspects of theo-poetic discourses, the plurality of interpretations of gospel stories and their responses to social, political, and ecclesiastical challenges were studied. It was described that theo-poetics centers around the idea that the manifestations of the Kingdom of God should take place in the concrete socio-political realities of earthly life, without reliance on a new political order outside this earthly reality, the last one, in their opinion, only devalues the embodied experience of everyday life. Kearney's contribution to theo-poetic discourse in terms of his anatheism, as anapoetics and anacarnation, is one of the first that raises the very new issues caused by an abuse of new technology, pandemics, isolation, that Kearney name as an epoch of excarnations, where disembodied dependencies disconnect a person from real life, devaluing tactile experience, real presence, turning a person into a closed one.

It was made an attempt to read the Ukrainian novel «theo-poetically», and it was found that in comparison to the Western scenario, which is characterized by an

advanced level of de-Christianization of culture and the elimination of God from the public scene, the Ukrainian context is still marked by a profound and polyphonic religious sensitivity, and is culture that was always as a frontier of two worlds. In light of this difference, the Western categories of poetic discourse may appear limiting for Ukrainian cultural hermeneutics, however it may offer for Ukrainian milieu the opportunity to deal with a new and upcoming challenges, and face them with a renewed enhancement of its dialogical and interdisciplinary attitude that in the contemporary era has been fading.

It was underlined that theopoetics, in its openness to multiple interpretations, which always seeks to go beyond individual cultures, religions, can be an invitation for the Ukrainian side to develop its theopoetic project as a platform for dialogue, due to attention to its cultural, artistic heritage and new challenges. And in addition theopoetics can become an invitation to the transformative dialogue with contemporary person, who seeks the meaning of everyday existence in the personal and collective dimensions, both in the church and outside it.

Understanding of theopoetics as a proposal for interdisciplinary, intercultural, interfaith dialogue, as well as opportunities to form own theopoetic discourse taking into account the peculiarities of Ukrainian culture, and the need for a thorough critical understanding of theopoetic discourses were further developed.

The results obtained during the study can be used in the teaching of religious, theological and philosophical disciplines, and in the formation of strategies for open interaction between different people, religious, and social groups.

Key words: theopoetics, theopoesis, mythopoetics, cosmopoetics, anapoetics, critique of ontotheology, corporeality, theology of the cross, radical ethics, interdisciplinarity.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті в українських фахових виданнях

1. Трофимчук К. Богословська Ідея Втілення Христа у творі Івана Багряного «Сад Гетсиманський». *Філософія і Політологія в Контексті Сучасної Культури* , Випуск 5 (20), 2017, С. 68-80. ISSN 2312 4342.
2. Трофимчук К. Богословсько-релігійне осмислення образу Таємної вечері у творі «Сад Гетсиманський». *Практична філософія*, № 4, 2017. С. 146-153. ISSN 2415-8690.
3. Трофимчук К. Зародження теопоетики: Стенлі Гоппер і Амос Вайлдер//// Освітній дискурс: збірник наукових праць / Голов. ред. О. П. Кивлюк. – Київ: ТОВ «Науковоінформаційне агентство «Наука-технології-інформація», 2021. – Випуск 31 (2). – С. 79-88. ISSN 2522-9699.

Статті в зарубіжних фахових видання та у виданнях, що входять до міжнародних наукометричних баз

4. Ksenia Trofymchuk. The Theology of The Cross as part of John Caputo's Theopoetics // *European philosophical and historical discourse*, 2021, Volume 7, Issue 1. – p. 99-104. ISSN 2533-4816.
5. Ksenia Trofymchuk. Theopoetics of John Caputo // *Virtus: Scientific Journal*. Montreal, Canada. 2021. № 51. P. 21–25. ISSN 2410-4388.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	18
РОЗДІЛ 1. СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТОК “ТЕОПОЕТИЧНОЇ” ТЕОЛОГІЇ.....	31
1.1. Філософські й теологічні передумови теопоетики.....	30
1.2. Стейнлі Гоппер і зародження теопоетики.....	37
1.3. Амос Вайлдер і мітопоетика як психологічна глибина символів.....	44
1.4. Рубем Алвеш і Мелані Дугвід-Мей – теопоетика втілення.....	54
1.5. Енн М. Карпентер і Річард Віладесау – тео-поетика і тео-естетика..	65
1.6. Роланд Фабер – теологія процесу як теопоетика.....	75
1.7. Річард Керні – теопоетичне мистецтво як анапоетика.....	87
1.8. Річард Керні – поезика катарсису.....	93
Висновки до першого розділу.....	97
РОЗДІЛ 2. ДЖОН Д. КАПУТО – ТЕОПОЕТИКА ПОДІЇ.....	101
2.1. Капуто і Гайдеггер – “герменевтика фактичності”.....	102
2.2. Капуто і Дерріда – подія як слабке “ <i>the peut-être</i> ”.....	108
2.3. Радикальна герменевтика як прагнення радикальної етики.....	113
2.4. Гегель і Капуто – Абсолютний Дух чи слабкий привид.....	116
2.5. Теопоетика як безсила сила трансформації.....	118
Висновки до другого розділу.....	123
РОЗДІЛ 3. ТЕОПОЕТИКА ХРЕСТА.....	126
3.1. Теологія Хреста і теопоетика.....	127
3.2. Розп’яття як поклик справедливості.....	134
3.3. Воскресіння як “ранена слава”.....	142
3.4. Воскресіння як втілена спрага до життя.....	147
3.5. Воскресіння як трансформативна сила краси і туга пам’яті.....	154
3.6. Анакарнація – дотик до воскресіння.....	158
Висновки до третього розділу.....	161
РОЗДІЛ 4. “САД ГЕТСИМАНСЬКИЙ” У ТЕОПОЕТИЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ.....	164
4.1. Радянська політика терору.....	165
4.2. Таємна вечеря – крок супроти знеособлення.....	172
4.3. Життя крізь смерть і воскресіння.....	181
Висновки до четвертого розділу.....	192
ВИСНОВКИ.....	196
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	210

ВСТУП

Актуальність дослідження пов'язана з подоланням теологією та релігією їх маргіналізації. Модерн проводив систематичну роботу з маргіналізації теології, визначаючи її як нерелевантну для розуміння дійсності та досвіду. Однак це виключення, здійснене на користь позитивізму, сцієнтизму та раціоналізму, не уникнуло трагедій, які ХХ століття залишило історії, і кинуло людину та суспільство в постмодерн чи “плинний модерн”, сповнений сумнівів, питань та суперечностей, у невизначеності, без опорних точок.

У такому сценарії теологія відновлюється у пошуках релевантних та адекватних відповідей на досвід людини та сучасного суспільства, не стільки завдяки відродженню догматичного виміру, але завдяки наявності діалогу взаєморозуміння з людиною та самим суспільством. Інакше кажучи, еклезіальна спільнота має можливість брати участь у відкритому просторі обміну, щоб зрозуміти потреби, проблеми та питання, якими живе соціально-політичний контекст, з метою розвитку теології, здатної розуміти, говорити та реагувати на потреби та виклики часу.

Теопоетика виступає відкритим та уважним співрозмовником у такому “партнерстві” з найрізноманітнішими людьми та експресіями суспільства, які активно шукають нові шляхи та способи реагування на питання конкретного та щоденного існування. Це спосіб до взаємності і солідарності, що живе і оживає у практичному просторі потреб, що характеризують суспільство на культурному, політичному, освітньому, громадському, церковному рівнях.

Створення простору для діалогу та зустрічей, породженого поглядом, який теопоетика звертає до реальності, включає різні конфесії та дисципліни, усвідомлюючи, що загальна напруженість пізнання реальності поза попередньо встановленими схемами може бути перекладена в спільну відповідальність за соціальні та громадянські проблеми, які зачіпають людей як в межах, так і за межами їхньої релігійної приналежності, культурного походження та політичних тенденцій.

Діалогічне бачення, реалізоване теопоетикою, зміщує центр ваги пошуку сенсу та відповідей з реактивно-захисної позиції на конструктивний підхід, який може виявитись ціннісним для всього сучасного суспільства, що дедалі більше роздирається імпульсами до партикуляризму окремих груп, з однієї сторони, і байдужості чи дезорієнтації особистості, з іншої.

Варто зазначити, що в українському академічному просторі відсутні дослідження щодо поняття теопоетики, однак інтерес і дослідження теопоетичного дискурсу, що переймається актуальними викликами, перед якими поставлена людина, може стати ціннісним внеском у розбудову платформи діалогу, а також нових досліджень, що ґрунтуються на міждисциплінарних, міжконфесійних, міжрелігійних, міжкультурних підходах.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснено у межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова відповідно до наукової теми кафедри “Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні” (U 0117U004903). Окрім того, робота виконана у межах інтегрованої освітньо-дослідницької програми Центру дослідження релігії НПУ імені М.П. Драгоманова “Сучасне протестантське богослов'я”, що розробляється і впроваджується спільно з Євро-Азіатською теологічною асоціацією, згідно з додатковою угодою №1 до договору про співпрацю між Національним педагогічним університетом імені М.П. Драгоманова і громадською організацією “Євро-Азіатська теологічна асоціація” від 19 грудня 2015 р.

Метою дослідження є комплексний аналіз сучасної теопоетики з увагою на її кенотичних аспектах та її застосування до аналізу релігійних ідей кенозису в українській літературі.

Досягнення мети даної роботи вимагає здійснити всебічне філософсько-теологічне дослідження напрямків теопоетичної думки, оскільки теопоетика має великий інтерес саме до філософії, зокрема Гегеля, Ніцше, Гайдеггера,

К'еркегора, Вайтгеда, Дерріда, Левінаса, Фуко, Дельоза та інших). Відповідно до поставленої мети, визначаються такі основні **дослідницькі завдання**:

- окреслити передумови зародження теопоетики, проаналізувати різні дискурси, що виникають навколо цього поняття, а також дослідити їх взаємозв'язок;
- дослідити нові проекти теопоетичного діалогу XXI століття, щоб висунути гіпотези реагування на виклики сучасного суспільства на соціальному, політичному та антропологічному рівнях;
- дослідити значення радикальної теології Дж. Капуто у теопоетичному дискурсі, а також як філософське поняття “подія” інтегрується в його проект теопоетики;
- проаналізувати як теопоетика дає відповіді на ключові філософсько-теологічні проблеми несправедливих страждань і зла, а також проаналізувати їх у світлі радикальної теології хреста Дж. Капуто, яка спирається саме на теопоетичний метод, а також через герменевтику втілення Річарда Керні, Мелані Дугвід-Мей, Рубема Алвеша;
- проаналізувати як теопоетичне прочитання концепцій розп'яття і воскресіння допомагає знайти напрямки відповідей на ці складні запитання, і яке їх значення для викликів сьогодення;
- здійснити теопоетичне прочитання євангельської історії життя Христа крізь призму твору Івана Багряного “Сад Гетсиманський”;
- дослідити як теопоетичне прочитання “Саду Гетсиманського” допомагає розкрити глибший трансформативний потенціал євангельської історії Христа як для людини XX століття, так і для сучасної.

Об'єктом даного дослідження є теопоетичний дискурс XX – XXI століть.

Предметом даного дослідження є особливості теопоетичних напрямків, а також теопоетика як метод прочитання євангельської історії Христа та натхненних цією історією наративів Івана Багряного у його романі «Сад Гетсиманський».

Теоретико-методологічні засади дослідження. Наше дослідження виконане на межі теології, філософії і літературознавства, а також ґрунтується на **методі загальної герменевтики**, що спрямований на аналіз історичних, теологічних, філософських передумов, контексту розвитку, цілям теопоетики, а також, з увагою до компаративного підходу, виявлення взаємозв'язків між різними теопоетичними напрямками. Якщо розглядати теопоетику як дискурс зв'язку між теологією і поетичним словом чи поетизації божественного, то можна спробувати помислити теопоетику як певну поетичну християнську традицію, оскільки поетичні та естетичні аспекти завжди є доволі відчутними особливостями традиції теологічної рефлексії. Та попри таку доволі широку ознаку теології, наше дослідження розглядатиме теопоетику у більш вузькому значенні, що конкретно відноситься до способу теологізування і роздумів про божественне, розвиток якого розпочався в другій половині ХХ століття, і який з початком ХХІ століття переживає щось на зразок нового відродження. Попри те, що теопоетика має свої історичні і методологічні межі, все ж в межах своїх умовних кордонів це доволі “туманне” і багатогранне явище. Саме тому для навігації в такому неоднозначному дискурсі було обрано книгу Келліда Кіта-Перрі “Шлях до води. Посібник з теопоетики” (Callid Keefe-Perry, *Way to Water: A Theopoetics Primer*) (2014), також книгу Сайласа Краббе “Прекрасний бриколаж: теопоетика як теологічний дискурс нашого часу” (Silas Krabbe, *A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time*) (2017), методологія яких доволі відрізняється, що впливає на різні підходи хронологічної і тематичної типологізації, з різними акцентами меж і напрямків теопоетичних дискурсів, але оскільки дане знайомство з теопоетикою розпочалося з Кіта-Перрі, дослідження слідуватиме його хронологічній послідовності, однак без чіткої тематичної структурованості цих дискурсів. Наше дослідження намагатиметься вибудувати лінію розгортання теопоетичних дискурсів, об'єднаних використанням власне терміном “теопетика”, з урахуванням більш західного мислення, на що вказує список використаної літератури. Хоч і не стільки акцентуючи на генеології теопоетики, аналіз дослідження спрямован в

історичному порядку появи і розвитку теопоетичних дискурсів, що можливо було б доречно розділити на окремі етапи: зародження теопоетики в центрі дискурсу смерті Бога, і етап, що слідуватиме за цим дискурсом - пост-смерті Бога, – і хоч такий поділ може бути зручним для окреслення певної карти теопоетики, все ж попри певні історичні риси, що можуть сигналізувати про таку типологію, на нашу думку, бажання структурувати дискурси теопоетики нівелюють їхні вагомні особливості, де кожен теопоетичний напрямок заслуговує окремої уваги, навіть тематична типологізація на прикладі Алвеша і Мей виявляє, що ці дискурси, попри свою тематичну схожість, є абсолютно різними. Тому методологія дослідження буде направлена на бажанні дати можливість теопоетичним напрямкам і їх авторам говорити від себе без прагнення до чіткої типологізації. До того ж, варто зазначити, що загальна методологія узгоджується із твердженням, що те, як людина формулює свій досвід божественного, може змінити цей досвід божественного, а також слідує визначенню Девіда Лероя Міллера, що теопоетика – не є теопоезією, як поетизація теологічного дискурсу, але є тим, що ставить під сумнів онтологічні категорії, теологічні знання про Бога. Основна відмінність нашого дослідження від вище згаданих в тому, що акцент дослідження переходить до аналізу христологічних особливостей напрямків теопоетики, що характеризують її власну методологічність. Основний тезис даного дослідження, що теопоетика є перспективним напрямком міждисциплінарної теології і для українського академічного середовища сьогодення, у XXI столітті. Тому у дисертації аналізуються христологічні, зокрема кенотичні особливості інтерпретації євангельської історії Христа в художньому творі Івана Багряного “Сад Гетсиманських” через **теопоетичний метод**, а саме герменевтичну пропозицію Річарда Керні, анакарнації, що наголошує на втіленому способі мислення і переживання, як способі буття людини в світі, а також радикальної герменевтики Джона Д. Капуто, його інтерпретації теологічного концепту “розп’яття” і “воскресіння” як “раненої/важкої слави”, де теопоетика набуває значення наративів, центральним елементом яких є Ісус, істина яких відповідає істині події.

У дисертації, проаналізувавши деякі напрямки теопоетики, наголошуються теми мовної умовності, уяви, чуттєвості і тілесності, містичності, паралогічності як певної реакції на панування “наукового методу” в теологічному дискурсі.

Дисертаційна робота побудована за схемою опису, аналізу, і застосування теопоетичного інструментарію до прочитання художнього твору.

Наукова новизна дослідження полягає у тому, що теопоетика вперше комплексно досліджується у вітчизняному контексті, а також аналізується з урахуванням викликів і проблем сучасного українського суспільства. У межах дисертаційного дослідження було узагальнено та систематизовано основні ідеї ключових теопоетичних діалогів, а також доведено важливість “партнерства” теопоетики з теологією для повсякденного досвіду людей та потреб сучасної людини, де теопоетика стає способом, здатним повернути християнський дискурс у центр, поза формалізмами, схематизмами, що лише закривають церкву, чи теологічний дискурс, в собі.

Вперше:

- досліджено особливості теопоетичних проєктів від їхнього зародження на межі діалогу мистецтва і релігії, власне теопоетики Стенлі Гоппера і Амоса Вайлдера, і до сьогодні, що виникає на перетині філософії процесу, екотеології, феноменології і постмодернізму; виявлено, що на початках теопоетика зароджується на перехресті біблійної інтерпретації Бульмана, феноменології Гайдеггера, “релігійно-літературного руху”, проте всі вище перераховані теопоетичні діалоги об’єднані дискурсом “смерті Бога”, в яких теопоетика народжується як стратегії людського означення, тобто надання і створення значення у відсутності фіксованих значень доступних знанню чи вірі;

- виявлено, що розуміння і визначення теопоетики, яка розглядається в межах дискурсу “смерті Бога”, залежить від визначення і розуміння того, що в конкретній теопоетичній пропозиції розуміється під “смертю Бога” і які висновки тому слідують; зіставлення різних теопоетичних пропозицій в такому контр-онтотеологічному дискурсі дозволило прийти до висновку, що попри

спільне поняття “теопоетика”, що їх об’єднує і бажання розвивати дискурс не в межах онтотеології чи негативної теології, до прикладу, Фабера, Капуто і Керні, все ж вони є кардинально різними в своїх витоках, проблематиках, герменевтиках, відрізняються сферою як теологічного, так і філософського впливу;

- оскільки теопоетика є дискурсом, що народжується на тлі підозри до метафізики і онтотеології, досліджено тео-поетичну відповідь-пропозицію в католицькому середовищі, що продовжує триматися метафізичних засад, головне під впливом теології Ганса Урса фон Бальтазара; обґрунтовано, що такий приклад тео-поетики є радше теопоезією, формою поетизування теологічного знання; виявлено, що тео-поетика, про яку говорить Карпентер є аналізом складного сплетіння теологічного і поетичного виміру мови Бальтазара, де поетика стає формою вираження його проекту метафізики, що, на думку її прихильників, необхідна для відповідей викликам сучасності; виявлено, що на відміну від Карпентер, “поетична теологія” Віладесау стане радше заклик до повернення теологічного дискурсу до поетично-естетичного, чуттєвого виміру, на шляху до перетворення теології на “абстрактну” науку, його теологія наголошуватиме на “містагогічному” аспекті, що прагне направляти за межі концептуальної мови до досвіду Божої таїни – його проект чинитиме “помірний” опір надмірній раціоналізації теологічної мови, що зближує його з теологією Карла Ранера; виявлено, що такий погляд Віладесау наближає його “поетичну теологію” до поняття теопетики Вайлдера;

- в результаті дослідження теопетики Дж. Капуто виявлено, що його теопетична пропозиція є найбільш цілісним герменевтичним проектом, що розширює свій дискурс до космопоетичних пропорцій; теопоетика Капуто, як і його радикальна герменевтика і слабка теологія зосереджені на соціально-політичному і етичному вимірах, саме тому і його герменевтика хреста наголошує на соціально трансформативних наслідках історії страждань і воскресіння Христа; попри “спекулятивність” думки, в якій його можуть звинувачувати, доведено, що радикальна пропозиція теології хреста Капуто є

глибоко моральною, що прагне вийти за рамки можливого, де практика любові, гостинності, справедливості народжується не як економічна вигода, але як бажання безумовного дару через прийняття повної невизначеності і несправедливості, що намагається рухатися периферією між апофатичною і катафатичною теологіями;

- виявлено, що “нова” теопоетика з іменами Фабера, Керні, Капуто переводить у вимір особистої відповідальності перед власними моральними сенсами, де бажання подолати існування абсолютів стає прагненням подолати ідеологію насилля і приблизити християнство до проблеми існування несправедливих страждань, які, на думку Капуто, християнство часто прагне уникнути через їхнє метафізичне обґрунтування;

- досліджено особливості христологічних аспектів теопоетичного дискурсу, множинності інтерпретацій євангельських історій і їхніх відповідей на соціальні, політичні, церковні виклики, доведено, що як і у Капуто, так і Алвеша, Мей і Керні теопоетика розгортається навколо ідеї, що маніфестації Царства Божого мають відбуватися в конкретних соціально-політичних реаліях земного життя, а не бути сподіваннями на новий політичний порядок за межами даної реальності, що, на їхні переконання, лиш знецінюють втілений досвід щоденного життя; виявлено внесок Річарда Керні у теопоетичний дискурс в ключі його анатеїзму, власне як анапоетика і анакарнація, у тому, що він одним з перших порушує питання навколо “найсвіжіших” проблем, спричинених зловживанням виміром технологій, пандемією, досвідом ізоляції та дистанції, що Керні називає епохою “екскарнації” (знетілення), де безтілесні залежності відключають людину від реального життя, знецінюючи тактильний досвід, реальну присутність, перетворюючи людину на замкнену в собі;

- здійснена спроба теопоетичного прочитання українського художнього твору Івана Багряного “Сад Гетсиманський”, і виявлено, що на відміну від західної ситуації, яка характеризується глибоким рівнем дехристиянізації культури та елімінації Бога з публічної сцени, український контекст все ще відзначається глибокою і поліфонічною релігійною чутливістю,

є культурою, що знаходилася завжди на пограниччі двох світів; доведено, що в світлі цієї різниці західні категорії теопоетичного дискурсу можуть виглядати дещо “чужими” для української культурної герменевтики, попри те сьогодні вони пропонують українському середовищу можливість впоратися з триваючими, новими і навіть прийдешніми викликами, і відкрито зіткнувшись з ними, переосмислити з новим удосконаленням діалогічного і міждисциплінарного підходами;

- встановлено, що теопетика, яка завжди прагне виходити за межі окремих культур, релігій може стати запрошенням для української сторони у розбудові свого теопоетичного проєкту, як платформи для діалогу, через увагу до своєї культурної, мистецької спадщини і нових тенденцій;

- доведено, що теопетика може стати запрошенням до трансформативного діалогу сучасної людини, що шукає сенс повсякденного існування в особистому та колективному вимірі, як у церкві, так і за її межами.

Набуло подальшого розвитку:

- розуміння теопоетики як пропозиції до міждисциплінарної, міжкультурної, міжконфесійної діалогічності, а також можливостей формування власного теопоетичного дискурсу з урахуванням особливостей української культури.

Теоретичне значення дослідження. У дисертаційній роботі вперше в українському академічному просторі проводиться широке дослідження теопоетики та обґрунтовується її здатність просувати міждисциплінарні, міжкультурні, міжконфесійні підходи. Це дослідження підкреслює, як теопетика сприяє розвитку дискурсу про божественне, що стає перехрестям зустрічі різноманітних дискурсів, здатною надати цінність публічним дискусіям через діалогічний внесок.

Практичне значення дослідження. Результати, отримані під час проведення дослідження, можуть бути використані при викладанні релігієзнавчих, теологічних та філософських дисциплін у вищих навчальних

зкладах, а також при формуванні стратегій відкритої взаємодії між різними суспільними групами.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є самостійною науковою роботою автора. Висновки і положення наукової новизни отримані автором самостійно (без співавторів). Використані в дисертації ідеї, положення та гіпотези інших авторів мають відповідні посилання і використані лише для підкріплення ідей здобувача.

Апробації результатів дослідження. Основні ідеї, тези та висновки дисертаційного дослідження були оприлюднені на таких міжнародних та всеукраїнських наукових заходах: відкритий богословський семінар “Втілення Сина Божого: Писання, богослов’я, культура” – тема доповіді *“Таїна втілення Христа у творі Івана Багряного ‘Сад Гетсиманський’”* (Львів, 2016); семінар в Лювенському теологічному університеті – доповідь на тему *“Religious Ideas in Ukrainian Literature of ‘Shooteed Renaissance’”* (Лювен, Бельгія, 2017); Всеукраїнська конференція “Релігієзнавство і богослов’я у структурі світської освіти і науки: світовий та український контекст” з темою *“Таїна втілення Христа у творі Івана Багряного ‘Сад Гетсиманський’”* Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова – 17 листопада 2017 р.; участь у першій міжнародній богословській конференції “Методології богословських досліджень: проблеми і перспективи” 27-28 квітня 2018 рік – тема доповіді: *“Теологічний аспект художньої літератури: на прикладі української прози 2 половини 20 століття”*; участь у звітній науково-практичній конференції викладачів, докторантів та аспірантів Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова “Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету” 14-18 травня 2018 рік – тема доповіді *“Теологія для літератури і література для теології: на прикладі творів українських письменників”*; семінар: “Постмодерна теологія” 1 червня 2018, Львів; конференція “Церква і публічна сфера: любов у дії” 2-4 травня 2019, Львів.

Публікації. Результати дисертаційного дослідження опубліковані у 3 статтях в українських фахових наукових виданнях та 2 статтях у зарубіжному фаховому виданні.

Структура дисертації. Послідовність і логіка викладу матеріалу обумовлені поставленою метою та завданнями дисертаційного дослідження. Дисертаційна робота складається з вступу, чотирьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Перший розділ зосереджує увагу дослідження навколо зародження і становлення теопоетичного дискурсу, а також його діалог з літературною критикою, порівняльною міфологією, герменевтикою, лінгвістикою, психологією, філософією в контексті наукових здобутків і катастрофічних соціально-політичних зсувів, а також нових морально-етичних викликів. Другий розділ досліджує особливість радикальної теології Дж. Капуто, а також як філософське поняття “подія” інтегрується в його теопоетичний дискурс. Саме тому в даному розділі розглянуто особливості впливу філософії на радикальну теологію Дж. Капуто. У третьому розділі увага зосереджена на христологічних тематиках в теопоетичному дискурсі, а також теопоетики хреста як філософсько-теологічної відповіді несправедливостям життя, і проблематиці існування зла, де воскресіння стає жагою до життя і солідарності спільноти у “матеріалізованих” практиках любові, гостинності, милосердя, творіння правди, що стає проявом віри, як форми життя, що має свою глибинну, в якій резонує поклик до відповідальності за майбутнє. Головна увага зосереджена на радикальній теології хреста Дж. Капуто, в якій розп’яте тіло Христа стає теопоетичною фігурою, формою мислення, іконою не лише людської, але космічної фатальності, де примирення означає прийняття смерті і прийняття хреста, і закликом до відповідальності за те, що окрема людина і спільнота разом теопоетично, і навіть космопоетично втілює в життя. Четвертий розділ є практико-теоретичним дослідженням перспектив теопоетичного методу через застосування його інструментарію до творчості українського письменника Івана Багряного, головне його твору “Сад Гетсиманський”. У даному розділі аналізується проблема знеособлення людини, людської гідності в

несправедливих стражданнях в світлі прочитання євангельської історії життя, розп'яття і воскресіння Христа через радикальний теологічний підхід Капуто, через герменевтику втілення Керні, що пропонує свої відповіді розуміння людської гідності, і те, як відчуття своєї тілесності може повернути людину до співчуття і бажання спільності; також аналізуються релігійні погляди Багряного в контексті більшовицької політики дегуманізації, і тоталітарних політик загалом.

У висновках коротко описуються результати дослідження і їх теологічна значимість, а також перспективи подальшої роботи з даної проблематики. У списку літератури подаються імена авторів і їхні праці, які використовувалися для даного дослідження. Загальний обсяг дисертації – 222 сторінки, з яких 192 – основного тексту. Список використаних джерел налічує 169 найменувань, з яких 141 найменувань – іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1

СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТОК “ТЕОПОЕТИЧНОЇ” ТЕОЛОГІЇ

1.1. Філософські Й Теологічні Передумови Теопоетики

“В ту саму хвилину коли людина починає вважати себе центром світобудови і мірою усіх речей, світ втрачає своє людське обличчя, а людина втрачає контроль над світом.”

Вацлав Гавел

Досвід Першої світової війни підірвав основу проєкту еволюції і становлення світлого майбутнього суспільства на універсальних гуманістичних засадах і віри у безмежну силу людського розуму, що прагнула реалізувати епоха модерну (ідеї якого беруть свої початки в епоху просвітництва). Друга світова війна завершила крах ідеалістичного проєкту (з присмаком тотальності), що вивершився у тоталітарні режими з його концтаборами і ГУЛАГами, які своїми політиками дегуманізації прагнули перетворити світ, на такий, як писав Вацлав Гавел, що втратив своє людське обличчя. Християнство опинилося в контексті своєї неспроможності віднайти адекватні відповіді на питання сучасному йому суспільстві. Як писав Амос Вайлдер, після свого воєнного досвіду, що “старі слова не в силі перетнути нові потоки”. Людина, яка на власному досвіді пережила (надломилася через абсурд) страхи громадянських і світових воєн, голодоморів, “освенцим-ів”, “хіросім” (у своїй тривозі) знову опиняється в пошуках точки опертя, надії, змісту життя, знову прагне прорватися до трансцендентного. Тому, щоб заповнити цей світоглядний вакуум, теологи ХХ століття задаються питанням: “чи можна почути Бога, що перебуває на небесах, у світі спустошеному війною”¹ і не лише “у світі спустошеному війною”, але у світі скептичному до всього, що претендує на об’єктивність, універсальність і абсолютність, до усього, що носить маркер будь-якої тотальності.²

У 1953 році світ побачила книга Пауля Тілліха “The Shaking of Foundations”, назва стала символом того контексту, в якому зароджувалося радикальне переосмислення християнського віровчення, а саме пошукування нових “слів”, що досягатимуть суспільство, яке відчуло пророцтва Ісаї з усією

¹ Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Пер. с англ. Черкасы: Коллоквиум, 2011. с. 11

² Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Пер. с англ. Черкасы: Коллоквиум, 2011. с. 11

життєвою реальністю – “земля зруйнована зовсім, земля потрощена, вся земля захиталась...”³ – профетична візійність перетворюється в історичну реальність – катастрофа насувається на людство і все створіння, і ця катастрофа є відповідальністю людини, а не Бога. Забути про “розхитування основ” (особистих, природи і культури) – піддатися спокусі, що Царство Боже людина можна побудувати тут на землі, спокуса деконструкції заради миру і прогресу. Відчуття хитання і руйнування основ, що не можуть залишити байдужим чи цинічним (руйнування, що приходять в Освенцім, чи реальне спустошення Хіросіми), але породжують чи то відчай, чи то віру – відчай, що зупиняє свій погляд на руйнівному, змінному і смертному, і віра, що має здатність бачити вічне спасіння крізь смертне. Хоч Тілліх і говорить про вічність і смертність як дві часові протяжності життя, все ж в цьому дихотомічному існуванні вже не залишається місця для мітологічного розуміння “існування Бога”, як реального об’єкта нашого пізнання – попри те, що ми говоримо про Нього, ми керуємося Ним, буквалізм і віра у надприродне, як існування іншого світу небесного і божества, що є найвищим буттям цього царства, є лиш помилковим результатом інтерпретації світогляду, що має складну, динамічну мітологічну будову, тому віра у надприродне Верховне Буття є, на думку Тілліха, безбожним.⁴ Тілліх, як певно один з найвизначніших теологів ХХ століття, починає шлях ослаблення “надприродного Бога”, де ослаблення такого трансцендентального божества (Надприродного Бога, що спричиняє надприродні проблеми, що стає “насильницькою спадщиною монотеїзму”⁵, де одна національна ідентичність підіймає себе над іншими через негативність, і прославлення своєї ексклюзивності) веде до прощання з Ним.

В 1965 році в *Times* з’являється стаття про дослідження теологічних динамік 1960-х років⁶, а саме про радикальну теологію, як спробу “написати

³ Ісаїя 24:18-22

⁴ Tillich, P. (1948). *The Shaking of the Foundations*. New York, Charles Scribner’s Sons.

⁵ Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism* (1998, University Of Chicago Press)

⁶ Theology: The God Is Dead Movement. *Time*, Friday, Oct. 22, 1965

<http://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,941410-1,00.html>

теологію без *theos*, без Бога”, у витоках якої були Вільям Гамільтон, Томас Альтіцер, Габріель Ваганян, Пол ван Бюрен, Мері Дейлі. Центральною темою був секуляризм і християнська віра (боротьба за підтримку людських цінностей у контексті сучасного світського суспільства), але розбіжності між самим теологічними пропозиціями в межах руху були досить великими, тому рух не зміг проіснувати довго, але власне радикальність їхніх пропозицій мали великий резонанс і вплив на подальший розвиток теології в політиці, соціальних науках, філософії, культурології та літературознавстві. Радикальна теологія і сьогодні залишається як певна критика і радикальна відповідь традиційній теології, що “обмежуючи роль теології лише роллю сторожа над традицією Церкви, Бога віддаляє від світу”⁷. Тому, наприклад, Альтіцер будує свою теологію через опозицію “ні” трансцендентному і “так” іманентному – через “ні” Богу до “так” земному існуванню. Радикальна теологія не мала за мету просто констатувати “смерть Бога” і покінчити з теологією, але радше відкрити глибший потенціал “істинності” християнської віри, віри без Бога, в контексті політичних, соціальних, етичних змін. Такий радикальний теологічний поворот з’явився не нізвідкіля, але певно це було тисячолітнім досяганням думки, появою “філософії підозри” в обличчі Маркса, Ніцше, Фрейда, “серйозним незадоволенням традиційними способами релігійного вираження” в контексті криз і трансформацій Америки 1960-х (економічні та расові нерівності, дискримінація, війна у В’єтнамі, що виливалося у масові рухи за громадянські права, особливо серед молоді, кризи промислових міст/деіндустріалізація⁸ – все це мало резонуючий вплив на радикальні напрямки розвитку теологічної дискусії). Радикальна теологія пошукувала шляхів, якими життя могло наповнитися новими сенсами, імпульсами.

В контексті дискусій навколо такого цікавого “без-Божого” християнства, що прагне слідом за Бонхеффером скинути з себе маску “релігійного

⁷ Ahlstrom, S. (1970). The Radical Turn in Theology and Ethics: Why It Occurred in the 1960's. The Annals of the American Academy of Political and Social Science, 387, p.1

⁸ Ahlstrom, S. (1970). The Radical Turn in Theology and Ethics: Why It Occurred in the 1960's. The Annals of the American Academy of Political and Social Science, 387, p.2

гвалтівника” і подивитися у вічі “повнолітньому” світові, а за тим і по-новому проговорити до нього, виникає теопоетика (*theo-poiesis*), як опозиція науковому підходу мислення про божественне (*theo-logics*). Згодом Девід Лерой Міллер розмежовує поняття *theopoiesis* (як поетизування теологічного дискурсу) і *theopoetics*. Теопоетика (*theopoetics*), стверджує Девід Лерой Міллер, це те, що приходить “після смерті Бога”: “Вона включає в себе поетику, а не поезію (*theopoiesis*), тобто міркування про *poiesis*, формальне мислення про природу створення сенсу, що підриває *-ology*, природу логіки, тео-логію”⁹, тобто вона починається там, де теологія, як раціоналістичне, логічне знання про Бога, з суворою аргументацією, закінчується. Так мова і підхід теопоетики не зводяться до поезії, її правилам і стилям, радше вони являють вимір досвіду невимовного, до якого можна наблизитися лише за допомогою сили метафори, і що завжди натякає на певну умовність мовних конструктів, якими людина звертається до божественного, і якими божественне звертається до людини. Це підводить до усвідомлення того, що немає можливості вичерпного слова про реальність і що “чистку”, яку виконує наукова мова, необхідно подолати, щоб не скорочувати і не блокувати шлях переосмислення досвіду божественного. Розуміння теопоетики, що виникає на тлі теології “смерті Бога”, як зазначає Міллер, залежить від визначення і розуміння того, що в конкретній теопоетичній пропозиції розуміється під “смертю Бога”. Таким чином “...саме під час цих проваджень слово “теопоетика” спочатку виникла як спосіб вирішення цілого ряду питань, пов’язаних із сучасним розчаруванням або невдоволенням до традиційних режимів теологізації,”¹⁰ власне і потенціалом “теології смерті Бога”, сцієнтизму та раціоналізму. Для перших “теопоетів” завдання полягало не в тому, щоб створити школу чи напрямок, але відповісти на запитання “наскільки теологія, тією мірою, в якій воно зберігає методологічну вірність традиційним уявленням, взагалі надалі життєздатна”.

⁹ Miller, David L. (2010). Theopoetry or Theopoetics. Cross Currents, P. 6-7

¹⁰ Callid Keefe-Perry, Way to Water: A Theopoetics Primer p.9

Це були вже перші паростки сучасного теопоетичного дискурсу – саме інтерес до особливості форми мови, а не контенту, що приховується за цією мовою, тому великим увагою користувалися здобутки в сфері герменевтики, літературної критики, психоаналітики, що сформувалися до середини ХХ століття. І хоч до кінця ХХ століття теопоетика залишалася маргінальним дискурсом (і навіть почало прив'язати на межі поколінь), з початком ХХІ століття вона набула нового інтересу: теологія визволення Рубема Алвеша, теологія втілення Мелані Дугвід-Мей і Скотта Голланда, континентальна критика Джона Капуто, наративна герменевтика і анапоетика Річарда Керні. Основний зв'язок між теопоетикою і радикальною теологією в тому, що теопоетика певним способом апелює до ідеї “смерті Бога”, чи краще сказати вона активно переймається аналогічними проблемами і приймає онтотеологічну “смерть Бога”, однак на семантичному рівні слово “Бог” залишається для них невичерпним джерелом експериментувань з новим *poiesis* божественного, оскільки прагне до “пересемантизації” теології у новому повоєнному і постмодерністичному контекстах, у контексті відсутності фіксованих значень доступних знанню чи вірі, де “теопоетика грає за різними правилами, підказками та пропозиціями, водночас уникаючи пропозицій, підказок і правил”¹¹.

Однак розуміння теопоетики не можна вважати виключно неологізмом, що виникає на ґрунті радикальної теології. Своє коріння теопоетика також знаходить в давньогрецькому слові *theopoiesis*, що означало “становлення божественним” чи “боготворення” (бо *poiesis* з давньогрецької означало “творення” *making, creation*). В першому столітті це слово вживається часто, головне в контексті злиття християнського і грецького світоглядів – а згодом, як зауважує Кетрін Келлер, воно вживається вже у своїй скороченій формі як *theosis* – “сягає своїм корінням в християнське середньоплатонічне злиття єврейського “образу Бога” з платонівською “подобою Бога, наскільки це можливо”¹². Теопоезис, як становлення людиною за подобою Бога (2 Петра 1:4, Псалом 82:6,

¹¹ Silas C. Krabbe, *A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time* (chapter 5)

¹² Keller, Catherine. *Intercarnations: Exercises in Theological Possibility*. Fordham University Press, 2017. p107

Івана 10:34), розглядається каппадокійцями, головне Василієм Великим (промінь осяяння) і Григорієм Ніським (божественна безкінечність, *apeiron*), де теозис знаходить поєднання з апофатичною теологією (містичний *theopoiesis*), що суперечило платонівським ідеям тотожності, з досконалою незмінною формою, що згодом лягло в основу метафізики, де субстанція відіграла ключову роль, як незмінна основа всього існуючого, протилежна мінливому і випадковому, що вплинуло і на теологію, де згодом людська ідентичність і божественна ідентичність були розділені¹³. “Слава Божа – це повністю жива людина” (Гриней). Таке поняття *theopoiesis*, як процесу досконалого безкінечного обожествлення *theosis* згодом втрачається в субстантивній метафізиці, саме тому інтерес до теопоетики, що звертає увагу на своє давньогрецьке коріння, пізніше знайде себе в теології процесу Кетрін Келлер і Роланда Фабера, як *poiesis*, що матеріалізується у своєму безкінечному становленні. Оскільки *theopoiesis* від початку розумівся як обоження, творення божественного, то інтерес теопоетики буде розвиватися навколо антропології і христології, апофатичної теології, процес-теології, еко-теології.

Термін “тео-поетика” з’являється і в католицькому середовищі, але на відміну від прийняття “смерті Бога” в онтологічних категоріях, така теопоетика намагається віднайти баланс між теологічними твердженнями і поетичною мовою, логікою і поетикою (естетикою) в “бальтазарівському” ключі повернення до метафізики, тому і написання слова “тео-поетика” матиме знак дефісу, як ознаку своєї диференціації від теопоетичних дискурсів навколо “смерті Бога”.

Теопоетика, як власне те, що деякі теологи називають апофатичною теологією (містичний *theopoiesis*), теологією постмодерну, напрямком радикальної теології, що заперечує саму тео-логію, анапоетикою, – попри різні назви – це діалог, що прагне віднайти нове теологічне звучання (через міждисциплінарні підходи) в реаліях і викликах щоденого життя людини:

¹³ Keller, Catherine. *Intercarnations: Exercises in Theological Possibility*. Fordham University Press, 2017. p106-107

випробувань бідністю, війнами, расовими і гендерними дискримінаціями, екологічними проблемами, – через “схиляння небес до землі”. Вацлав Гавел писав, що “жодне дерево не може дорости до раю, якщо його коріння не досягне пекла”. Можна з упевненістю сказати, що саме в часи Другої світової війни людство своїм корінням таки дісталось самого дна тартару, але питання залишається відкритим: “Чому людство досі не може дорости до “раю”?”, “і до якого такого “раю” воно має дорости?”, – саме ці питання лежать в основі теопоетики.

Чітке визначення теопоетики – доволі важка справа, можна сказати безнадійна, оскільки це явище завжди багатозначне і динамічне. Теопоетика себе знаходить в різних інтерпретаціях, дискурсах на межі теології, філософії, літератури і герменевтики. Якщо спробувати окреслити загально, то можна висунути, що теопоетика, на противагу класичній теології, переводить герменевтичну увагу від того, “що” мислили люди до того “як” вони мислили – не те, *що* “Бог є”, а те *як* людина виражає, можна сказати, творить Бога, і як Він дає себе виразити людською мовою. Правда така дескрипція теопоетики є невичерпною і деяким може здатися доволі суперечливою.

Отже, теопоетика зароджується в 70-х роках як певне переосмислення класичної теології на тлі радикальної теології смерті Бога, критики метафізики, і загальної неспроможності християнських способів самовираження в сучасній їй культурі, але не набирає широкого резонансу, і вже до 90-х років це, і так маргінальне, явище майже зникає із загального дискурсу. Однак у XXI столітті теопоетика знаходить своє воскресіння, але вже у різних інкарнаціях, радше воно стає словом, що формує навколо себе платформу діалогу нових міждисциплінарних підходів, і навіть доволі радикальних у теології.

У цьому розділі пропонується критичний теологічний аналіз різних ключових теопоетичних напрямків від другої половини XX століття і до початку XXI століття, сьогодні, не стільки з метою виведення певної генеалогії теопоетики, але з акцентом на її методологічну поліфонічність і діалогічність. Наш критичний аналіз ґрунтується на принципах класичної та сучасної

герменевтики, на ідеях сучасного літературознавства, і методологія дисертації передбачає імманентну критику теопоетики.

1.2. Стейнлі Гоппер і зародження теопоетики

“‘Теологія’ – не єдиний, а то й обов’язково найкращий спосіб думати або говорити про Бога.”
Стейнлі Гоппер¹⁴

Теопоетика як певний “анти-тео-логічний” дискурс, що протиставляється чітким, систематичним теологічним концептам, раціоналістичному і логічному знанню про Бога (*theo-logos* як “наука про Бога”), починає зароджуватися в 1970-х роках і пов’язується, найперше з іменами Стейнлі Роланда Гоппера і його учня Девіда Лероя Міллера. Вперше поняття “теопоетика” як *theo-poesis* у значенні “недовіри до *theo-logos*” використав Стенлі Гоппер¹⁵ 1971 року у своїй промові *The Literary Imagination and the Doing of Theology* у рамках діалогу між [Спільнотою для мистецтва і релігії у сучасній культурі](#)¹⁶ (The Society for the Arts, Religion, and Contemporary Culture, SARCC) і [Американською Академією Релігії](#) (American Academy of Religion, AAR)¹⁷, “де Гоппер, слідом за Мартіном Гайдеггером, зазначив, що раціоналістичний підхід до теології тягне за собою філософську метафізику, яка “стала сумнівною”¹⁸. Гоппер виступає проти традиційної теології, надаючи перевагу власне “мітопоетичним висловлюванням про богів без посилання на будь-яке віросповідання або церковну доктрину”¹⁹, що заздалегідь ставить за дужки онтотеологічну метафізику. Такі погляди у Гоппера зароджуються на тлі ідей подолання метафізики, розпочатих Гайдеггером, і заголом криз, що переживала метафізика в XIX – на початку XX століть, “затемненням Бога” Бубера, екзистенційної кризи європейського людства, кризи ідеї прогресу, а також новими напрямками в сфері світського

¹⁴ Silas C. Krabbe, *A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time* (Foreword by Loren Wilkinson)

¹⁵ В 1959 році Гоппер відкрив першу аспірантуру з Теології і Літератури в Університеті Дрю (Медісон).

¹⁶ Заснована у 1961 році, одним із фундаторів якої був Пауль Тіпліх, основна мета якої дослідити точки дотику між релігією і мистецтвом.

¹⁷ Заснована у 1909 році.

¹⁸ L. B. C. Keefe-Perry, *Theopoetics: Process and Perspective*, p. 579

¹⁹ David L Miller, *Theopoiesis. A Perspective on the Work of Stanley Romaine Hopper*, http://web.archive.org/web/20080523221911/http://www.mythopoetry.com/dialogs/miller_theopoiesis.html

мистецтва. З кризою метафізики виникає запитання чи можлива тоді теологія без метафізики, для Гоппера відповіддю на це запитання була теопоетика. Гоппер наголошував, що “для розвитку теопоетичного дискурсу, теології потрібно спочатку зробити крок назад, тобто відійти від метафізичних засад традиційного західного мислення з властивими йому інтелектуалізмом, буквализмом та супранатуралізмом. Після цього теологія повинна зробити крок вперед – ре-поетизувати існування людини...”²⁰. Слідом за Гоппером Міллер розмежує поняття *theo-poiesis* і *theo-poetics*, висновуючи, що *theo-poiesis* стверджує, що теологічна мова насправді поетична, що дозволяє “переписати об’єктивізацію і онтометафізичну традицію, де Буття, як сутність (being) чи Бог, розглядається як ідол”²¹. В такому світлі теопоезис є чимось, що пов’язано з метафорою, фігурами, і тому стає нерозривним з поетичною мовою (у такому розумінні *theo-poiesis* має значення *theopoetry*, як поетичної форми для теології). Як пояснює Міллер, “теопоетика – це не образна, творча (...) манера говорити та мислити щодо богословського знання, яке завжди було у нашій власності та частиною нашої віри, а скоріше стратегії людського означення у відсутності фіксованих і остаточних (кінцевих) значень, доступних чи то знанню, чи то вірі.”²² Тобто, теопоетика розуміється не як поетизування теологічних знань про Бога, але як слова, які людина надає Богові, щоб він говорив до неї у конкретному жанрі і формі.

На початках теопоетика розглядалася саме як опозиція до наукового підходу осмислення і говоріння про Бога. Тобто намагання протиставити сухому історико-науковому методу саме поетичний (і взагалі мистецький).

SARCC мало на меті залучити сучасне суспільство до дискусії над темами релігії і мистецтва, де мистецтво займає більш привілейовану позицію. Спочатку “теопоетика” зосереджувала увагу саме на літературі і теології (тексти, герменевтика, поезія). Зосереджувалася увага на основних трендах першої половини ХХ століття у сфері герменевтики: біблійна інтерпретація Бульмана,

²⁰ Соловій Р. Теопозтика и теополитика Джона Капуто, с.9

²¹ Miller, David L. (2010). *Theopoetry or Theopoetics*. Cross Currents, P. 6

²² Miller, David L. *Theopoetry or Theopoetics?* p.9

його демітологізація, поворот до наративістики, головне порівняльна мітологія (Джозеф Кемпбелл, Еріх Ауербах, Нортроп Фрай), герменевтика пізнього Гайдеггера, філософія Ніцше, Жака Марітена, Миколи Бердяєва, Ясперса, психоаналітика Юнга, – про що свідчать конференції з питань герменевтики в Університеті Дрю (1962, 1964, 1966 років), які організовував Гоппер, і участь в яких приймали провідні європейські та американські вчені та практики в галузі філософії, теології, поезії, літературної критики та психології: “Це так, ніби раптом те, що наша теологічна традиція сприймала як належне, вже не можна сприймати як належне. Реальність, яку переживає післявоєнне покоління, не дозволяє легко стверджувати якусь традиційну вихідну точку, стосовно якої теологічне “підприємство” може бути впорядковано заново; радше відчувається необхідність нічого не сприймати як припущення (найменше Бога чи віру) свого теологічного починання. Тому слід зауважити, що існує новий і радикально відкритий діалог зі світською філософією, літературою та мистецтвом. Камю вважається більш доречним діалогічним партнером, ніж Кальвін, Вітгенштейн – ніж Лютер, Ніцше, Гайдеггер і Уайтхед – ніж Тома, Барт і Тілліх.”²³ Такий інтерес до світської культури у Гоппера був зумовлений його поглядами на “християнську” культуру, що виходило за межі очевидної дескрипції чи сукупності знань про християнство, церковну догматику, які експліцитно можна помітити, наприклад, у літературному творі. Для Гоппера важливою була увага до символічного світу митця, що у своєму зіткненні з невідомим, залишеністю, самотністю, в присутності “найвищого занепокоєння” може перетворити вчення у новий важливий досвід: “...глибокі центри сучасного занепокоєння виходять за рамки традиційних способів християнського вираження поглядів. (...) Поки ми цього не зрозуміємо, наші дискусії про християнство і мистецтво будуть за межами сучасних проблем.”²⁴

Для Гоппера було важливим не створення нового теологічного напрямку чи школи, але повне переосмислення нашого мислення і мови – від

²³ Funk, R. W. (1964). Colloquium on Hermeneutics. *Theology Today*, 21(3), 287.

<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/004057366402100305?journalCode=ttja>

²⁴ Hopper, *Christianity and literature bookshelf*, 1466.

дескриптивного і прозаїчного до поетичного – не винайдення нової більш фігуративної мови, а саме розуміння наявної мови як поетичної. Причиною для цього стає саме розуміння нежиттєздатності “традиційного способу” теологізації, через “витіснення міту і символів, зведенням таємниці до знання”²⁵. Так, для Гоппера, “методологічний рух від абстрактного до досвіду, від математичних пропозиційних тверджень до творчих експресій, від холодних універсальних тверджень до глибоких і особистих, що лишає простір для таїни і невідомого”²⁶, має здатність збагатити людину глибиною переживання божественного. Саме тому Гоппер акцентує на формі, а головне літературному значенні теологічного дискурсу. “Теологія, ігноруючи свої параболічні форми, намагається працювати з об’єктивними поняттями. В цьому і її центральний недолік. Вона має навчитися новому способу мовлення, можливо від поетичного чуття символічних форм.”²⁷ Він вважає, що теоретизація і методологічна форматизація, теологічний “вокабуляр” загалом, лежать далеко за межами людського досвіду і не мають сили залучити людей на шлях сенсів, що змінюють життя: “оживлення звичайного релігійного діалогу, докорінно залишить спроби логічно систематизувати релігійну думку”²⁸. Як стверджує Кіт-Перрі, Гоппер не прагнув показати, що теологічна мова потребує додаткових експресив фігур, але мова теології потребує повного ре-калібрування. “...Теологія, заснована на математичних моделях логіки висловлювань, заснована на глибокій метафізичній помилці: Христос, як Великий Періплум світу, втілений Логос, знову прикутий до свого хреста, а Царство не приходить.”²⁹

Гоппер “навертається” саме до гайдеггерівської феноменології – говорити про речі так, як вони постають перед нами, а не те, якими вони мали би бути³⁰.

²⁵ Соловій Р. Теопоетика и теополитика Джона Капуто, с.9

²⁶ Callid Keefe-Perry, *Way to Water: A Theopoetics Primer*, p. 26

²⁷ Jasper, D. Book reviews of *The Way of Transfiguration: Religious Imagination as Theopoiesis*. By Stanley Romaine Hopper, *Literature and Theology*, Volume 9, Issue 1, March 1995, Page 113

<https://academic.oup.com/litthe/article-abstract/9/1/113/962850>

²⁸ Callid Keefe-Perry, *Way to Water*, p. 27

²⁹ David L Miller, *Theopoiesis. A Perspective on the Work of Stanley Romaine Hopper*,

http://web.archive.org/web/20080523221911/http://www.mythopoetry.com/dialogs/miller_theopoiesis.html
Hopper, “Literary Imagination,” p. 22.

³⁰ Callid Keefe-Perry, *Way to Water*, p. 27

Це стає для Гоппера ключем до спільної комунікації через духовний досвід, що залучає і веде до трансформативних сенсів.

Наприклад, літературна критика, як наукова дисципліна, може виступати як формалізація поезії: ми можемо говорити про форму, структуру, тобто ділитися знаннями, виявленими завдяки певним інструментам філологічного, літературного аналізу про вірш, але без “переживання” досвіду самого вірша, як певної “нуменальної перцепції” (не річ-у-собі чи чистий феномен)³¹. Теологія, з таким підходом, набуває значення майданчику відносин і обміну досвідом переживання, що визнає певні мовні умовності, а не фіксовані пропозиції про Бога. Саме такий ключ, для Гоппера, відчиняє двері до спільної комунікації через духовний досвід, що залучає і веде до трансформативних сенсів.

Хоча, як зауважує Міллер, Гоппер завжди йшов “поетичним шляхом” у теології, нові теопоетичні горизонти отримують більш чітких рис з кінця 1960-х років, коли він провів академічний рік в Японії (1967-68); відтоді східні мотиви починають чітко проявлятися в його теології (про що пізніше напише Альтіцер).

У Гоппера теопоетика є способом нашого мислення про невимовне: “коли мова не працює на метафоричному або символічному рівнях, уява йде глибше, вимагаючи несучої сили або архетипу, перекладаючи архетип з відпрацьованих символічних систем у нові втілення; тому в інтерпретації має значення психічна глибина, яку наші способи ідентифікації досягають в уяві; і наша *theo-logic* тепер належить області мітопоетичного висловлювання, тому *theo-logos* – це не *theo-logic*, але *theo-poiesis*.”³²

Гоппер надає великого значення психології для теології, головне поглядам Карла Юнга. Про новий теологічний горизонт Гоппера Міллер пише, що його *theo-poiesis* – це “крок назад”, від метафізики західної думки, що супроводжується інтелектуалізмом, буквалізмом, біхевіоризмом і надприроднім; “крок назад” є також “кроком вниз” – людина відштовхуючись “назад до себе”, відчуває, стає на нестійке дно відра, дно випадає, людина провалюється,

³¹ Callid Keefe-Perry, *Way to Water*, p. 28

³² David L Miller, *Theopoiesis. A Perspective on the Work of Stanley Romaine Hopper*, http://web.archive.org/web/20080523221911/http://www.mythopoetry.com/dialogs/miller_theopoiesis.html

психологічно і міфічно, у темряву беззмстовного; тут відбувається перехід до наступного кроку: “крок крізь” (“через”) – це крок ре-поетизації – це погляд не просто на окремі речі, але на все життя крізь усю глибину – глибину, що висловлюється не просто метафорично, але “діафорично” (грецьке слово *diaphor*, переносити за межі, пов’язаність із відмінностями, опозиціями, протилежностями), що знаходять своє місце в аналогії, а саме *analogia crucis*: Божество у Гоппера має незмінно позитивну природу, яка нам вже данна і яку ми спостерігаємо як творчу присутність божественного, і тим самим приймаємо участь у творенні як *poiesis* – для Гоппера бачити світ “як”³³ і є ключовим фактором нашого мислення і мовлення – негативне повстає як небажання позитивного, а розп’яття Христа він розглядає як негацію позитивного, як негацію *humanly positive*³⁴ – дивитися не на Хрест, але на світ крізь Хрест – це не означає, що за глибиною знаходиться ще щось, що людина має для себе розкрити, навпаки – потрібно проходити крізь життя глибоко. Гоппер опирається на твердження Юнга про образний паралелізм (метафору) як те, що виражає “архетипи” змістів – тобто архетипічні змісти найперше виражаються в метафорах. Для Гоппера таким архетипом є образ Бога – доволі суперечливий і таємничий, що власне Бог помістив у безсвідоме людини як архетип, що людина помічає у цій глибині.³⁵ Тут Гоппер висуває, що якщо людина хоче говорити про Бога, то вона має визнати метафоричну і мітопоетичну природу мови, яку вона для цього використовує. Міметичний акцент *poiesis* важливим для Гоппера як інструмент, що веде до катарсису (через *pathos*). “Ілюзія, про яку говорить Ніцше, “полягає в непорушній вірі в те, що за допомогою логіки мислення можна досягти найбільш глибинних місць буття.”³⁶ Бог – його міто-релігійний вимір – це завжди щось, що залишається поза логічними формулами нашого інтелекту

³³ Для Гоппера важливо дивитися на світ так як на нього дивився би Бог, так наче Бог у нас за спиною як певна неосяжна присутність і ми дивимося в одному напрямку, що протиставляється традиційній теології, що намагається побачити Бога.

³⁴ Thomas J. J. Altizer, A Response to Stanley Romaine Hopper, p.158-159
https://www.jstor.org/stable/44361269?read-now=1&seq=3#page_scan_tab_contents

³⁵ David L Miller, Theopoiesis. A Perspective on the Work of Stanley Romaine Hopper,
http://web.archive.org/web/20080523221911/http://www.mythopoetry.com/dialogs/miller_theopoiesis.html

³⁶ Hopper, Irony: the pathos of the middle,

чи краще сказати виходить за межі логічних формул: “Спроба обмежити драму спокути юридичними аналогами і юридичними лінгвістичними моделями була іронією, відрізавши одночасно корінь і нуминозне значення віри.”³⁷ Саме радикальність переживання цієї глибини потребувала нового герменевтичного перегляду. Радикальний досвід може передаватися силою *poiesis*, саме тому на початках теологи цього напрямку були тео-поетами (маючи прекрасні поетичні навички) чи зацікавленими саме поетичною формою, і тому вивчення “теології” чи релігії проходить саме крізь поезію, а не логіку – *крізь і як творчий poiesis* (образне найменування богів, поезія божественності).

Отже, така теопоетична пропозиція Гоппера стає відповіддю на “смерть Бога”, що у нього набуває поняття “екзистенційної” чи “культурної недовіри”³⁸, Гоппер, будучи прекрасним знавцем в сфері герменевтики, літератури, філософії, психології, переймався проблемами християнських підходів до культури, акцентуючи не на пошуках чітких теологічних концепцій, але на слові, що має трансформативну силу в своїй “безсловесності”, те, що можна знайти в Йова і в Псалмах чи апокаліптичній літературі, у його тихому відлунні: “відлуння цього безсловесного слова – те, що ... поет уможлиблює звучати словами”³⁹. *Poiesis* як співтворчість людини з Богом стає центральним для теопоетики Гоппера, що розкриває сенси релігійного існування: “Творчість – це теургія, або спільна діяльність з Богом. І в цьому суть мистецтва. (...) “мистецтво є релігійним у надрах самого художнього творчого акту”⁴⁰. І ця співтворчість виходить за межі догматичного, конфесійного “християнства”, що не має поділу на світське чи релігійне. Співтворчість у мистецтві, як міметичний аспект, що розкриває себе у поетичному, умова для людини розкривати себе, як частину всього творчого порядку, що побуджує людину до взаємної любові: “справжній *mimesis* може полягати у наслідуванні творчості Бога, що є *poiesis* – справжнім

³⁷ Hopper, Irony: the pathos of the middle,

³⁸ Vahanian, Gabriel. The radical otherness of God, 173

³⁹ Vos, Nelvin L. Echoes of the wordless 'word': colloquy in honor of Stanley Romaine Hopper, Vos, Nelvin; Vos, N; Source: Christianity and Literature, 24 no 2 Wint 1975, p 49-51. Publication Type: Review, 50

⁴⁰ Hopper, Christianity and literature bookshelf, 1467

mimesis може бути *poiesis*; гра слів може стати умовою, в якій і завдяки якій розкривається Слово”⁴¹.

Таке відчуття “релігійної універсальності” (релігійної чутливості, як первинної, премордіальної), значимості мистецтва для християнства, їх діалогу, у Гоппера поєднується з відчуттям сучасного контексту Бонхеффером, як далекому від Бога світі, де вони, парадоксальним чином, найбільш близько один до одного.

Як сказав Амос Вайлдер щодо релігійної мови і теології загалом: “Перед будь-якими новими теологіями, якими б світськими чи радикальними вони не були, повинна бути сучасна теопоетика. Структури віри та сповіді завжди спиралися на ієрофанії та образи. Але в кожному новому віці та кліматі теопоетика церкви змінює свою форму у нерозривному відношенні до повсюдної уяви свого часу.”⁴² Суголосно поглядам Гоппера Вайлдер вважає, що дискурсивний і прозаїчно-раціоналістичний теологічний дискурс має поступитися поетичному.

1.3. Амос Вайлдер і мітопоетика як психологічна глибина символів

Структури віри та сповіді завжди спиралися на ієрофанії та образи.
Амос Вайлдер “*Теопоетика*”

Поруч з Гоппером теопоетичний шлях торував Амос Вайлдер, якого вважають одним із фундаторів міждисциплінарного дослідження релігії і літератури. І хоч він написав кілька значимих книг у цій сфері, все ж його критикують за певну “загальність”: хоч він торкається великої кількості поетичних текстів (будучи прекрасним знавцем сучасної, і не лише, йому поезії, і літератури в цілому), які на той час випадали з горизонтів теологічного аналізу, все ж його аналіз поезії критикують за недостатню глибинність, – на це у Вайлдера знаходиться відповіді в дусі теопоетики Гоппера – він вважає, що те, що явне і очевидне йому, має бути очевидним кожному читачу, він прагне поезії дозволити говорити самій за себе.

⁴¹ Hopper, Christianity and literature bookshelf, 1467

⁴² Foreword to *Grace Confounding: Poems* by Amos N. Wilder (Philadelphia: Fortress Press, 1972), p. ix.

Вайлдер, вчений-бібліст і літературознавець, був одним із засновників (A.R.C, the Society for Arts, Religion, and Contemporary Culture) і входив до ради директорів товариства разом з Гоппером, Тілліхом і Кемпбеллом; але найбільший його інтерес був саме до тлумачення Нового завіту (особливо після роботи секретарем Альберта Швейцера ще у 1922 році), що він і викладатиме в Гарвардській школі теології.

З 1955 року, коли Вайлдер стає восьмим почесним професором Гарвардської школи теології (Hollis Chair of Divinity⁴³), розпочинається напевно найбільш продуктивний період його над працями в сфері теопоетики⁴⁴: *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel* (Harper, 1964), *Theology and Modern Literature* (Harvard University Press, 1967), *The new voice: religion, literature, hermeneutics* (Herder and Herder, 1969), *Theopoetic: Theology and the Religious Imagination* (Fortress Press, 1976).

Перш ніж світ побачила його книга “Теопоетика”, за плечима у Вайлдера був вже досвід Першої Світової війни, Єльський університет, Коледж Гамільтона, Чиказька теологічна семінарія, – роки війни, навчання, написання поетичних збірок, викладання і пасторства.

У передмові до “Теопоетики” Вайлдер, дає нам підказки, що власне терміни *theopoetics* і *theopoiesis* він запозичує у Гоппера, будучи знайомим з ним, його студентами і саме на одній із конференцій, що організовував Гоппер.

Як і для Гоппера Вайлдеру було важливо, щоб релігійний діалог подолав довгу, накопичену віками залежність від дескриптивної, прозаїчної і раціоналістичної мови. В 1955 році Амос Нівен Вайлдер у своїй доповіді *Scholars, Theologians, and Ancient Rhetoric* на щорічній зустрічі Товариства Біблійної літератури (*Society of Biblical Literature*)⁴⁵ висловив свої застереги щодо класичних методів інтерпретації сказав, що “наше розуміння світогляду

⁴³ Hollis Chair of Divinity https://en.wikipedia.org/wiki/Hollis_Chair_of_Divinity

⁴⁴ *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*. Harper. 1964.

Theology and Modern Literature. Harvard University Press. 1967.

The new voice: religion, literature, hermeneutics. Herder and Herder. 1969.

Theopoetic: Theology and the Religious Imagination. Fortress Press. 1976.

⁴⁵ На той час Вайлдер був президентом Товариства Біблійної літератури (*Society of Biblical Literature*)

ранніх християн не залежить лише від наших знань про те, у що вони вірили, але і від того, як вони вірили в це. (...) Ми маємо справу з міто-поетичним менталітетом, а не з прозаїчним чи дискурсивним. Ми не можемо застосувати до образних уявлень, про які йдеться, наші сучасні альтернативи буквального проти символічного. Вони не мали на увазі нічого буквального, ні символічного, але наївне. (...) Рання Церква інтерпретувала політичні та соціальні та культурні сили мітологічно – намагаючись говорити про них найбільш суттєво – але ми не повинні вводитися в оману, думаючи, що Церква турбується лише про потойбічні реалії.”⁴⁶ Так, слідуючи думкам Вайлдера, *theo-logos* належить не до теологічного дискурсу, але теопоетичного, що крім того, зміщує акцент з надприродного небесного до реального земного існування.

На відміну від Бультмана, який прагне очистити від мітів Новий Завіт, Вайлдер спирається на міти і символи, образи, і говорить, що саме це мотивує людину, має силу захопити і трансформувати, і це те, чим насправді багата християнська уява. Уява для нього не є плоскою річчю, позбавленою смаку, але важливим компонентом глибоко змістовного, проникливого знання – “якщо уява втрачає свій смак, доктрина стає черствою, свідчення – закостенілими, доксологія – пустою”⁴⁷.

1. поезія – це не те, що визначає академічна дисципліна, але природний стан людської душі і серця;
2. уява не займає більш привілейованого місця серед любові і християнського діяння, але направляє і надає “святкової змістовності”;
3. це не просто релігійні образи, що проповідують з кафедри, що також торкаються певних “архетипів віри”, що викликають лиш сентименти і ностальгію, справжні християнські міти не мають сили до життя і реального діалогу через стереотипи і їх далекість від сучасних викликів.⁴⁸

Радикальне переосмислення, що потребує теологія, Вайлдер порівнює зі зміною нашої чутливості до навколишнього після “коперніканського відкриття”,

⁴⁶ Amos Wilder, *Scholars, Theologians, and Ancient Rhetoric*, p.11

⁴⁷ Amos Wilder, *Theopoetic. Theology and the Religious imagination*, p.2

⁴⁸ Amos Wilder, *Theopoetic. Theology and the Religious imagination*, p.3-6

що вплинуло не лише на розвиток науки, але і мистецтва – нашу творчу взаємодію зі світом. Так і теологія повинна мати відношення не лише до філософських ідей свого часу, але до свого символічного життя та творчих імпульсів. Вайлдер не бажав заперечити теологію, її сувору аргументацію у вивченні джерел і загалом підходів теологізації, але він прагнув до розширення горизонтів можливостей теології, її методів, наприклад він часто звертає увагу, що праці найвидатніших теологів, Августина, Томи, Кальвіна, завжди пронизані уявою. “Хоча теологія правильно приймає форму чіткого мислення про Бога, віру та світ, вона має основний субстрат уявного розуміння реальності та досвіду. Великі теологи завжди мали цей пластичний і динамічний елемент у своїх думках, і він постійно підтримувався і живився соціальною уявою їхньої епохи. Думки Аквінського були в боргу перед візіонерськими структурами, які надихали Данте, як і Августина – перед тими, що надихали неоплатонізм.”⁴⁹

Вайлдер переймався тим, що Церква, на його думку втратила переживання, перцепцію Слави, що має вираження через категорії драматичного і поетичного. Це те, що на думку Вайлдера, апостол Павло називає “духовним” розумінням, а не абстрактно-педантичним підходом. Таке бачення Вайлдер пропонує на тлі розвитку наукової технокультури, яку він не засуджував, але звертав увагу, що на тлі одного явища розвивається полярно інше – це бажання містичного, потойбічного, мітологічного. І це він розглядав як можливість для християнства – бути сучасним оракулом. “В епоху, яка в інших відносинах демонструє відродження фантазії і сюрреалізму – повстання проти “об’єктивної свідомості” – чому мова віри повинна бути настільки обмеженою дискурсивним модусом або стереотипами, такими, що втратили свою вибухову силу? (...) Єремія вже давно протиставив “розбиті цистерни, в яких немає води”, “фонтану живої води”.”⁵⁰

Міт – це не те, що потрібно подолати на противагу “західному гуманізму”, але власне культурні реалії мають бути визнані на рівні нової мітоточливості, але це визнання потребує широкого спектру дослідження і підходів: виявлення

⁴⁹ Amos Wilder, *Theopoetic. Theology and the Religious imagination*, p.25

⁵⁰ Amos Wilder, *Theopoetic. Theology and the Religious imagination*, p.9

більш загального зміщення свідомості, а не лише мутації в мистецтві, але у способах життя, не лише початкова революція в естетичному та символічному порядку, а й соціальне та політичне невдоволення. Всі такі зміни можна узагальнити як зміну нашого відчуття реальності. Все це, як мінімум, розширює наше знайомство, співвідношення з таємницями самості та допоможе звільнити нас від парафіяльних припущень та традиційних психічних звичок і табу.

Для нього важливим є саме міждисциплінарний інструментарій, яким теологія може збагатити своє щоденне буття, і не просто урізноманітнити (наприклад, через літературну критику), але через “відносини релігії і мистецтва віднайти глибші динаміки комунікацій і значень. Саме тому найбільше уваги він надавав есхатологічним текстам – “його праця була направлена на роздуми про те, як читати жанр про часи, які не настали так, щоб вони мали ревалевантність до часів, що відбуваються зараз”⁵¹. Для нього поетична чутливість була не просто додатком до теології, що робить людину більш чутливою, але власне запитанням можливості поетичного слова як ключа до розуміння Писання і актуального служіння людям, “вважаючи біблійних авторів власне першими прикладами теопоезису, то контраст між біблійними авторами і сучасними екзегетами такий, що болісно споглядати”⁵².

“Біблеїсти мали би бути насамперед, і належним чином, філологами та істориками. Безсумнівно, були деякі видатні діячі як у класичній, так і в біблійній сферах, такі як Едуард Норден, які були одночасно філологами і гуманістами. Але таке поєднання зустрічається рідко. Ми занадто легко можемо згадати ті часи, коли, наприклад, до Псалмів ставилися без належного визнання їх риторичного і літургійного характеру через занадто прозаїчний чи раціональний підхід. Мій власний початковий інтерес до есхатології Нового Завіту був мотивований переконанням, що пластичний характер цього матеріалу ігнорувався перекладачами, які зазвичай були філологами або істориками літератури. Тут була надзвичайна експресія релігійної уяви,

⁵¹ Callid Keefe-Perry, *Way to Water*, p. 34

⁵² Callid Keefe-Perry, *Way to Water*, p. 34 ref. Minear, “An Early Christian Theopoetic?”, p. 201.

надзвичайна риторика віри; і я не міг відчутти, що критики або теологи віддають йому належне. Що стосується біблійного символізму, то сьогодні ми, здається, знаходимося у точці, де нове взаємне збагачення може виявитися корисним з боку більш широкого гуманістичного і риторичного дослідження.”⁵³

Тут проблема полягає не лише у жанровому підході до текстів, тобто розрізнення поезії, прози, закону, хронік, апокаліптичних текстів та інших, але визнання міто-поетичного характеру цих жанрових розрізень, що є доволі складним завданням. Оскільки тлумачення релігійного символу є доволі каверзною справою, то важливо не лише звертати увагу, у що вірили ранні християни, але як вони вірили. Вайлдер вдається до питання природи символу і функції міфу, а також труднощів пов’язаних з мітологією і символічних елементів Нового Завіту. *“Помилка знову ж в нашому розумінні символу. Це не просто “поезія”. Проголошення в богослужінні, що Христос перебуває по правицю Бога, не є ні грубою заявою факту, ні літературною фігурою, а точним мітопоетичним твердженням.”⁵⁴*

Вайлдер намагається обходити утилітарне значення міту, що було притаманний деяким колам біблійних досліджень (зведення ритуалів, що акцентували на виключно “мімезисі заради кінцевої мети”), підкреслюючи, що мета, хоч і мімезис часто мав характер “користі”, але наголос був на “співучасті з божественними силами”⁵⁵ – це переживання і очікування епіфанії, драмтеатр, в якому розігрується сцена зустрічі людського і божественного.

Для нього залишається питання пошуку відповідного інструментарію до біблійного символічного матеріалу⁵⁶, який би не зводив тексти до психологічних установок, що на той час були популярними. Хоч він і визнає значимий внесок таких підходів, як наприклад екзистенційна екзегетика Бульмана, що у свій час

⁵³ Amos Wilder, *Scholars, Theologians, and Ancient Rhetoric*, p.2-3

⁵⁴ Amos Wilder, *Scholars, Theologians, and Ancient Rhetoric*, p.5 ref. E. G. Selwyn, "Image, Fact and Faith," *New Testament Studies*, I, 4 (May, 1955), 237-39.

⁵⁵ Amos Wilder, *Scholars, Theologians, and Ancient Rhetoric*, p.5 ref. W. F. Otto, *Dionysos: Mythos und Kultus* (Frankfurt-am-Main: Klostermann, 1933). "What makes ritual so strange to the modern world is its non-utilitarian character" (p. 34).

⁵⁶ Відомими на той час були методи Р. Бульмана (екзистенційний акцент), Чарльза Додда (платонічний акцент, “реалізована есхатологія”), Оскара Куллмана (“викупна історія” чи “відкрита/інаугурована есхатологія”)

зрозуміла необхідність “оновлення” традиційних методів, все ж, на думку Вайлдера, “де-мітологічний” шлях, хоч і ніс певну радикальність, але через відкидання міто-поетичного значення звернув дещо в неправильний напрямок. Бультман зводить весь текст до виключно однорідної керигми – міт у нього набуває характеру “відчуття існування” (Бультман, говорячи про міти, стверджує, що будь-які наявні міти різних культур вказують на особливу чутливість світосприйняття і які, крім того, характеризуються своїми окремими ознаками і мають індивідуальний образ поведінки і мислення, на противагу теоріям, які тлумачили міт як вказівку на трансцендентне), у спрощеному варіанті – це дидактика – ключ, в якому ми звикли прочитувати поезію: *“...ми втрачаємо сенс вірша, якщо зводимо його до еквівалента в прозі. Але ми також беремо до уваги зміст вірша, якщо виводимо з нього свідчення ставлення поета до життя. Поема – це конкретне творіння, яке пропонує “новини про реальність”, і наш інтерес більше до досвіду або одкровення, яке воно дає, а не до суб’єктивності поета. Отже, маючи справу з символікою Нового Завіту, мені здається, ми повинні серйозно ставитися до образів, які ми виявляємо, а не раціоналізувати їх чи екзистенціалізувати”*.⁵⁷ Для Вайлдера певного сумніву набувають намагання об’єднати весь релігійний дискурс однією тезою. У Вайлдера біблійний міто-поетичний світогляд має велику складність для аналізу (оскільки має динамічний драматичний характер, що є певною формою “доступного минулого”⁵⁸, що має велику силу потенційного впливу, а також є синтезом і палімпсестом образних нашарувань, що охоплює неоднорідний як емоційний, так і інтелектуальний досвід – тонкий глибинний досвід, який є певним судженням про реальність) і головне зіштовхується з певними упередженнями у дослідженні (насправді він вважав теологів того часу дещо “інвалідами” у питаннях семантики символу, інтерпретаціях символу, натомість ті, хто проводив дослідження в сфері естетики на той час, на його думку, просунулися значно вперед). Головними перешкодами для теологів на цьому

⁵⁷ Amos Wilder, *Scholars, Theologians, and Ancient Rhetoric*, p.7

⁵⁸ Amos Wilder, *Scholars, Theologians, and Ancient Rhetoric*, p.9

шляху він вважав підхід до біблійних образів як буквально істинних (догматичне упередження), релігійний ідеалізм, що зводить прочитання біблійних текстів до “звичайної поезії” (сентиментальне упередження), редукція текстів до ідей і доктрин (раціоналістичне упередження).⁵⁹ Кожен екзегет повинен розуміти, що окремий символ плекає своє значення від конкретного соціального контексту, і перш ніж розглянути “соціальний символ”, потрібно певно розглядати його антецедент, і не редукувати його до звичайного “ідеалістичного символу”⁶⁰. Символ також неможливо перекласти через дискурсивний еквівалент, тобто перефразувати своїми словами – він завжди залишатиметься за горизонтом перекладності; символ не є нашаруванням, в якому можливо віднайти “керигму”, його не можна “очистити” до суто теологічного чи філософського твердження/формули – “поетична правда невід’ємна від поетичної форми”⁶¹, – і дати місце соматичній мові (інтерпретаціям “тілесних” ідіоматичних виразів, що відображають сприйняття і осмислення індивідом навколишнього світу через своє тіло/тілесність): “оскільки ми соматичні або тілесні істоти, ми сприймаємо світ, в якому живемо, за допомогою своїх чуттів.”⁶² Саме тому теопоетика для Вайлдера стає літургією: він акцентує, що релігія матиме вплив не тоді, коли вона звернена до моралі і етики через проповіді, але коли вона мислиться як літургія, що залучає органи чуття людини до активності. Мистецтво, що використовується для дидактики чи моральної гомілетики, може стати заручником ідеологічного зловживання (на прикладі марксизму). Новий завіт, для Вайлдера, – це не ілюстрації, що вказують як діяти, але це витвори мистецтва (які і не можна редукувати до виключно категорій естетики), які вимагають зовсім іншого підходу. Історію Христа, євангельські події, Вайлдер, як і Гоппер розглядають як драму, яка пишеться за сценарієм силою уяви, тому і наголос повинен бути не лише на моральному повчанні, а на участі у цих драмах.

⁵⁹ Amos Wilder, *Scholars, Theologians, and Ancient Rhetoric*, p.9

⁶⁰ Amos Wilder, *Early Christian rhetoric: the language of the Gospel* <https://archive.org/details/early-christian-rhetoric/page/n5/mode/2up>

⁶¹ Amos Wilder, *Scholars, Theologians, and Ancient Rhetoric*, p.9

⁶² Colleen Griffith, *Aesthetical musings: interviews with Amos Niven Wilder and James Luther Adams*, 19

Вайлдер, якому на той час вже було 70 років, поєднує весь свій життєвий досвід: поетична майстерність, літературна критика, біблійні дослідження, пасторська чутливість, – щоб висловити те, що він назве “теопоетикою”. Його підхід застерігає від “оновлення” мови, як певного “повернення до джерел”, що радше підходить, на його погляд, для реклами чи інших форм популяризації, він намагається говорити про радикально новий підхід “оновлення”: подовження, заміна, виправлення слів, насправді лиш краплина в океані, неосяжному океані мовних таїн, де глибина зазиває до глибини: “У наш час, коли теологічна традиція настільки втратила свою переконливість, особливо важливо, щоб вона переосмислила себе у світлі домінуючих мітів, мрій, образів епохи, тобто з тимчасовими шаблонами-пошуками мінливого світу.”⁶³ Вайлдер завжди був тим, хто прагнув до міжкультурного діалогу, саме тому Тілліх описав його як “універсальну людину”, яка могла “ефективно подолати розриви між культурами сучасного життя”⁶⁴.

На відміну від Гоппера, що переймався філософією мови і психологію символу, під впливом наставництва Гайдеггера і Юнга, Вайлдер шукав точки дотику між біблеїстикою і літературознавством, а також рівномірного балансу міждисциплінарного інструментарію тлумачення новозавітніх текстів: спорідненість поезії з релігією, на його думку, дозволяє уникнути помилки надмірної уваги до слова без його контексту, а також уникнути надмірного навантаження на культурний контекст, в якому працює поет, що призводить до негування творчої активності та натхнення поета, – він застерігає як від надмірного раціоналізму, так і від естетизму.

Для Гоппера і Вайлдера, одночасно теоретиків і практиків поетичного дискурсу, розуміння “теопоетики” було суголосним з “мітопоетикою”, що прагнула не лише оживити класичну теологію, але також встановити зв’язок з новою чутливістю сучасних контекстів, їх образами і культами. Справжня подія, епіфанія, прозріння і оновлення приходить з глибини, і приносить новий погляд

⁶³ Amos Wilder, *Theopoetic. Theology and the Religious imagination*, p.25

⁶⁴ Wilder, Amos Niven, 1895-1993, *The Christian Century*, January 1, 1993. 627

на життя, і художня чутливість безпосередньо пов'язана з цим. “Теопоетика покликана не лише для того, щоб оживити традиційну теологію, але також встановити зв'язок з новою чутливістю нашого часу, його образами і культурами”⁶⁵. Справжнє подія оновлення приходить з глибини. І переживається всією тілесністю.

Такий інтерес до психологічного і міфологічного у Гоппера і, особливо, Вайлдера зароджується на хвилях популярності уваги до психологічного з Фрейдом і Юнгом, і певного регресу християнства, зокрема в центрі захоплення суспільства “смертю Бога”, а також теологією Тілліха, на тлі інтересу людини до містичного і трансцендентного поза християнською пропозицією. До того ж, “Вайлдер пов'язує придушення уяви прагматизмом з бурхливим збуренням релігійного бажання в альтернативних місцях, що включало зростання популярності східної духовних практик. Кінець ХХ століття, часто пов'язаний з духовністю контркультури, був часом, що визначався прагненням піднятися”⁶⁶. Саме тому Вайлдер буде прагнути до пошуку християнської відповіді, що зможе запропонувати свій потенціал для такої потреби переживання містичного, що особисто для Вайлдера матиме місце в мітопоетичному вимірі християнських історій. На його думку, інтерпретація біблійних текстів, з увагою до мітопоетичного світогляду, може розкрити більший соціальний, політичний, культурний потенціали для віднаходження відповідей на виклики, що турбують суспільство. Але попри рішення, які може запропонувати теопоетика, постає і запитання, як у Гоппера, так і Вайлдера, які інструментарії можуть допомогти у роботі з такими складними текстами, щоб отримати якомога адекватні інтерпретації, уникаючи помилок, що лиш послаблюють християнські сенси.

Так критика онтології і надприродного трансцендентного “вгорі”, віднаходить себе у глибинному психологічному вимірі, що тяжіє стати новим модусом “іманентного надприродного”.

⁶⁵ Amos Wilder, *Theopoetic. Theology and the Religious imagination*, p.7

⁶⁶ Silas C. Krabbe, *A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time*, (chapter 1)

Однак, якщо Гоппер і Вайлдер наголошували важливість міметично-поетичного аспекту символічного у житті людини, їх практика і теорія поетичного мали чіткі межі. На відміну від Гоппера і Вайлдера, Рубем Алвеш був тим, хто писав про теопоетику теопоетично, його теорія стає поезією, великою концентрацією метафоричного і символічного, що переплітатиметься з політичним виміром. Теопоетика боїться залишитися лише словом, навколо якого розгортається діалог, вона боїться залишитися лиш в межах дескрипції, вона вимагає втілення.

1.4. Рубем Алвеш і Мелані Дугвід-Мей – теопоетика втілення

“Я не знаю хто є Бог. Бог – це лише ім'я моїх бажань.”⁶⁷

*“це не наука, що може пояснити це,
але наші живі втілені досвіди.”*

Рубем Алвеш

“Йому не подобається просто говорити про людську надію; він іскрить і живить її”, – так охарактеризував Рубема Алвеша Гарві Кокс, говорячи про його працю “Теологія людських надій”, для якого ідеї стають живими, коли мовиться за права людей на свободу і визволення.

Рубем Азеведо Алвеш – бразильський теолог (протестант), поет, письменник, філософ, психоаналітик, автор близько 160 широко перекладених праць про освіту та психологію, філософію та релігію, дитячих оповідань; співпрацював із такими відомими особистостями як Пітер Морен, Дороті Дей і Пауло Фрейре. Він був широко читаний і часто поєднував свою творчість з працями письменників, поетів, теологів, серед яких Рільке, Емілі Дікінсон, Толстой, Бонхеффер та Фрейд. Навколо своїх праць він створює відчуття людини, яка не просто говорить про світ чи слухає, але і сприймає його.

Рубем Алвеш – випускник (PhD) Принстонської теологічної семінарії (1969 року) – перед тим як потрапити у Штати, пережив репресії, через звинувачення у диверсії⁶⁸, зі сторони влади, встановленої авторитарною військовою диктатурою,

⁶⁷ Tamez, Elsa. Eros, Language and Machismo: An interview with Rubem Alves, 458

⁶⁸ Frazão, Dilva. Rubem Alves. Escritor e teólogo brasileiro, https://www.ebiografia.com/rubem_alves/

яка протривала майже 21 рік (з 1964 до 1985). З 1961 до 1964 років Алвеш навчався на магістратурі в Нью-Йоркській об'єднаній теологічній семінарії, повернувшись додому в Бразилію, він потрапляє саме в часи перевороту; його пресвітеріанська церква, з метою уникнення майбутніх переслідувань, “доносить” на нього і ще п'ять чоловік. Наклеп на Алвеша полягав в тому, що він приймав участь у таємній змові проти уряду, фінансово підтримувався зі сторони Радянського Союзу, і вільно тлумачив Писання, як наприклад, нібито говорив про сексуальні відносини Ісуса з проституткою – так його занесли у список “небезпечних мислителів”.⁶⁹ На початках пресвітеріанська церква, до якої належав Алвеш, була екуменічно спрямованою, але згодом вона використовувалася в цілях знаряддя диктаторського механізму опресії. Диктатура в Бразилії переслідувала своїх критиків та сприяла загостренню конфліктів між церквами, всередині кожної церкви, а також між церковними організаціями та урядом. Тому історія екуменічного руху Бразилії виявилася історією опозиції військовому режиму, в якому Алвеш особисто брав участь. “Я завжди розумів, що Євангеліє – це заклик до свободи. Я не знаходжу свободи в пресвітеріанській церкві Бразилії. Отже, час шукати спілкування Духа поза нею.”⁷⁰ 1964 рік для Алвеша став роком його особистого “виходу з полону”, особистого відчуження від церкви і теології (свій період екзилу і загальну фрустрацію того часу він описав в книзі *Tomorrows' Child*).

1969 році він захищає дисертацію на тему теології визволення (*Toward a Theology of Liberation*), пізніше дисертація була видана як книга з назвою “Теологія людської надії” (*Theology of Human Hope*)⁷¹ (оскільки написана під впливом теології надії Мольтмана), в якій були вже закладені ідеї теології визволення.

The ecumenical movement remembers Rubem Alves, 1933-2014, <https://www.oikoumene.org/news/the-ecumenical-movement-remembers-rubem-alves-1933-2014>

⁶⁹ Callid Keefe-Perry, *Way to Water*, p. 43 і Alves, Rubem, *Protestantism and Repression. A Brazilian Study Case*, Maryknoll, NY: Orbis Books. Paper. 215 pp.

⁷⁰ Frazão, Dilva. Rubem Alves. Escritor e teólogo brasileiro, https://www.ebiografia.com/rubem_alves/

⁷¹ Назву “визволення” змінили на “надію” оскільки на думку видавців це більш відповідало теологічному дискурсу і відповідному історичному контексту, оскільки про теологію визволення на той час ніхто не знав.

Він розглядає Бога не як позначення для якоїсь позаісторичної сутності, але як силу, яка досягає людину з відкритого майбутнього, що робить можливим в історії нове завтра. “Бог” – це спосіб віри говорити про те, що потрібно, щоб зробити і зберегти життя людини в людській подобі. Надія виростає з історичного досвіду, особливо з досвіду визволення, який несподівано збувається поза очікуванням. Надія, каже Алвеш (аргументуючи проти певних акцентів в позиції Мольтмана), не створює вагітності; швидше, вагітність породжує надію. Бог присутній в історичному зараз, відкриваючи шлях до реального майбутнього, але яке можна схопити лише в боротьбі за створення такого майбутнього.⁷² Як говорить Гарві Кокс: “Алвеш – людина, яка може знайти свій шлях через будь-яку систему ідей, яка використовує те, що здається корисним у боротьбі за звільнення людини, відкидаючи абстрактне, безплідне, тривіальне.”⁷³

Те, до чого від початку прагнув Алвеш – це пошук більш радикальних форм теологічного дискурсу, що проявлятиме себе не просто як радикальна зовнішнішня форма красномовства, але і відіграватиме радикальну роль в політично-соціальному контекстах: теологія – це не те, що може гарно вписатися в якусь гарноскладену систему ідей, але це те, що виникає в активній практиці, як боротьба за визволення людей з під гніту рабства. Саме тому теологія “Смерті Бога” не є для Алвеша чимось достатньо радикальним, оскільки “демаскувавши” онтологічні категорії божественного, на рівні граматичних деталей, залишає без уваги всю систему поглядів західної думки на рівнях як і соціальних, так і політичних – це не питання перестановки слів в граматиці, але радикальна зміна парадигми мислення, що призведе до радикально іншої практики, до трансформації християнської етики: “Поезія, що є магією, яка трансформує світ, поміщає в нього невидиме, що може відкритися лише у слові”.⁷⁴ Від початку Алвеш пошукував нову християнську мову для боротьби за визволення людей,

⁷² Cox, Harvey, Rubem Alves: hopeful radical, Cox, Harvey. Source: The Christian Century, 86 no 45 Nov 05 1969, p 1417-1419. Publication Type: Article p. 1418

⁷³ Cox, Harvey, Rubem Alves: hopeful radical, Cox, Harvey. Source: The Christian Century, 86 no 45 Nov 05 1969, p 1417-1419. Publication Type: Article p. 1418

⁷⁴ Alves, Rubem, I believe in the resurrection of the body, 8

це була і мова релігійної спільноти, радикального утопізму і месіанського гуманізму⁷⁵, критикуючи теологічну мову аналогії і онтеологічний дискурс, Алвеш прагнув до більш демократичного

Насправді його перша праця *Theology of Human Hope* (власне дисертація), хоч поклала початок всьому рухові латиноамериканської теології визволення, не зовсім відповідала “духові” Алвеша, його бажанню творчого і креативного – і радше була написана “за вимогами”⁷⁶ освітнього закладу (пізніше він напише, що теологія – це гра).⁷⁷

“Від ліберального теолога до поета”⁷⁸ – так назвав Алвеш свій пленарний виступ (1993 р.) на конференції RHEWA в Альбукерке (Нью-Мексико): “Я не можу говорити про Боже бачення, бо я не Бог. Тільки Бог може говорити про Боже бачення. Я можу говорити лише про своє бачення Божого бачення. Отже, я не про Бога, я про себе.”⁷⁹ Алвеш прагне малювати усіма можливими кольорами картину Бога, що постає перед його очима, і це щось, що виходить за межі чітких і логічно аргументованих ідей.

Вже у 1970х – 80х роках приходить розуміння, що він насправді не займається теологією (*theo-logics*), а теопоетикою (*theo-poetics*). Його книга *The Poet, the Warrior, the Prophet* поєднує поезію, розповіді, філософії, щоб хвилююче сформував з “плоті і крові” зіткати слово – те, що він називає теопоетикою: “Світ людей створений зі слів ... “На початку було Слово”. І, як волокна павука, слова виходять зсередини наших тіл” (...) “Сутність поезії – повернутися до вихідного Слова, що виникає з безодні мовчання” (...)”⁸⁰. Полотно своєї книги він зіткує з Ніцше, Льюїса Керрола, Габріеля Гарсія Маркеса, Альбера Камю, Фрейда, Мауріца Корнеліса Ешера, Октавіо Паса, Святого

⁷⁵ de Boer, T. (2010). Hoe zullen wij over God spreken? De poetische theologie van het alledaagse van Rubem Alves. 4 <https://research.vu.nl/en/publications/ho-zullen-wij-over-god-spreken-de-poetische-theologie-van-het-al>

⁷⁶ У передмові до бразильської публікації він повідомляє нам, що на той час ця ідея визволення була абсолютно невідомою, і дисертаційний комітет попросив його переписати все це ще за один рік. <https://www.claudiocarvalhoes.com/blog/book-review-the-poet-the-warrior-the-prophet/>

⁷⁷ Його книга була написана до “Теології визволення” Густава Гуттьєреса (1971) і задала тон тому, що буде розвиватися пізніше.

⁷⁸ Alves, Rubem A. Source: Church & Society, 83 no 5 May – Jun 1993, p 20-24. Publication Type: Article

⁷⁹ Alves, Rubem A. Source: Church & Society, 83 no 5 May – Jun 1993, p 20-24. Publication Type: Article 21

⁸⁰ Alves, The Poet, The Warrior, The Prophet, 3-4.

Августина, Бонгеффера, Фейсбах, де його “християнська” ідея набуває образу птаха, що не бажає стати заручником клітки, безособистісних слів, що приходять ззовні, що не відзеркалюють внутрішній світ, але лиш “знерухомлені на папері”, позбавлені свободи. “Якби знання просто підтвердили однаковість звичного слова наших щоденних звичок, то абсолютно, ми б прирекли себе до застою.”⁸¹ Теологія Алвеша, як і Вайлдера, це теологія, яка народжується з глибинних переживань досвіду Першої Світової війни і авторитарного безладу в Бразилії – тому теологія академічна для них лежала на відстані безодні з життєвим досвідом, і саме цю безодню вони прагнули подолати під словом “теопоетика”.

“...Я знаю нічого про Бога – я не теолог! Я знаю нічого про світ – я не науковець! Я знаю лиш це маленьке місце – моє тіло, – але навіть моє тіло я бачу як тьмяне віддзеркалення у темному дзеркалі.

Сповіді.

Не теологія. Поезія.”⁸²

“Поет – це людина, яка промовляє слова не для того, щоб розуміти їх, але щоб їх їсти. І його ніч – це його тіло, освітлене полум’ям уяви...”⁸³

Бог, для Алвеша, стає виміром особистого досвіду, суб’єктивного, а не об’єктивного знання: “Не теологія. Поезія. Якщо вам подобається – теопоетика.”⁸⁴ Алвеш визначає теопоетику як “порожні клітини”, що викликають хаотичний рукопашний бій, коли те, що звільнене з клітини взаємодіє і розширюється за бажанням; він протиставляє це “дискурсу без проміжків”, маючи на увазі, що теопоетика, для порівняння, стосується інтерстиціальних просторів, порожнечі між ними.⁸⁵ Центральним для нього стає поняття переживання досвіду множинностями на периферіях “клітинної” взаємодії, де порожнеча – це місце, що має заповнитися сенсом, це Бог, це місце нашої

⁸¹ Alves, *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 9.

⁸² Callid Keefe-Perry, *Way to Water*, p. 43

⁸³ Alves, *Theopoetics: Longing and Liberation*, p. 150-160

⁸⁴ Alves, *Theopoetics: Longing and Liberation*, 161

⁸⁵ Alves, *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 99.

Carver, Katelynn E. *Dance across the palate: Rubem Alves' theoetics and the 'good fruits' of interdisciplinarity* Source: *Cross Currents*, 64 no 4 Dec 2014, p 566-579. Publication Type: Article 568

зустрічі, як сад, що розквітає і розростається, де може віднайтися нове прекрасне і смачне.

“Любити – це переживати порожнечу. Закоханий прагне коханої. Любов – це голод. Євхаристія – це їжа. Ми їмо Бога. Бог хоче нас з’їсти ... На відміну від тверджень теологів, Бог неповний. Він / вона хоче нас. Батько бажає Сина. Любити – це бажати союзу: мати іншого в собі, ніколи не втрачаючи його.”⁸⁶

“На практиці: теологи є знавцями слів, щоб думати. Але це призводить до інквізиції ... Я пропоную церквам перейти до поезії. Біблія – це поезія, творіння – це поезія. Воскресіння – це поезія. Кулінарія – це поезія. Теологи можуть відповісти: “Якщо це поезія, це не правда”. Якраз навпаки. Поезія – це слово, яке завжди є істинним. Якби церкви були “кухарями”, ми б мали прекрасне уявлення про екуменізм: подібно до того, як існують різні типи кухні, з різною їжею та ароматами, і всі вони є добрими, так і слово Боже можна готувати різними способами.”⁸⁷

“Дієтологи – це академічні теологи, які готують страви на основі раціональних міркувань. Їм байдужі смак, краса. Кухар знає, що їжа, слово Боже, повинна приносити задоволення тілу та душі. “Спробуй і подивись, наскільки добрий Господь”. Моя парафраза така: “Спробуй Бога, і ти побачиш, що він смачний”. Рот відкриває очі. А кухарі – це поети та художники.”⁸⁸

Як і Гоппер, Алвеш вважає, що без поетичного слова, мистецтва, теологія – лиш дієтичний спосіб харчування, що позбавляє справжньої насолоди словом: “Слово може бути об’єктом насолоди і ми чіпляємося його з тієї самої причини, що і заходу сонця, сонати, фрукта – з причини лише насолоди, якими вони наповнені.”⁸⁹ Слова, для Алвеша, це не те, що призначене для розуміння, але для насолоди – вони для того, щоб їх куштувати. “Це шлях поезії”⁹⁰. Недаремно назву

⁸⁶ <http://www.stpauls.it/jesus00/0004je/0004je61.htm>

⁸⁷ Prisciandaro, Vittoria. Rubem Alves teologo brasiliano. Il cuoco, Dio e l'amante. Jesus – April 2000, Issue 4 ("The cook, God and the lover" interview with Rubem Alves)
<http://www.lettura.it/jesus00/0004je/0004je61.htm>

⁸⁸ Prisciandaro, Vittoria. Rubem Alves teologo brasiliano. Il cuoco, Dio e l'amante. Jesus – April 2000, Issue 4 ("The cook, God and the lover" interview with Rubem Alves)
<http://www.lettura.it/jesus00/0004je/0004je61.htm>

⁸⁹ Alves, The Poet, The Warrior, The Prophet, 10.

⁹⁰ Alves, The Poet, The Warrior, The Prophet, 10.

його книги *The Poet, The Warrior, The Prophet* перекладено деякими мовами як “Слова для їжі” (*Words to eat*). Мова Алвеша про тіло дуже багатообразна і ілюстративна, такою мірою, що його слова стають тактильними. Теопоетика, запропонована Рубемом Алвешом в його в *The Poet, The Warrior, The Prophet*, а також *I believe in the resurrection of the body*, постає не просто як метафора, порівняння до бенкету чи квітучого саду, але перетворюється у фруктовопачучий бенкет, що відчувається на дотик, смак, нюх, зір: “він пише про поетів, дипломатів, скульпторів, теологів, неврологів, економістів, філософів – про все, що завгодно – від математики до науки, до мови – просто назвати кількох – і плете їх, метаморфізує, “готує” і створює з них багатогранний досвід того, про що говорить теопоетика в своїй основі: одкровення, формування учасників божественного.⁹¹ Саме у множині різних історій переживання божественного, методологій, міждисциплінарних підходів може відкритися нове: “Весь всесвіт, – за словами Алвеша, – повинен служити месіанським бенкетом. Але для мене це завдання надто велике. Для цього потрібно багато тіл, багато садівників”.⁹² “Месіанське” для нього мало значення покращення світу живих, а не гарантування чогось людям після смерті. “Пророки – це не провидці, які проголошують майбутнє, що наближається. Пророки – це поети, які дезайнують майбутнє, яке може статися. Поети підказують спосіб”.⁹³ Теологія Алвеша не про вічність душі, а про воскресіння тіл на землі.

Для Алвеша важливим підходом до теології є говорити про людей не як імена, біографії, але бачити лице – сприймати людину з усією її тіленістю, втілену – “у цьому тілі, такому маленькому, такому ефемерному, живе цілий всесвіт”⁹⁴, – він прагне бути поетом, що направляє слова не до розуму, а до тіла. Бог вибрав народитися у тілі, стати людиною, навіть попри ризик смерті, і смерті

⁹¹ Carver, Katelynn E. Dance across the palate: Rubem Alves' theoetics and the 'good fruits' of interdisciplinarity Source: Cross Currents, 64 no 4 Dec 2014, p 566-579. Publication Type: Article 566

⁹² Alves, *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 132.

⁹³ Alves, *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 137.

⁹⁴ Cervantes-Ortiz, Leopoldo. A Theology of Human Joy: The Liberating-Poetic-Ludic Theology of Rubem Alves, <https://perspectivasonline.com/downloads/a-theology-of-human-joy-the-liberating-poetic-ludic-theology-of-rubem-alves-3/>

розп'яття. Бог обрав землю, але чомусь люди обирають небо⁹⁵: “Християни говорять, що вони вірять і прагнуть воскресіння тіла. Наче тіло має найбільшу важливість. Але чи може бути щось більш важливе (...) більш прекрасне? Це сад, де ростуть квіти і фрукти”⁹⁶. Це власне життя з усіма його турботами і надіями, радостями і печалями, стражданнями і бажанням жити, любити і дивуватися прекрасному. Спасіння у відкритті поліфонії життя. Саме тому Алвеш пише історії для дітей: діти, для нього, – це ті, хто не втратив подив до життя: “Якщо ви не навернетесь і не станете, як діти, не ввійдете в Небесне Царство” (Мт. 18:3).

Разом з Гоппером і Вайлдером, Алвеш відштовхується від першої поетичної сходинки, що “теологія – це щось більше, ніж артикуляція роздумів про Бога, але це також те, що має залучати нас до досвіду переживання присутності Бога”⁹⁷. Однак те, що ми вже помічаємо у Алвеша, так це визначення божественного як бажання, *eros*, що відкриває коріння Алвеша в філософії Ніцше і психоаналітиці Фрейда. Для Алвеша, справжня віра – це інтенсивна суб’єктивність, що неминуче і назавжди невпевнена в своєму об’єкті, і прагне до формування альтернативи жорсткому фундаменталізму, що ґрунтується на дуалізмі спасіння і прокляття. Так теопоетика Алвеша стає певною перехідною ланкою, хоч і самоцілісною, між теопоетикою Гоппера і Вайлдера до “нової” теопоетики, а його увага до тілесного виміру людини наближає його до теопоетики втілення Скотта Голланда і Мелані Дугвід-Мей, де повернення “бажання” стане поверненням “постмодерністського Бога”.

Мелані Мей – колишній заступник Генерального секретаря та співробітник екуменічних питань Церкви Братів *Church of the Brethren*, декан програми з дослідження жінок та гендеру в церкві та суспільстві, професор теології в *Colgate Rochester Divinity School*. Подібно до Алвеша, вона пише, що “те, що знають наші тіла, є життєдайним джерелом нашого пізнання Бога”⁹⁸.

⁹⁵ Alves, Rubem, *Transparencies of Eternity* (Miami, FL: Convivium Press, 2010), p. 36.

⁹⁶ Alves, Rubem, *I believe in the resurrection of the body*, 7

⁹⁷ Callid Keefe-Perry, *Way to Water*, p. 48

⁹⁸ May, Melanie A. *Living Doxology*, Source: *Brethren Life and Thought*, 44 no 3 Sum 1999, p 23-31. Publication Type: Article p. 23

Теопоетична форма для Мелані Мей була вираженням її власного особистого голосу, в якому вона віднаходить примирення тілесного переживання з академічною теологією: “Бог мене тримав, коли і де жодні слова не працювали.”⁹⁹ “Я – моє тіло”¹⁰⁰ – таке визначення стає ключовим для її особистого теопоетичного дискурсу, який вона назвала “теологічною історією мого тіла”¹⁰¹ в автобіографічній книзі *A Body Knows: A Theopoetics of Death and Resurrection*. Така перспектива була зумовлена її власним життєвим досвідом¹⁰², власне досвідом на межі життя і смерті: “...рак мозку моєї матері та наступні виснажливі інсульти, рак моїх грудей, депресії, сексуальне домагання, (...) місячне перебування (...) серед палестинських християн, вигнанців у своїй країні, залишило мене пустою, без надії. Трагедія та проблема людського існування здавались понад міру. Тому я почала писати для того, щоб осмислити, шукаючи цілісність серед відчуженості, достаток серед, здається, нестачі любові.”¹⁰³

Свої тілесні переживання життя, з усім трагізмом, що воно відкриває перед лицем смерті, невловимістю життя, його невизначенністю, Мей зіставляє з теологічними питаннями, головне смерті і воскресіння. Саме тому кожен розділ її книги починається з розповіді про особисті переживання і переходять у теологічні розмірковування. Цим її книга нагадує сповіді Августина. У Мей, як і Алвеша, така форма втіленого поетичного слова стає способом подолання “наукової, систематичної, абстрактної” теології: “*A Body Knows* зробило власний відчужений вибір, щоб відмежувати логіку від життя”¹⁰⁴. Але проблема власне не в тому, що наукові підходи заслабкі чи взагалі, для Мей, є зайвими, проблема, до якої вона звертається, – це обмеженість теологічного дискурсу, в якому мало

⁹⁹ May, Melanie A. Living Doxology, Source: Brethren Life and Thought, 44 no 3 Sum 1999, p 23-31. Publication Type: Article p. 23

¹⁰⁰ May, Melanie A. A Body Knows: A Theopoetics of Death and Resurrection, 14 I am my body: a theology of embodiment, May, Melanie A. Source: The Ecumenical Review, 48 no 3 Jul 1996, p 420-422. Publication Type: Review

¹⁰¹ May, Melanie A. A Body Knows: A Theopoetics of Death and Resurrection, 14

¹⁰² Теологія Мей – це досвід жінки, що апелює не до “універсального жіночого досвіду”, але особистісного.

¹⁰³ May, Melanie A. 'A Body Knows': Writing Resurrection, 343

¹⁰⁴ May, Melanie A. A Body Knows: A Theopoetics of Death and Resurrection, 14

місця надається аналізу взаємодії тіла з текстом. Саме тому її праця над книгою починається запитаннями: “Як ці теологічні перспективи сформувались в мені? звідки я знаю, що те, що кажу, знаю теологічно?”¹⁰⁵ – “... не відповідно до формальностей мого раціонально навченого теологічного розуму, але як я думаю у своєму тілі”¹⁰⁶. Тіло, пише вона, є “фактурною мережею фізичних, психічних, соціальних, афективних, сексуальних зв’язків з людьми, місцями та часом”¹⁰⁷. Як говорить Кетрін Келлер, що “якщо Бог нематеріальний, Бог не має значення”¹⁰⁸. Книга Мей не просто про особисті переживання, вона про глибокі особистісні переживання, що відкривають шлях до практики теопоетики в особистому житті, теопоетики воскресіння: “Я практикую воскресіння, знаючи, що комфортний світ, що мені відомий, буде під загрозою, якщо я, цілісно, буду присутня для життя рясного.”¹⁰⁹ І вона шукає мову, що зможе сформулювати тіло, що стає словом, а також мову теологізування на межі з різноманітними дисциплінами, традиціями, різними формами дискурсів. Так теопоетичний акцент на тілесності змінює акцент зі “слова” як “сказати”, на радше “вираження” як “показати” (через тілесні відчуття і прояви, що є невід’ємною складовою знання і мислення). Тепер теопоетика постає перед нами не як художня форма, але й як втілена чутливість: “Розуміння виснажує світ. Воно залишає світ пустим, воно залишає нічого, що можна сказати. Тоді, коли слово отримує розуміння, воно перетворюється у мовчання, але історія, вона як соната, як обійми любові, поезія, захід сонця: ми хочемо, щоб вони повторювалися, оскільки їхній смак невичерпний”¹¹⁰.

Інтерес до тілесності зароджується на тлі нових напрямків в герменевтиці увагою до тіла як локусу інтерпретації, акцентуючи на втіленні, його ролі в досвіді розуміння та взаємодії зі світом; герменевтика втілення прагне розмити демаркаційні межі опозицій мови і чуттів, слова, тексту і тіла.

¹⁰⁵ May, Melanie A. *A Body Knows': Writing Resurrection*, 344

¹⁰⁶ May, Melanie A. *A Body Knows': Writing Resurrection*, 344

¹⁰⁷ May, Melanie A. *A Body Knows': Writing Resurrection*, 344

¹⁰⁸ Callid Keefe-Perry, *Flesh to Mind. Whetstone to Thought*, p. 489

¹⁰⁹ May, Melanie A. *A Body Knows': Writing Resurrection*, 345

¹¹⁰ Alves, R. *The Poet, The Warrior, The Prophet*, 26.

Однак, якщо тема тілесності – відчуття своєї присутності у житті і для життя, опресія до жінок, проблема образу жінки у церквах¹¹¹, конфронтація соціальних норм і індивідуальності, тіло як тлумачення церкви – і може об'єднати Алвеша і Мей, все ж їхні підходи і кардинально різняться, часто мова Алвеша виходить за рамки теології в термінах “західного світу”, в його ранніх працях тілесне полотно сплетене з образів, мітів різних культур: магія уяви, магічне тіло¹¹², – що пошукує нової мови: “ім'я Бога – це містерія, яка обіймає весь світ”, а “поетична мова, теологічна мова, принаймні на мій погляд, є не мовою узагальнення, а мовою абсолютної специфікації, яка з'являється в поетичній мові”¹¹³. Проте будь-які крайності, і в герменевтиці тілесності, що ведуть до гедоністичних нахилів чи універсальної тілесної епістемології, коли поетична афективність є ідеологічним інструментом досягнення власних цілей можуть лише призвести до нових травмованостей, та все ж увага до них – це можливість і пропозиція герменевтичного ключа до розуміння того, що має на увазі церква, коли говорить про Бога, і розуміння її власної ідентичності, спільноти, що спонукає один одного, дихає разом, як одне ціле однаковим бажанням, мрією, красою: “Церква, яку я люблю, не є емпіричною сутністю; це скоріше предмет моєї мрії. Я мрію про церкву, і тому я залишаюся з нею пов'язаним.”¹¹⁴ Попри їхню доволі різючу різницю в підходах і мови, ці дискурси об'єднанні супротивом дуалізму, де є чіткий поділ між розумом і емоціями, тілом і душею, етикою і естетикою, а також наголосу на житті не як “перехідного”, в якому людина лиш прочанин.

Теологічна концепція втілення завжди особливого значення мала в католицькій традиції, а особливо нового бачення знаходить в теологічно-філософських поглядах Ганса Урса фон Бальтазара, де теопоетика зустрічається з теоестетикою.

¹¹¹ Tamez, Elsa. Eros, Language and Machismo: An interview with Rubem Alves, 456-460

¹¹² Altizer, Tomorrow's Child: Imagination, Creativity, and the Rebirth of Culture, 378

¹¹³ Tamez, Elsa. Eros, Language and Machismo: An interview with Rubem Alves, 458

¹¹⁴ Tamez, Elsa. Eros, Language and Machismo: An interview with Rubem Alves, 457

1.5. Енн М. Карпентер і Річард Віладесау – тео-поетика і тео-естетика

“Бог – Містерія.”¹¹⁵

Річард Віладесау

Ганс Урс фон Бальтазар, один з найвизначніших римо-католицьких теологів ХХ століття мав також вплив на розвиток теопоетичного дискурсу, але що вже розвивався навколо томізму (метафізика), мови (відношення між значенням і мовою), христології (що розкривається в бальтазарівському баченні Слави Божої). Головними представниками цього тео-поетичного напрямку є Анн М. Карпентер і Річард Віладесау, які ставили акценти саме на тому, що метафізика необхідна для розуміння мови, і як поетична мова здатна виражати теологічні аргументи. Оскільки Бальтазар був гарним знавцем мистецтва, філософії й томізму, то намагання віднайти баланс між теологічними твердженнями і поетичною мовою, лягло в основу його теології, а саме поетичний стиль став формою структури його теологічної аргументації.

Бальтазар був тим, хто прагнув відновити прекрасне як трансцендентальне поняття, що на його думку послідовно існувало в християнській ідеї, але яке було втрачено в розвитку сучасної теології. Тому він розробив цікаву концепцію естетичної теології. У своїх працях Бальтазар полемізує з двома сторонами теології: раціоналізмом, який вчить, що існування Бога можна довести, що Бога можна зрозуміти раціонально, і екзистенціалізмом, що виявився у антропологічному повороті в католицизмі, і який вчив, що Бог не відкрив людині ніякої істини про себе, ні про своє творіння, яка б не мала стосунку до людини, а тому теологія повинна починатися “знизу”, з того щоб розглядати людське існування як воно є.¹¹⁶

У своїй трилогії та й взагалі у його повному корпусі книг фон Бальтазар розвиває ідею естетики, яка повністю є христоцентричною. Основна його ідея полягає у тому, що саме прекрасний образ (форма) є виразом Абсолютного буття і цей образ в один і той самий час є повністю іманентним для того, хто його

¹¹⁵ Viladesau, R. *Theological Aesthetics. God in Imagination, Beauty, and Art.* (1999, Oxford University Press, USA)

¹¹⁶ Бальтазар Ганс Урс фон. Пасхальна тайна. Богословие трех дней. – М., – Библийско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. (с. xi).

споглядає і є повністю трансцендентним, оскільки саме своєю присутністю гарантує наявність трансцендентного, що виражає¹¹⁷. Розвиваючи цю думку він приходиться до висновків, що прекрасне – це слава Божа, а досконала форма / образ – це Христос, що в собі поєднує як людську, так і божественну природу. Христос є формою, яка немає аналогії і споглядання якої веде до пізнання її як єдино істинної. Образ Христа і та реальність, яку він являє, викликає у людини сильне відчуття захоплення і прагнення слідувати цій реальності. Ця ідея є досконало описаною в його трилогії зі своїм початком, кульмінацією і логічним завершенням: “Теоестетика” (“Сяйво слави”), “Теодраматика” (“Божественна драма”), “Теологіка” (“Божественна логіка”); буття відкриває (показує) себе і це буття за своєю суттю є прекрасним і воно вабить; його маніфестація проявляється у тому, що воно дає/ дарує себе – і це благо; і даруючи себе воно говорить і тим самим відкриває себе – і це істина. Так краса в Ісусі Христі відкриває нам благого й істинного Бога. “Естетична теологія”, що отримує внутрішній критерій з самого одкровення для фон Бальтазара є єдиним точним методом інтерпретації Божої любові, і саме любов дозволяє наново глянути на людину, у її цілісності.

Новаторство Бальтазара полягає у тому, що якщо до нього в християнській традиції акцентувалося на ідеї “знаків” (пророчі слова, чудеса), які наче відсилають нас до “образу”, істини, що відкрив нам Христос і яка підноситься над людським розумінням (“істинного очима не помітиш), то Бальтазар перевертає таку теологію “знаків” з ніг на голову, стверджуючи, що очима віри людина здатна пізнати об’єктивну істину/сприйняття, оскільки цими очима вона здатна не лише вірити, але побачити образ у його цілісності; оскільки саме через бачення вона отримує розуміння. Тут Бальтазар послуговується ідеєю аналогії Бога і людини: Боже світло, що є в людині, при спогляданні просвічує її і навіть якщо це “просвітлення” має суб’єктивний характер, то воно обумовлене об’єктивною очевидністю існування історичної особи (явленого образу) Ісуса

¹¹⁷ Бальтазар Ганс Урс фон. Пасхальная тайна. Богословие трех дней. – М., – Библийско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. (с. xii).

Христа.¹¹⁸ Для Бальтазара краса слави Божої в Ісусі Христі нероздільно пов'язана не з втіленням Христа, а саме з Його хрестом: “Бог, що служить і омиває ноги своєму твориву, відкриває глибини своєї божественної природи і являє свою найвищу славу”¹¹⁹. І саме споглядання з вірою цієї краси здатна ввести суб'єкт споглядання у нову прекрасну реальність: “Християнське буття – це “відображення” форми Христа...”¹²⁰.

На думку, Карпентер, теологія Бальтазара не є виключно систематичною, але, як вона стверджує “тео-поетичною”, що стає “складним переплетенням теологічної і поетичної мов”¹²¹, і найчастіше таке “переплетіння” у Бальтазара відбувається зазвичай одночасно, а не є послідовним. Бальтазар віддає перевагу часто символічній мові, як експресії, що має силу переконання, або виконує мотиваційно-експресивну функцію теологічних міркувань. “Коли Бог говорить до нас у Втіленні, усі якості людської мови – навіть сама істота – використовуються як створена “граматика”, якою Бог виражає нам себе. Отже, ті аспекти мови, які є широко розвиненими методами використання аналогії та символу, мають зіграти свою роль у самовираженні Бога та спробах людини обговорити Бога,”¹²² – вважає Карпентер. Саме тому термін, що використовує Карпентер “тео-поетика” можна дешифрувати як теологічно-поетична мова: де зовнішня поетична форма стає експресією внутрішньої теологічної. Це ключова відмінність “бальтазарівського теопоетичного” напрямку від інших представників теопоетичного діалогу, де теопоетика розглядається як протисталення до тео-логічного дискурсу чи як “радикальний додаток”, підвид теології, які зазвичай цим тео-поетичним крилом розглядалися як агностичними напрямками.

Саме в такому теологічно-поетичному стилі Бальтазар називає свою трилогію, де в “Тео-естетиці” він розглядає теологічне поняття Слави Божої. Але

¹¹⁸ Щипков. Радикальна ортодоксія: критичний аналіз, с. 34

¹¹⁹ Бальтазар Ганс Урс фон. Пасхальная тайна. Богословие трех дней. – М., – Библийско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. (с. 3).

¹²⁰ Бальтазар Ганс Урс фон. Пасхальная тайна. Богословие трех дней. – М., – Библийско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. (с. 9).

¹²¹ Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p.3

¹²² Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p.3

теологія (і цим вона відрізняється від інших прибічників теопоетики) опирається на поетичну образність не через свою неспроможність виразити трансцендентне, але навпаки – “через фундаментальну впевненість в здатності мови виражати метафізичну реальність”¹²³. І оскільки у Бальтазара христологія стає ключем, що розкриває проблематику взаємозв’язку мови і метафізики, залучаючи до діалогу Гайдеггера, і тим самим стверджує, що метафізика необхідна для вияву глибинності мови, Карпендер вивчає ці аспекти, що мають місце в його трилогії для обґрунтування його “тео-поетичного” дискурсу.

Тео-поетика (теоестетика) Бальтазара формувалася у філософському дискурсі навколо кінечності і смертності всього сущого, під цю кінечність потрапляла і краса. Краса – це те, що переживається, не повертається, минає, відходить у небуття. Тому Бальтазар задається питанням чи може відчуття смертності і кінечності відкрити наше мислення до чогось більшого, що виходить за межі смертності: прагнення буття вийти за межі свого буття – саме тут зароджується взаємозв’язок філософських і поетичних образів.

Однак, проблема полягає у тому, що воскресіння краси до рівня “неоплатонічного” абсолюту, може потрапити до інструментів терору. Саме тут для Бальтазара є ключовою христологія, якій він знаходить відповідь, що краса без християнського бога може призвести до терору¹²⁴. Теологічний шлях Бальтазара починається з критики німецького ідеалізму (коли земне зводиться до небесного) і екзистенціалізму (коли небесне зводиться до земного, де згодом в центрі всього залишається випадковість з її “екзистенційною біллю”), які на думку Бальтазара руйнують лиш розуміння трансцендентного і можливостей відповіді на це трансцендентне¹²⁵. В екзистенціалізмі саме поетам надається велике значення, оскільки вони комунікують екзистенційним способом. Проблема, з якою, на думку Бальтазара, зустрічається сучасне суспільство – це зосередженість на власному існуванні, в тому, що людина рухається відчуттям

¹²³ Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p.4

¹²⁴ Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p.11

¹²⁵ Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p.11-12

есхатону в Небуття. Він певним чином намагається реанімувати християнство, і відновити його по новому.

Теологічна естетика – це багато в чому проект, спрямований на реанімацію цих втрачених припущень, і він працює всупереч сучасності, оскільки такі припущення скалічують певні основні положення сучасної думки.¹²⁶ Але якщо мистецтво бажає абсолютизувати себе, зайняти місце релігії, тоді воно може тільки закінчитися трагічно.¹²⁷ Рішення Бальтазар знаходить в кенозисі Христа. Він стверджує, що сам Христос об'єднує мистецтво і релігію в кенозисі. У втіленні, особливо на хресті, ми наштовхуємося на підпорядкування, яке включає в себе як естетичне, так і релігійне підпорядкування, тому що підпорядкування Христа цілком належить Богу.¹²⁸

На погляди Бальтазара щодо взаємозв'язку мистецтва і теологічної аргументації вплинула праця Гайдеггера “Про походження творів мистецтва”, де Гайдеггер стверджує, що мистецтво є тим, що може розкривати істину: “Краса – це один із способів, за допомогою якого істина, власне, виявляється як незбагненність”¹²⁹. У цій праці Гайдеггер намагається відповісти на запитання звідки походить мистецтво і що власне робить твір мистецтва твором мистецтва. Відповідь на це запитання Гайдеггер знаходить через поняття *aletheia*, що виявляє саме взаємозв'язок істини і мистецтва, а також через розрізнення речі і форми (корисності речі, що розкривається в її *reliability*, що розкриває її сутність, так як твір мистецтва розкриває *being's essence*, в метафорах і аналогіях (“*The artwork lets us know what the shoes are in truth*”¹³⁰), в корисності якої і розкривається істина. Краса є розкриттям істини, де “істина означає, що буття *beings* стає доступним у своїй сутності *essence*”¹³¹. Бальтазар, наслідуючи в цьому Гайдеггера, пов'язує таке розкриття буття з божественним буттям, де розкриття істини набуває значення також експресії і маніфестації: Триєдиний Бог бажає

¹²⁶ Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p. 83

¹²⁷ Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p. 21

¹²⁸ Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p. 22

¹²⁹ Martin Heidegger, “The Origin of the Work of Art”, p. 161

¹³⁰ Martin Heidegger, “The Origin of the Work of Art”, p. 161

¹³¹ <https://repository.up.ac.za/bitstream/handle/2263/30416/03chapter3.pdf?sequence=4&isAllowed=y>

самовиразитися (однак до буття якого жодна мова не має доступу). Вираження тринітарного божественного буття знаходить себе у Сині як натяк на вічний і досконалий взаємозв'язок.

На Бальтазара також вплинув Еріх Пшивара, що допоміг віднайти власне поєднання “гайдерівського” підходу до розкриття буття як істини з аналогією буття Бога і світу, що розкривається у “позитивному розрізненні”¹³², де буття наскрізно просякнута розрізненням у напруженні, що в основі своїй підтримується безкінечним розрізненням між Богом і світом¹³³: “Остання “полярність” надає сенс всім напруженням всередині світу, особливо, оскільки ці полярності аналогічним чином виявляються у Бозі. Водночас відносини між Богом і світом зовсім не схожі на ті, які можна виявити у світі. Світ не є внутрішнім для Бога”¹³⁴, – що розкривається як божественна драма.

У поєднанні філософії Гайдеггера (естетичної експресії буття) і теології Пшивари Бальтазар знаходить своє визначення метафізики, метафізики “відкритості”, аналогії буття: “неможливо досягнути *aletheia*, в тому сенсі, в якому її використовує фон Бальтазар, без посилання на аналогію буття і, отже, на фундаментальну “відкритість” буття Бога”¹³⁵, – що завжди веде до розуміння своєї особистості.

Метафізика Бальтазара вибудовується навколо понять “аналогія”, “експресія”, “полярність”¹³⁶, що об’єднується поняттям “образ” : “(1) Син як образ Батька, (2) людська природа як образ Бога і (3) обмеженість образів”¹³⁷. Поетичний стиль Бальтазара у викладі його теологічної, догматичної аргументації не покликаний внести складнощі чи нерозуміння, заплутати логіку мислення, його образи мають певну методологію використання, що вибудовуються у логічну експресію думок, і тим утворюють “поетичну логіку”,

¹³² Не апофатика, але катафатика у розрізненні (Пшивара описує творіння як “відкрите вгору”, і водночас вказує на те, що його здійснення може відбуватися лише “зверху вниз”).

¹³³ (1) інтерсуб’єктивне розрізнення, (2) розрізнення між становленням контингентних істот і самих істот, (3) розрізнення істот від самої сутності, (4) загальне розрізнення між створеною істотою та її потрійною різницею, і Бог.

¹³⁴ Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p. 90

¹³⁵ Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p. 91

¹³⁶ Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p.118

¹³⁷ Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p.118

в ключі якої розглядається класична метафізика: “виразне використання образів у теології, якими керується самовідкриття Бога у Христі”¹³⁸, – де принципи поетичної виразності набувають “корисності” у теологічному дискурсі через концепцію Втілення, без будь-якого змішування надприродного і природного.

Ідеї тео-поетики, що розвиваються прибічниками “бальтазарівської теології” знаходять підтримку в розумінні Чарльза Тейлором “експресивно-конститутивного” розуміння мови: “...погляд на мову, який сприймає мову як виразну, виявляє, як людський внесок в істину має справжнє місце. Сказати, що мова є конститутивною, в цьому відношенні не те саме, що сказати, що люди створюють істину.”¹³⁹ Для пояснення такого підходу використовується маріологія, концепти непорочного зачаття і втілення (що доволі характерно для католицької традиції): “ми дійсно сприяємо висловленню істини, але таким чином, що ми вже підтримуємося нею і тягнемось до неї (...) наші відносини до істини і мови не просто горизонтальні (...), але також і вертикальні, так що істина керує нами, навіть коли ми робимо свій внесок в її вираження”¹⁴⁰. Так істина робить можливим “іманентну мову”, вона є умовою використання мови. Але прояв самої істини тісно пов’язаний саме з відкриттям слави, що знаходить воплощення в нашій практиці слави (тео-поетика стверджує метафізику у її взаємозв’язку з мораллю): через “так” Духу Святому до народження Бого-Сина: Тео-естетика, Тео-драма. Проблема лиш, яка виникає з “експресивністю” – це “полярність”, розрізнення між істиною і мовою. Якщо конструктивісти приходять до “аналогії тотожності”, то як у такому випадку залишити Бога Богом безкінечно іншому ніж світ, між значенням і експресією цього значення. Це проблема, яка ставить нас в позицію нерозв’язності виключно через те, що іманентне нам. Тут Бальтазар пропонує своє пояснення трансцендентального, яке на його думку лежить поза будь-якою можливістю пізнання, що базується на

¹³⁸ Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p.119

¹³⁹ Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p.123

¹⁴⁰ Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p.123

інтуїтивному рівні іманентного у його відкритості до трансцендентного: “Буття як таке відноситься до недоступного Джерела.”¹⁴¹

Бальтазар прагне віднаходити нові способи аргументації в світлі традиційної теології, чи краще сказати він прагне показати, що теологія потребує класичної метафізики, і що вона здатна віднаходити відповіді на сучасні питання. Але крім того, що Бальтазар віднаходить нові, інколи радикальні, теологічні аргументації, найбільшим його новаторством є саме поетична експресія: “У творчому дзеркалі суб’єкта, – пише він у “Тео-Логіці”, – об’єкт бачить образ того, що він є, і того, що він може і повинен бути”¹⁴², що завжди йде поруч з логічною аргументацією як посмішка матері, через яку Бальтазар аргументує людську епістемологію, метафізичну аналогію, і безумовну любов, якою вони керуються, де любов відіграє роль вихідного елемента в драмі, що пробуджує суб’єкт до дії пізнання.

Поезія не використовує образи хаотично, без послідовності, інакше б вона навряд мала зміст, чи впала у естетичну незрозумілу крайність; цього теологія боїться, як боїться будь-якого викривлення істини, чи лиш ввести в ілюзію, породжену уявою. Те, що допомагає Бальтазару віднайти відповідь на це запитання – це розмежування уяви і образів, визнання обмеженості останніх і завжди їх конкретність, “саме в тому сенсі, що ми пам’ятаємо, як Христос це зробив, а не як Він міг би зробити щось ще, і згадуємо всю глибину сенсу того, що Він зробив”.¹⁴³ Поетична мова образів повинна мати завжди конкретику і завжди говорити про щось, і завжди звертати свій погляд на форму. Однак, проблема, яку вбачав Бальтазар, полягає в тому, що сучасне мистецтво, сучасна поетична мова прагне позбутися форми, але цю проблему він вбачав як і можливість для християнства до творчості, що відкриває себе хоч і в конкретному образі, але здатна до гнучкості і багатогранності. Бо форма Христа не тотожна будь-якій конкретній естетичній формі, що залишає відкритою

¹⁴¹ Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p.124

¹⁴² Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p.145

¹⁴³ Anne M. Carpenter, *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*, p.145

можливість чогось іншого в рамках всеохоплюючої теологічної естетики. Вона відкрита до нового, інакшого, навіть за межами європейської естетичної думки.

Крім Карпентер увагу до тео-поетики (*theo-poiesis*) і теоестетики (саме в “бальтазарівському” напрямку) привернута в працях Річарда Віладесау, але вже з певною критикою до Бальтазара, власне через те, що теологія Бальтазара, на його думку, наближається до фідеїзму. З Бальтазаром він має незгоду саме в теологічному обґрунтуванні божественного одкровення, що в Христі уможливорює відкриття цілісності людини; для Віладесау важливим є “антропологічно обґрунтована апологетика, коли йдеться про тих, хто не входить до власної дискурсної традиції”¹⁴⁴, власне він апелює до суб’єктивного сприйняття краси, що перетворюється у “ранерсько-бальтазарівський” проект. В теологічних пошуках Віладесау знаходимо також “поетичну” теологію: “теологія повинна враховувати почуття, красу та мистецтво як аспекти релігії та образів, інтегруючи релігійні та поетичні елементи у свій спосіб дискурсу. Теологія не може бути просто “абстрактною” наукою, оскільки її метою є спрямовувати нас далі за межі всіх концепцій до досвіду Божої таємниці”.¹⁴⁵ Для нього, як і для всіх теопоетичних “неметафізичних” напрямків, “поетична” теологія протиставляється “науковому”, раціоналістичному теологічному дискурсу, де Бог залишається на рівні ідей, що лиш унеможливорює божественне як реальність (на екзистенційному рівні): “...ми мусимо визнати, що це наслідок, дефект, теології, яка є раціоналістичною (...), що поетичний дотик відсутній”¹⁴⁶. Якщо Бог – містерія, незбагненна, як вважає Віладесау, тоді необхідно визнати важливість ірраціонального підходу до божественного і нашої мови про Бога, а так і необхідності поетичних аспектів, що уможливить перетворення поетичного в практику божественного. Так у Віладесау поетична теологія набуває значення “містагогічної” теології. З посиланням на Вайлдера, що праці найбільш “інтелектуальних” теологів минулого пронизані уявою, Віладесау підтримує

¹⁴⁴ Chapp, Larry. *Theological aesthetics: God in imagination, beauty, and art*, 111

¹⁴⁵ Viladesau, Richard. *Theological Aesthetics. God in Imagination, Beauty, and Art* (1999, Oxford University Press, USA), 13-14

¹⁴⁶ Viladesau, Richard. *Theological Aesthetics. God in Imagination, Beauty, and Art* (1999, Oxford University Press, USA), 13-14

включення поетичного в найбільш абстрактні теологічні дискурси, – теологія повинна мати естетичну чутливість.¹⁴⁷ Естетичний вимір теології, на його думку, має включати як *theopoiesis* так і *theopoetics*. Однак такий підхід, у Віладесау, не є запереченням концептуальної теології, яка має свій вимір краси, радше перевага “поетичної” теології в тому, що вона більшою мірою апелює до релігійного досвіду і залучає до нього.

“Бальтазарівський” напрямок тео-поетики чи “поетичної” теології постає критикою, зверненою до “а-теїстичної” теопоетики, що бореться з онтотеологією. Тео-поетика все ж більш зосереджує увагу на питаннях існування Бога, і як божественна краса може відкривати себе через витвори мистецтва. Це пошук трансцендентальної відкритості божественній красі в людському граничному досвіді прекрасного. У всіх кінцевих переживаннях краси Бог є основою краси, Абсолютною Красою, що відкривається через аналогії у світі, смертному і кінцевому. Тримаючись основ метафізики, така тео-поетика прагне уникнути агностицизму і ідолопоклонства, тому, наслідуючи Бальтазара, представникам бальтазарівського напрямку тео-поетики важливо говорити про Бога як невідомого і радикально іншого, а також повернути до трансцендентальної єдності з божественним, що розкривається в акті любові на хресті, через Христа, а через естетику “знизу” людина відкриває божественну абсолютну красу. Це шлях естетики, що веде до теозису. “...одкровення Бога у Христі та в його хресті трансформує поняття самої краси, включаючи те, що саме по собі здається непривабливим. Перетворене почуття прекрасного є одночасно і знаком теозису, і засобом його досягнення”¹⁴⁸, а поетична мова стає формою вираження краси. “Це пояснює, чому теологія в її інтелектуальних формах сама не може повністю досягти своєї мети “привести все життя і світ у зв’язок з Богом”, і чому вона повинна існувати у взаємодоповнюваності та діалектичному

¹⁴⁷ Viladesau, Richard. *Theological Aesthetics. God in Imagination, Beauty, and Art* (1999, Oxford University Press, USA), 13-14

¹⁴⁸ Viladesau, Richard. *Theosis and beauty*, 180

співвідношенні не лише з практикою, але і з багатствами естетичного мистецтва, які можуть через уяву втілити цей зв'язок у життя.”¹⁴⁹

Якщо теопоетика Мей і Алвеша пориває з “науковою, систематичною, абстрактною” теологією, то тео-поетика Карпентер під натхненням Бальтазара, Віладесау – Бальтазара і Ранера – це дещо протилежний напрямок: бажання знайти діалог логіки і естетики, де все ж “інтелектуальній”, концептуальній теології надається першочергова значимість, а теопоетичному виміру – важливого взаємодоповнення, власне втіленого сенсу. Проте всі об'єднанні акцентуванням на поетичному вимірі теології, що залучає до трансформативного реального досвіду. Як і теопоетика Алвеша і Мей, тео-естетика акцентує на можливості різноманіття на противагу тотальному, одиничному, і неможливості об'єктивного пізнання Бога, оскільки Бог невідомий і радикально інший. Поетична мова Віладесау, що покликана залучати до трансформативного глибинного досвіду божественного, як “містагогічна” теологія стає близькою до теопоетичного проекту Вайлдера, що мислиться як літургія, що залучає органи чуття людини до активної залученості, теозису.

Бажання знайти точки діалогу логіки і естетики в католицькій теологічній традиції знаходять відгуки за межами конфесійної теології, на межі теології і філософії, а саме в процес-теології Роланда Фабера, в якій життя розгортається, як драма, яку скеровує люблячий Бог-Поет, а теозис, як невинний процес божественного відображення крізь туманне дзеркалом.

1.6. Роланд Фабер – теологія процесу як теопоетика різноманітності

“Бог не є, Він не “не є”, але наполягає.”

Роланд Фабер

Альфред Норт Вайтгед сказав, що “куди більш важливо, щоб твердження було цікавим, ніж істинним”¹⁵⁰, – в цій думці є і теопоетична крихта: нам потрібні слова, що виштовхуватимуть нас із зони комфорту на перший погляд

¹⁴⁹ Viladesau, Richard. *Theosis and beauty*, 180

¹⁵⁰ Lopresti, Matthew S. *Poiesis, Fides, Et Ratio In The Absence Of Relativism*. Roland Faber, *Theopoetic Folds: Philosophizing Multifariousness* (Edited With Jeremy Fackenthal), Fordham University Press, 2013. p. 240 (81)

зрозумілих “істинних” тверджень. Лише твердження, що є цікавими можуть знайти відгук у слухачів (як перегляд вистави чи прислухання до читання поезії, що залучає у свій світ і трансформує під своїм впливом). Чи означає це повністю відмовитися від раціональності – зовсім ні, але радше *poiesis* має йти завжди поруч *ratio*: надихати, турбувати, непокоїти, бентежити, хвилювати, – торкати свого слухача, як пише Matthew S. LoPresti, “наповнювати світ думками, словами та вчинками, а не захищати їх”¹⁵¹.

Вайтгед, математик, глибоко науковомисляча людина, яка завжди прагнула до суворой науковості і аргументації, філософ, заклав основи для теології процесу, оскільки напрацювання Вайтгеда, відомі як філософія процесу, використав Чарльз Хартсхорн, якого і вважають засновником такої теології.¹⁵² Його філософію процесу часто називають філософією досвіду, де досвід набуває значення невинного, багатогранного потоку, що формує життя людини: “потік досвіду, який формує наше життя, складається з подій *occasions* переживання, кожен з яких є синтезом безлічі почуттів, що мають об’єктивний зміст (те, що відчувається) і суб’єктивну форму (те, як це відчувається); крім того, синтез почуттів контролюється перш за все не їх об’єктивним змістом, а їх суб’єктивною¹⁵³ формою.”¹⁵⁴

¹⁵¹ Lopresti, Matthew S. *Poiesis, Fides, Et Ratio In The Absence Of Relativism*. Roland Faber, *Theopoetic Folds: Philosophizing Multifariousness* (Edited With Jeremy Fackenthal), Fordham University Press, 2013. p. 240 (81-82)

¹⁵² Напрацювання Вайтхеда першопочатково були розроблені Чарльзом Хартсхорном як теологія процесу, а якщо поглянути глибше, то теологія процесу корінням сягає ще Геракліта. Вайтгед починав з математики – співпрацював з Б. Расселом, але серед математиків Вайтгед є важко зрозумілим, він – науково мисляча людина, яка завжди прагнула до суворой науковості і аргументації, тому він переходить пізніше до філософії науки, потім до власне філософії (“релігія в творчості”), а в 1929 виходить його “Процес і реальність”. Осмислюючи себе в історії філософії – прагнув осмислити всю історію метафізики – тому для нього важливий Платон, Ляйбніц (плюралістична монадологія), Локк (розділення зовнішнього (направлене до зовнішніх об’єктів) і внутрішнього (як рефлексія розуму) відчуття, Бергсон (динамічність реальності, процес становлення), Семюел Александер (“Простір, Час і Божество”, концепція *nisus*). https://www.youtube.com/watch?v=FJ84T35WqQ&ab_channel=teach-in

¹⁵³ Суб’єктивність (діалектична опозиція об’єктивному, тобто нероздільна пара процесу; має чотири складові суб’єкт, ситуація, активно зумлючий подію і пасивна, що виражає чотири напрямки детермінації), об’єктивність (це завжди минуле, що вже сталося), супер’єктивність (що є практичною користю для організму, служать його цілям – аналогія раку, але розуміння своєї користі для світу, тобто загальної користю, зміст свого існування; що допомагає цілісному зрощенню і функціонуванню цього організму як творча цілісність).

¹⁵⁴ Alfred North Whitehead, First published Tue May 21, 1996; substantive revision Tue Sep 4, 2018 <https://plato.stanford.edu/entries/whitehead/#Meta>

Існуючий світ Вайтгед розділяє на декілька класів, серед яких “актуальні сутності” *actual entities* і “вічні об’єкти” *enduring objects*, також “актуальні події” *actual occasions*. У такій світобудові актуальні події і сутності є елементами, яким властива кінцевість. Творчий принцип, як принцип новизни, Вайтгед вводить як першопочаткову категорію, що закладена в подійності, як сутність в події: він завжди пов’язаний зі створенням нового, до того неіснуючого, але для Вайтгеда принцип новизни є поєднанням, зрощенням, вже існуючих подій. Таке зрощення, а саме зведення множини до одиниці веде до становлення. Разом зі становленням відбувається процес роз’єднання, наприклад смерті, як процесу, а не конкретної точки у часі. Ця ідея зрощення як певного процесу буття набуває цілісності організму. Онтологію Вайтгеда порівнювали з панексперієнтиалізмом¹⁵⁵, оскільки він вважав, що “кожна реальна сутність – це пульсація досвіду”^{156 157}, до яких також відносяться всі неодухотворені/неживі матеріальні речі, що позначалося онтологією “філософії організму” – це внутрішньо пов’язані “організмоподібні” елементарні процеси (актуальні сутності), в термінах яких він міг зрозуміти неживу і живу природу, матерію і розум, науку і релігію. Так, у Вайтгеда увесь світ постає як організм.¹⁵⁸ Весь світ – це світ у процесі, а власне процес – це становлення цих актуальних сутностей.

Вічні об’єкти у нього подібні до платонівських ідей, але основна різниця між Вайтгедом і Платоном у тому, що у Вайтгеда онтологія є однорівневою, а тому і “вічні об’єкти” лежать в одному вимірі з актуальними сутностями і будь-яка зміна в речах може спричинити чи спричиняє зміну і в “ідеях”. Це має відношення до ідеї, наприклад, божественного, що може виразитися у реальній сутності такою мірою, що міцно ствердить себе як “реальна божественність”, і є певною повнотою реалізації зрощення різних часток подій разом з вічними

¹⁵⁵ Це не те ж саме, що панпсихизм, тому що свідомість передбачає досвід, а не досвід свідомість.

¹⁵⁶ *Process and Reality*, (Gifford Lectures 1927–28), New York: Macmillan. Corrected edition, David Ray Griffin & Donald W. Sherburne (eds.), New York: The Free Press, 1985.

<https://plato.stanford.edu/entries/whitehead/#Meta>

¹⁵⁷ Весь світ пульсує суб’єктивними бажаннями можливою, спрагою сатисфакції, до самореалізації через з’єднаннями з вічними об’єктами.

¹⁵⁸ Можливо його теорія була антитезою матеріалізму.

незмінними частками подій¹⁵⁹, що відбувається як сатисфакція цієї реалізації і стає відчутною і для “ідеї”, оскільки і вічні ідеї прагнуть цих зрощень як реалізації можливого (тобто “вічне” прагне і переживає сатисфакцію своєї реалізації в “земному”)¹⁶⁰. Будь-яка подія є вузлом мережі відносин, що не мислиться як одинична окрема, але лиш у відношенні до іншої. Вічні об’єкти розгортають чисті можливості, що є ідеальною можливістю, що не залежить від актуальних сутностей, що є завжди кінцевими у своєму становленні і тому вимагають горизонту кінцевого, простору реальних можливостей.

Бог, для Вайтгеда, є актуальною сутністю і є також творчим зрощенням множинності (всього світу) в єдине (в єдиний організм) – Бог як чиста метафізична можливість світу¹⁶¹. У нього концепція Бога набуває значення “люблячого поета”, що скеровує процес розвитку подій до цієї “божественної” сатисфакції через реалізацію світових подій, і тим самим рятує світ у своєму апофеозі. Вічні об’єкти не можуть сприйматися фізичними, пропозиціональними чи інтелектуальними відчуттями, але концептуальними.¹⁶² Філософія має бути наближеною до мистецтва і поезії: як філософ працює мовою, митець – пензлем. Науку потрібно повернути на ґрунт життя, до цільових причин і повернути до життя і філософії. Тому філософія для нього – це релігія у синтезі з наукою.¹⁶³ А релігія для Вайтгеда – це “бачення чогось, що знаходиться за межами, позаду і всередині потоку безпосередніх речей, що проходить повз; щось реальне, але що очікує своєї реалізації; те, що є віддаленою можливістю, але все ж найбільшим з

¹⁵⁹ Як атомізація події на менші події – сутність є сукупністю актуально діючих причин, тобто людина є сукупністю минулого, минулого, що впливає на неї у теперішньому, але щоб не закріпити в причинах минулого, потрібна завжди творчість нового.

¹⁶⁰ Реальність – це минуле, що має силу впливати на теперішнє, як діюча причина, і майбутні можливості, що також мають вплив на теперішнє, як цільова причина. Alfred North Whitehead, First published Tue May 21, 1996; substantive revision Tue Sep 4, 2018
<https://plato.stanford.edu/entries/whitehead/> <https://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/>

¹⁶¹ Бог і світ можуть розглядатися таким способом через діалектичний зв’язок, де світ є єдиним і цілісним, тоді як Бог можливістю. <https://plato.stanford.edu/entries/whitehead/> <https://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/>

¹⁶² Фізичні (найелементарніші відчуття, що ми сприймаємо на фізичному рівні), концептуальні (тяжіння і здатності до розуміння вічних об’єктів), пропозиціональні (лише їх можна розуміти як істинні чи неістинні) і інтелектуальні відчуття (лише останні мають свідоме розуміння).

¹⁶³ Релігія може слугувати до насильства, якщо докази не ведуть до розуміння, докази без розуміння – це нав’язана форма розуму, що у своїй суті є насильницькою. Дія позбавлена розуміння – немає змісту. <https://plato.stanford.edu/entries/whitehead/>

фактів сьогодення; те, що надає сенс всьому, що минає, але вислизає від всіх побоювань; щось, чие володіння є кінцевим благом, але все ж недосяжним; те, що є вищим ідеалом і безнадійним пошуком”¹⁶⁴. Так, буття стає власне становленням, але не таким, що прагне досягнути фіксованої цілі, оскільки і ціль (будь-то ідея) знаходиться також у процесі становлення, вона ніколи не є остаточною, завершеною, досконалою, ні вічністю, ні Бог. Вайтгед, дещо у стилі теодрами Ганса Урса фон Бальтазара розуміє світовий процес як “драматичне зусилля динаміки миру (rease), яке завжди (без примусу) спонукає до творчого перетворення різних антагонізмів в протилежності”¹⁶⁵. Загалом використання Вайтгедом “поетики” відповідає його естетичному способу мислення, Бог створює світ, що створює Бога. Розуміння поетичного у Вайтгеда – це завжди те, що відповідає естетичному способу мислення “для якого мова як така є лише однією із форм символічної взаємодії, одночасно виражаючи експериментальну структуру всього існування та вказуючи на творчу сутність дійсності”¹⁶⁶, що не може бути досягнутою виключно через факти. Естетика тісно пов’язана з поняттям цінностей, їх оцінкою і рішеннями, власне потенцією бути реалізованими. Процес творення цінностей – це завжди процес реалізації світу. Це динаміка розвитку суспільства (актуальних сутностей і подій) у світі, взаємозв’язок яких може відображатися в естетичних сенсах. “Так “теопоетика”, кажучи словами Вайтгеда, є ознакою драматичної природи пригоди Всесвіту як єдиного цілого. Ця єдність не є варіантом деспотичної сили примусових об’єднань (оскільки деконструктивна критика повинна захищати від догматизму), але естетичним процесом творення безлічі цінностей”¹⁶⁷

“Філософія процесу” Вайтгеда, хоч і малопопулярна серед філософів, знаходить відгук серед теологів, які застосовують її як підставу для відкритого теїзму та інших течій, серед яких і теопоетика. Хорошим прикладом

¹⁶⁴ Whitehead, Science and the Modern World, (Lowell Institute Lectures 1925), Cambridge: Cambridge University Press. Reprinted New York: The Free Press, 1967. p.191–192
<https://archive.org/details/b29978531>

¹⁶⁵ Faber, R. The Becoming of God. Cascade Books, 2017. p. 178

¹⁶⁶ Faber, R. The Becoming of God. Cascade Books, 2017. p. 179

¹⁶⁷ Faber, R. The Becoming of God. Cascade Books, 2017. p. 179

застосування ідей філософії процесу у теопоетиці є праці Роналда Фабера, засновника і виконавчого директора міжнародного проекту з досліджень Вайтгеда, професора процес-досліджень в Клермонтській теологічній школі, який в душі Вайтгеда називає свою книгу “Бог як поет світу”¹⁶⁸, де теопоетика стає: “теологією перихорезу (взаємопроникнення, зрощення всіх речей), де всесвіт є креативною|творчою пригодою Бога¹⁶⁹, і Бог – це подія креативної трансформації світу”¹⁷⁰, який є підґрунтям для новизни у світі і супутником, що співчуває¹⁷¹, що має виявлення у модусі божественної множинності. Саме в мережі переплетень – самого процесу – Бог виступає як поет світу¹⁷².

Фабер, натхнений метафорою Вайтгеда про “Бога як поета”, віднаходить своє розуміння “теопоетики”, основується на міркуваннях Вайтгеда у книзі “Процес і Реальність”: творчий процес, що проявляється у всьому Всесвіті, є формою єдності всередині нього; Бог утворює Всесвіт як процес, пропонуючи йому різні можливості для реалізації; саме як творча сила Всесвіту актуалізується істина, добро і краса; Бог є рятівним “поетом” світу, що формує його безперервно¹⁷³.

“Всесвіт включає в себе трискладовий творчий акт, що складається з (1) однієї нескінченної концептуальної реалізації, (2) множинної солідарності вільних фізичних реалізацій в тимчасовому світі, (3) остаточної єдності множинності актуального факту з вихідним концептуальним фактом. Якщо ми уявимо перший і останній акти в їх єдності в порівнянні з проміжною множиною свобод фізичних реалізацій в тимчасовому, кінцевому світі, ми осягнемо терпіння Бога, що ніжно рятує метушіння проміжного світу завершенням своєї власної природи. Чиста сила речей полягає в проміжному фізичному процесі: це енергія фізичного виробництва. Роль Бога – не боротьба

¹⁶⁸ God as Poet of the World: Exploring Process Theologies, Louisville: WJK, 2008. 15

¹⁶⁹ Власне теологія процесу є відображенням цієї божественної креативності.

¹⁷⁰ Roland Faber, God as Poet of the World, p.15

¹⁷¹ Bradford McCall, review on God as Poet of the World: Exploring Process Theologies – By Robert Faber, *Theology, Ethics and Philosophy*, 2010 Blackwell Publishing Ltd. p. 385

¹⁷² Bracken, Joseph SJ. review on God as Poet of the World: Exploring Process Theologies – By Robert Faber, *Theological Studies*. January 1, 2009. p. 478

¹⁷³ Roland Faber, God as Poet of the World, p.15

*продуктивної сили з продуктивною силою, руйнівної сили з руйнівною силою; але в терплячій дії всепоглинаючої раціональності його концептуальної гармонізації. Він не створює світ, він його рятує, якщо точніше, він – поет світу, що з ніжним терпінням скеровує своїм баченням істини, краси і добра.”*¹⁷⁴

Вайтгед описує потрійний творчий процес, який представляє собою світ, що переживає хвилювання, але в його складних втіленнях охоплюється нескінченним потенціалом божественної первозданної природи та трансформативною сприйнятливістю божественної природи, в якій весь процес може знайти свою зцілюючу єдність.¹⁷⁵

Саме цих три акти творчого процесу є важливими для теопоетики Фабера. Розуміння Бога тут виходить за межі догматики, оскільки Бог не є особистістю, сутністю, будь-то надприродною силою, але “Поетом”, тобто як “поетичне утримання через його нездатність висловитися в термінах фізичних сил, земних причин або наслідків і, що ще більш важливо, як фіксованого поняття”¹⁷⁶. Тут Бог як поет – це радше вираження бажання як ідеальної можливості, що можливе як поетичне вираження, без нав’язування певного образу як кінцевого “істинного” визначення, але радше відкриті можливості множинності як “ре-інтерпретації”, поетичні, що є певною атракцією до істини, краси, добра, а не деспотичні, скеровані земною зовнішньою опресією – “він не створює світ, він його рятує”¹⁷⁷.¹⁷⁸ Окрім Вайтгеда, Фабер звертається до Жака Дерріда та Жиля Дельоза, вважаючи, що західний пріоритет, що надається концептуально обгрунтованому Одному над емпірично обумовленим Багато, як у філософії, так і в теології, потрібно подолати завдяки більшій увазі до *différance*, нескінченним

¹⁷⁴ Whitehead, *Process and Reality*, p. 346, in Roland Faber, Jeremy Fackenthal, *Theopoetics Folds*. p.3-4

¹⁷⁵ Faber, R. *The Becoming of God*. Cascade Books, 2017. p.180

¹⁷⁶ Roland Faber, Jeremy Fackenthal, *Theopoetics Folds*. p.4

¹⁷⁷ Релігія увійшла в людський досвід, змішавшись з найгрубішими фантазіями варварської уяви. Поступово, повільно, неухильно це бачення повертається в історії з більш благородною формою і з більш чітким вираженням. Це той елемент людського досвіду, який постійно демонструє тенденцію до зростання. Він зникає, а потім знову з’являється. Але коли він відновлює свою силу, він повертається з доданим багатством і чистотою змісту. Факт релігійного бачення і історія його постійного розширення – це єдина підстава для оптимізму. Крім цього, людське життя – це спалах випадкових задовольень, що висвітлює масу болю і страждань, досвіду, що минає. Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: Free Press,), in Roland Faber, Jeremy Fackenthal, *Theopoetics Folds*. p.5

¹⁷⁸ Вайтгед відносить ідею божественного до концептуального відчуття, а не, наприклад, пропозиціонального, що апелює мовою істинних чи неістинних тверджень.

відтермінуванням остаточного повного змісту і фіксованої цінності, що тонко, делікатно діє в людському дискурсі.¹⁷⁹ “Бог не є творцем світу, а цілителем світового процесу; він бере участь у світі не у формі сили чи могутності, як причина серед причин (або як наймогутніша причина), а у формі дару змістовних зрощень, становлень, та трансформаційної зустрічі надламаних актуалізацій; Бог діє з ненасильницьким терпінням і манливою ніжністю з метою досягнення (все більш інтенсивної) гармонії”¹⁸⁰.

Найважливішим все ж для такої теопоетики є те, що Вайтгед не розглядає Бога в світлі класичної метафізики, і не в світлі метафізики творчості як фундаментальної, вихідної категорії, яка не може знайти адекватного пояснення стражданням через причинну силу Абсолюту, що має каузальний стосунок до будь-якої події у світі. Вайтгед виводить розуміння каузальної дії божественного, як сили, що має місце за межами розумового акту, “за межами себе”, через вихідну чутливість, становлення в зрощенні з іншими процесами, що наполягає у взаємній іманентності. Бог, поет, не існує поза світом, але наполягає у світі. Божественна діяльність не може упізнатися без “конкретного досвіду “подій одкровення” у множинності їх символічних маніфестацій та творчих адаптацій у конкретних ландшафтах (суспільствах та персонажах, історіях та культурах). Бог повинен завжди заново називатися в нових подіях саморозкриття”¹⁸¹. Поетичне сплетіння окремих людей зі світовими процесами, що розкривається у своїй непостійності. Поетичне сплетіння, що не розмиває, але утримує в собі різноманіття, оскільки його божественність саме у цій багатоманітності, це поезія, що у вічному процесі творення чогось більшого, що завжди є і завжди ще буде, що не має початку, ні кінця.

Теологія процесу Фабера є завжди теопоетикою, що характеризує її як відкритість до постійної прогресії думки, в якій зустрічається бажання до радикальної деконструкції, відкритість до різноманіття. Будь-яка артикуляція

¹⁷⁹ Bracken, Joseph SJ. review on God as Poet of the World: Exploring Process Theologies – By Robert Faber, Theological Studies. January 1, 2009. p. 477

¹⁸⁰ Faber, R. The Becoming of God. Cascade Books, 2017. p.180-181

¹⁸¹ Faber, R. The Becoming of God. Cascade Books, 2017. p.181

Бога завжди буде лиш аспектом божественного, що знаходиться у вічному процесі становлення – “...поетичне бачення, яке знову стане, і вартує того, щоб стати, основою для нової альтернативи, натхненного Богом майбутнього ланцюжка космічних подій.”¹⁸² Теопоетика, або теопоетичне бачення множинності стає рятівним для релігії, що у своїй закритості (як системи, що замикається на собі) може перетворитися на форму насилля – теопоетика як сподівання миру і гармонії, що прагне полегшити біль існування і насилля, “як слабке сяйво краплини світла, що просвічує масу болю”¹⁸³. Традиційний погляд на Бога, як творця, першопричини, що наперед знає хід подій, і контролює його виконання, у Вайтгеда (що наслідує Фабер) набуває інакшого змісту: “...біблійний Бог є богом емпатії і солідарності, чутливий... хто рятує те, що втрачене, радше ніж створює те, що, знаючи, буде втрачене... все-терплячий “поет” тепер символізує все-чутливість, все-взаємопов’язаність, все-співчутливість, все-зцілювальне примирення.”¹⁸⁴ Так Бог не є тим поетом, що створює поетичний текст, як виключно цільовий завершений продукт, але “Бог як Поет Світу” – це поезія, що у вічному процесі творення чогось більшого, що завжди є і завжди ще буде, що не має початку, ні кінця: “теологія стає поезією, коли ми прибираємо “абсолюти” з метафор мови Бога...”¹⁸⁵ Проблема абсолютів – це проблема невірної інтерпретації, що веде до теологічної помилки, що виникає як результат виокремлення “певних абстракцій множинного становлення”, що зводить мову до пропозицій “чорного” і “білого”. Тут теопоетика виступає проти “соціального виокремлення”, як ригідної форми мислення, що є проявом насильницької влади, але завжди як прояв любові до багатогранності і різноманітності, де навіть любов Бога переживається у різноманітному розумінні цього Бога. Теопоетика – це те, що має глибоке філософське, релігійне, історичне, літературне коріння, в різних комбінаціях, і не може бути редукована до однієї зав’язки чи розв’язки. В цій прихильності до

¹⁸² Roland Faber, Jeremy Fackenthal, *Theopoetics Folds*. p.5

¹⁸³ Roland Faber, Jeremy Fackenthal, *Theopoetics Folds*. p.5

¹⁸⁴ Roland Faber, *Process Theology as Theopoetics*, in Callid Keefe-Perry, *Way to Water*, p.75

¹⁸⁵ Roland Faber, *Process Theology as Theopoetics*, in Callid Keefe-Perry, *Way to Water*, p.75

множинного і різного, на самій межі з релятивізмом, теопоетика у всій своїй плюралістичності, прагне уникнути розриву між логікою і естетикою¹⁸⁶. “Коли я є найбільш сприйнятливим до навколишнього світу, коли я найбільш уважний до Всесвіту, що рухається; коли я найчутливіше реаую на приманку, як би сказав Вайтгед, я можу бачити бенкет лише в рамках досвіду, лише те, як збіг не є випадковістю, а натомість фактом реляційного існування, в якому ми беремо участь. Це бенкет незліченної кількості страв, що ми маємо спробувати, скуштувати: це шанс.”¹⁸⁷

Проте Вайтгед, називає Бога не лише поетом світу, але також “дзеркалом, що відкриває кожному творінню його власну велич”¹⁸⁸, як пише Келлер, “у своєму невинному процесі Бог відображає нам нас самих темно, неясно.”¹⁸⁹

Келлер, аналізуючи теологію Фабера, і власне будучи прибічником теології процесу, говорить, що Фабер пропонує “таємницю наполегливості Бога”, зводячи наполегливість до вираження самої теопоетики, де Бог не є, Він не “не є”, але наполягає (як “абсолютна трансцендентність”, “in-sistence” of god¹⁹⁰): “Теологія пронизана невизначеністю. Іншими словами, теологія, яка бере на себе відповідальність за свої власні конструкції – за свій *poiesis logos, theos* – не закриває очі на палаючу темряву загадкової непізнаваності. (...) *Theos* – слово і все, що воно означає – залишається туманним дзеркалом, загадкою того, чим ми стали і тим, ми ще могли б матеріалізувати.”¹⁹¹

Все існування *existence* у Фабера набуває значення подійності, але ця подійність не є точковою, але подійність як процес ставання, однак це ставання відбувається як процес віддзеркалення божественного у бездонній таїні невизначеного. Тому, пише Келлер, “Ми отримуємо доступ до цього

¹⁸⁶ Roland Faber, Jeremy Fackenthal, *Theopoetics Folds*. p.6

¹⁸⁷ Katelynn E. Carve, *Dance across the palate*, *Cross Currents*, 64 no 4 Dec 2014, p 566-579. Publication Type: Article, P.566

¹⁸⁸ Keller, Catherine. *Intercarnations: Exercises in Theological Possibility*. Fordham University Press, 2017. 113

¹⁸⁹ Keller, Catherine. *Intercarnations: Exercises in Theological Possibility*. Fordham University Press, 2017. 113

¹⁹⁰ Faber, Roland – *The Becoming of God* (2017, Cascade Books), 201

¹⁹¹ Keller, Catherine. *Intercarnations: Exercises in Theological Possibility*. Fordham University Press, 2017. 113-114

несубстантивного становлення лише як до *poiesis*, творчості.”¹⁹² Бог ні повністю не знає, ні повністю визначає майбутнє, але постійно створює у взаємозв’язку із Всесвітом, заохочує нашу свободу, творчість та новаторство. Майбутнє не визначене, і наші дії формують наше планетарне та особисте майбутнє на добре чи на зло, у формуванні цінностей на добро.

Теопоетика Фабера не наполягає на існуванні Бога, але на творчому співіснуванні. Слідом за Уайтхедом Фабер підтверджує, що присутність Бога у світі має есхатологічний характер.¹⁹³ Бог кличе до нас з майбутнього, у своїй візії цього майбутнього, але ця візія не зводиться до єдиної правильної, вона завжди відкривається у і відкрита до множинного імпровізованого майбутнього.

Подібно до Фабера, пропозиція Келлер у теопоетичному дискурсі постає як апофатична теопоетика реляційності, що поєднуватиме в собі апофатику Кузанського, деконструкцію Дерріда і реляційну онтологію Вайтгеда, – “світла хмара”, “просвітлена темрява”. У Келлер теопоетика буде виражати певне бажання прийняти те, що Бог говорить, залишаючись відкритим до різних інтерпретацій, тому тут для неї буде важливим акцент відношення між автором, текстом і читачем, де вираження певної неясності у цих відносинах, завжди таїни, коли світ не розмежовується на те, що “є” і “не є”, але завжди становленні, що відкривається лиш з певною мірою ясності: “це завжди кінцеве незнання, де світ маніфестується відкритим процесом, в якому запитання можуть зайти так далеко наскільки це можливо”¹⁹⁴. Таке усвідомлення свого незнання приходить лиш через подолання меж свого знання, і тут людина потрапляє не у світ сліпого незнання, але лиш завжди “має на увазі”, знаючи про своє “незнання”¹⁹⁵.

Якщо теопоетику Гоппера, Вайлдера і Алвеша можна вважати ініціацією, що пов’язувала себе з герменевтичною феноменологією Гайдеггера, екзегетикою Бультмана, порівняльною міфологією Кемпбелла, психоаналітикою Юнга, то

¹⁹² Keller, Catherine. *Intercarnations: Exercises in Theological Possibility*. Fordham University Press, 2017. 113

¹⁹³ Epperly, Bruce. Review on R. Faber, *God as Poet of the World: Exploring Process Theology*. 68-69.

¹⁹⁴ Silas C. Krabbe, *A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time*

¹⁹⁵ Silas C. Krabbe, *A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time*

теопоетика Дугвід-Мей, Фабера, Келлер – це вже та, що пройшла ініціацію і знаходить свою унікальність в різних напрямках нав'язаних Вайтгедом, Фуко, Лаканом, Дерріда, Делезом, Бахтіним, Крістєвою¹⁹⁶, а також різними релігійними традиціями, постструктуралістськими і постмодерністськими напрямками – тут теопоетика постає як “наполягання” особливого, особливого в індивідуальному, як “важливість кожного окремого погляду і голосу”¹⁹⁷, але завжди у спільній взаємодії, у відкритості до інших beings, що дозволяє звільнитися від ego. І якщо від початку ми бачимо теопоетику як діалог між релігією і літературою, то вже згодом ми бачимо як особливе місце у цьому діалозі надається саме філософії. Так поет перетворюється у філософського теопоета, що в глибині найбільшої кризи прагне осмислити своє буття і виразити “невиразну глибину” своєю метафорою життя. “Осягнути життя – це вершина життя. Верх поезії – говорити мовою богів.”¹⁹⁸

Отже, з Роландом Фабером теопоетика набуває рис певної радикальності, яка звучить запитанням, що підриває основи того, що прагне звання певного, фіксованого, остаточного і головне Єдиного як опозиції Множинному. Але попри те, що вона підриває основи, вона також прагне знаходити точки, що об’єднуюватимуть в “цілісний організм” різноманітності – це цілісність у багатоманітності. Теопоетичне бачення багатоманітності, що маніфестується через співчуття, турботу, мир і відкритість до відчуття єдності з іншими у творчому становленні стає ціннісною пропозицією для релігії, що у своїй закритості може перетворитися на форму насилля.

Теопоетика прагне до гостинності у різноманітності, радикально іншого, попри те, що часто це різноманіття породжує страх, підозру у світі війн і тероризму, вона продовжує пошук шляхів протягнути руку гостинності до незнайомця, до вдови, сироти в такому світі, що дедалі більше поляризується. У своїй теопоетичній пропозиції, окрім Фабера, Річард Керні виявляє як поетика та

¹⁹⁶ Багатомовність, мультикультурність, інтертекстуальність як конституційний складовий елемент європейської людини – людини, що висуває питання.

¹⁹⁷ Callid Keefe-Perry, *Way to Water*, p. 54

¹⁹⁸ Faber, R. *Theopoetic Folds: Philosophizing Multifariousness* (edited with Jeremy Fackenthal), Fordham University Press, 2013., p.2

нарративна уява можуть зламати ворожість і відкрити нові можливості до примирення.

1.7. Річард Керні – теопоетичне мистецтво як анапоетика

“Бог не “є” і не “не є”, але може бути.”
Річард Керні¹⁹⁹

Річард Керні обіймає посаду кафедри філософії в Бостонському коледжі, працював запрошеним професором в Дублінському університетському університеті, Паризькому університеті (Сорбонна), Австралійському католицькому університеті та Університеті Ніцци.²⁰⁰ Його робота головне зосереджена на темах герменевтики, феноменології, нарративної уяви, герменевтики втілення (філософії уяви, герменевтики, філософії релігії, етики, психології, практичної філософії та політики). Його діяльність концентрується навколо понять гостинності і примирення, а також єдності в множинності, яка, на думку Керні, можлива саме через силу художньої уяви: поетика і нарративи можуть допомогти протистати ворожості за різними ознаками: релігійними, етнічними, расовими, гендерними, класовими та ідеологічними і протягнути руку діалогу.

Свою дисертацію Керні писав під керівництвом Поля Рікера, філософські, герменевтичні погляди якого головним чином вплинули на подальші праці Керні. Але своє розуміння теопоетики Керні починає з “Поетики” Арістотеля, власне з античних часів.

Теопоетика (*theopoiesis*) з давніх часів позначала творення людини божественною і божественне людським. З грецької *poiesis* означає “творення”, “креативність”, “поетичний спосіб творення чогось”, “принесення чогось у буття” (від грецького *poiein* “робити” to make|to do), що найчастіше мало відношення до *techne* (ремесне виробництво, вміння), і використовувалося на

¹⁹⁹ Kearney, R., 2001, *The God who may be: A hermeneutics of religion*, Indiana Series in the Philosophy of Religion, Indiana University Press, Bloomington, IN. p.1

²⁰⁰ Richard Kearney, The Charles Seelig Professor in Philosophy, Boston College
<https://www.bc.edu/bc-web/schools/mcas/departments/philosophy/people/faculty-directory/richard-kearney.html>

противагу *praxis* (практична дія), що мало відношення до *phronesis* (самосвідомість, практична мудрість). У Арістотеля ці поняття знаходять чітку диференціацію, де *poiesis* має за ціль продукт, а *praxis* – власне процес, що є другим рівнем розумної людської душі – чуттєвою *epithumetic*.

У Керні теопоетика – це гра взаємної рекреації між божественним і людським, що пов’язано з поняттям ана-теїзму *ana-theism*. З грецької префікс *ana-* означає повторно, знову, наново – “перше творіння покликає до другого – творіння знову (*ana*): подвійна дія, де людське і божественне співпрацюють для приходу Царства Божого”²⁰¹ через мистецтво уяви. Для Керні, мистецтво уяви – це пропозиція нових “шляхів відповіді поклику творіння, що передує і перевищує абстрактні системи філософії і теології”²⁰².

Керні досліджує як концепт *poiesis* прослідковується в біблійних наративах від творення до приповістей, висновуючи наступну інтерпретацію, що Бог у сьомий день відпочивав, оскільки залишив людині справи, які потрібно ще доробити: “незавершена Субота – це щось незаповнене, що покликає до вічного творення знову – через уяву і дію”²⁰³ – це співпраця творіння і творця у творенні знову. Творення (творчість) – це бажання, зв’язок, любовна історія, перихорез божественного і людського у мовному посередництві. Бог як *’ēlôhîym* (множинна) – це зв’язок, спільнота, що потребує співтворення і творчого втілення. Подібні фігури божественної і людської співтворчості, що своєю генеалогією сягають історії творення, Керні віднаходить як в елліністичних, так і єврейських (равинських та каббалістичних коментарях), пізніших християнських (“співучасть у приході Царства в тринітарному танці перихорезу”) наративах. “Ми читаємо в Ефесян 2:10, що “ми – крафтова робота [роіета] (творіння), створена Ісусом Христом для добрих справ ... щоб ми жили в них (ми в них перебували)”. Як таке, християнство можна розуміти як історико-

²⁰¹ Kearney, R. God making: theoetics and anatheism, p.3

²⁰² Kearney, R. God making: theoetics and anatheism, p.3

²⁰³ Kearney, R. God making: an essay in theoetic imagination, 32 (2017)

культурне завдання продовження та здійснення цієї “поєми”,²⁰⁴ – де божественний *poiesis* завжди має зв’язок з людським *praxis*²⁰⁵.

Poiesis в античні часи був тісно пов’язаний саме з театром і мітом. Для Платона поезія важлива, щоб впливати на першу частину людської душі *thumotic*, оскільки на цьому рівні гармонізація і навчання відбувається не через когнітивні, а не-когнітивні стратегії – а саме емоції і поезію (гармонію і ритм). “Арістотель описує поетичне творіння як дзеркальне відображення (*mimesis-mythos*) життя: мистецтво відпочинку, що включає, за словами Пола Рікера, радикальну “конфігурацію” нашого світу (...).”²⁰⁶ У житті художнього твору Рікер виділяє три етапи *mimesis*: префігурація, конфігурація, трансфігурація, що описує етапи створення художнього твору через досвід життя автора до його інтерпретації читачем і відтворенням у власному житті: “під впливом художнього твору людина-суб’єкт не тільки уявляє можливий світ і змінює самого себе, але і діє, прагнучи реалізувати цей уявний світ”²⁰⁷. Про що говорив і Августин: текст занурюється в пам’ять читача і кличе до продуктивної уяви, від *poiesis* до *praxis*.

Для Рікера “слово – це той єдиний спосіб преображення світу і впливу на людей, яким він володіє”. Для Рікера текст / символ є те, що відкриває інтерпретатору (через досвід зустрічі з символом) іншу реальність / “можливий світ” / трансцендентний / досвід, що онтологічно єднає нас з “іншим” всесвітом. Пізніше Рікер екстраполює ідеї інтерпретації тексту на процес усвідомлення людиною своєї сутності, самопізнання: “розуміння тексту – це розуміння себе через зустріч з текстом”.²⁰⁸ “Ми вдосконалюємо свої пристрасті (*pathemata*) і нам пропонується стати, за висловом Арістотеля, більш безтурботними та співчутливими громадянами полісу.”²⁰⁹ Але не лише читач приводиться в дію текстом, власне текст приводиться у нову дію, як сказав Алвеш, у діалозі з Габріелем Гарсія Маркесом, “історії, що одного разу переказана, ніколи не та

²⁰⁴ Kearney, R. God making: an essay in theopoetic imagination, 33 (2017)

²⁰⁵ Kearney, R. God making: an essay in theopoetic imagination, 34 (2017)

²⁰⁶ Kearney, R. God making: an essay in theopoetic imagination, 34 (2017)

²⁰⁷ Alves, The Poet, The Warrior, The Prophet, 22

²⁰⁸ Рікер П. Библейская герменевтика. Рікер П. Конфликт интерпретаций.

²⁰⁹ Kearney, R. God making: an essay in theopoetic imagination, 34 (2017)

сама, слова можуть бути тими самими, знерухомлені на папері, але щоразу як їх розповідають, вони інакші”. Це наближає нас до поняття, яке Рікер називає “другою наївністю”, де поетичний вимір може відігравати роль пам’яті чи прозріння, що крізь шлях герменевтичної підозри, повертає до першого досвіду, але вже у новій інтерпретації (від докритичної до посткритичної наївності) – символ повертається в новому досвіді, збагачений рефлексією, критикою і вірою.

Таке повернення, як певне переосмислення досвіду, Керні називає “поетичним рухом повернення до “Бога після Бога” (*ana*): “Ми вчимося молодими, що те, що зникає як буквально, знову повертається як фігурально, тобто як знак і символ, (...). І під символом тут не розуміється помилкове або нереальне. Повернення втраченого – у випадку релігії втраченого Бога – з теологічного погляду, може бути “реальною присутністю”²¹⁰. Анатеїзм стає есхатологічним очікуванням чогось, що вже минуло, але чий слід лишився як “нереалізована можливість чи обіцянка бути більшою мірою реалізованою в майбутньому”²¹¹.

Поетика можливого у Керні стає тим, що він називає онто-есхатологічною герменевтикою, як його відповідь-пропозиція на критику онтологічної і есхатологічної герменевтик, що намагаються схопити Бога в певних концептуальних категоріях, як категорії субстанції, чи зводиться до крайнього містицизму, де ім’я Бога перетворюється у заклинання, що гарантує певні наслідки людських прохань, до злиття божественної і людської свідомості. Такий підхід часто перетворюється в інструмент насилля: містифікація, яка використовується для маскуванню сили, що не ставиться під питання. Герменевтичний підхід Керні “відкриває альтернативу як “містичному авторитаризму” негативних теологій, так і “апокаліптичному анархізму” радикального постмодернізму”²¹². Керні намагається “повернути біблійного Бога обітниці й прийдешньому царству, Бога живого, чий динамізм не може бути

²¹⁰ Kearney, R. *God making: an essay in theopoetic imagination*, 35 (2017)

²¹¹ Kearney, R. *God making: theopoetics and atheism*, p.8

²¹² Manoussakis, J. P. (2002). From Exodus to eschaton: on the God who may be. *Modern Theology*, 95

зведений до абстрактного буття як такого”²¹³. Бог не є буттям і не небуттям, але есхатологічною можливістю.

Для Керні можливість є не умовою доведення божественного чи можливість, що потрібно заповнити чиймись міркування щодо божественного, але власне божественність як можливість стає умовою можливості божественного, що кличе за межі можливого теперішнього, що розкривається через мистецтво уяви біблійних, і не лише, історій, поезії. Бог може бути, якого ще не було.

Така теопоетика можливого, у певному розумінні, покладає на мистецтво завдання відновити іманентність Бога в досвіді людини або – як пише Річард Керні – “відновити Бога після Бога”; замість теорії він пропонує живопис і поезію як новий спосіб шукати, любити і думати про священне після втрати Бога, проголошене сучасністю. Вибір опори на поезію замість теорії повернення до творіння для повторного відкриття визначає теопоетику як анапоетичну. Теопоетична уява уможлиблює повернення до “Бога після Бога”, який сподівається на творення у спільному напрямку до Царства (Бог у пошуках людини): “...перетворення можливого на реальне і тим самим надання можливості майбутньому царству виникнути – це не просто те, що Бог робить для нас, а також те, що ми робимо для Бога”.²¹⁴ Анапоетика, як симфонія теопоетики і анатеїзму, “прощається з Богом метафізики і традиційної релігії, чие ім’я довгий час було “Всемогутній””²¹⁵, щоб звільнити місце для наративу про божественність у житті з сучасними викликами, що прагне проживати життя у його рясності переживань і відкритості. Тому і Бог, для Керні, є не тим, що є, і не тим кого немає (Керні намагається обходити діалектику буття-небуття), але тим, хто може бути – не у визначенні грецької філософії, але радше гебрійської традиції “я буду тим, ким буду”. Як сказав Капуто про Керні, що “його

²¹³ Коначева С. Бог после Бога – Пути постметафизического мышления, 110 (2019)

²¹⁴ Kearney, R., 2001, *The God who may be: A hermeneutics of religion*, Indiana Series in the Philosophy of Religion, Indiana University Press, Bloomington, IN. p.4

²¹⁵ Burkey, John. A review of Richard Kearney, *Anatheism: Returning to God after God*. New York: Columbia University Press, 2010. xxii + 247pp.

пристрасть до Бога, який може бути, який може бути більше, ніж ми уявляємо, більше, ніж може містити наша уява, Бог, який може бути більше, ніж Бог, який ще має бути тим, чим може бути Бог...”²¹⁶ Такий підхід зміщує акцент з Бога як незмінного буття, онтологічне “є”, на Бога у процесі становлення: “зміст того, чим буде Бог, залежить від змісту, який Божий народ дасть йому своїми діями в просторі та часі”²¹⁷, що наближає теопоетику Керні до теопоетики процесу Фабера, яка настановує на творчу співпрацю у відповіді божественному і становленні обіцянки Царства, власне реалізації можливості, у її динамічному поклику з майбутнього. В такому визначенні божественного за категоріями онтотеології уможливує розуміння Бога як щось більше, ніж буття, що може розкритися в “есхатологічній” перспективі. Бог, для Керні, – це постійний дар можливості Царства, що розкривається в поетичному вимірі, що можна інтерпретувати як “есхатологічне Царство в кінці історії або як Царство зараз, “у гірчичному зерні, в маленьких, повсякденних, тендітних, самих незначних діях”.”²¹⁸

Так анапоетика, для Керні, стає спробою творчого, креативного переосмислення (крізь Августина, К’єркегора, Рікера, Дерріда і Левінаса) божественного священного у ХХІ столітті: після “смерті Бога” прийти до “Бога після Бога”: “Інше слово для іншого способу пошукує озвучування того, що ми вважаємо священним, але ніколи не можемо повністю зрозуміти або довести”²¹⁹; мотивацією до перегляду ортодоксальні онтотеологічних категорії Бога як буття, його самопричинності, всемогутності, всезнання; а також розуміння власної відповідальності перед реалізацією можливості Царства. Керні шукає Бога не в координатах жорстких встановлених категорій, але як люблячої можливості у співтворенні. Така зміна координат в сторону Бога як можливості редукує й “метафізичне” зло, що перестає бути “запрограмованою” волею Бога, зміщуючи

²¹⁶ Caputo, John D. Richard Kearney's enthusiasm: a philosophical exploration on the God who may be. *Modern Theology*. January 1, 2002. p.87

²¹⁷ Steenkamp, Yolande. *Of poetics and possibility: Richard Kearney's post-metaphysical God*, p.3

²¹⁸ Steenkamp, Yolande. *Of poetics and possibility: Richard Kearney's post-metaphysical God*, p.3

²¹⁹ Kearney, R. *God after God*, p.3

його в сферу людської відповідальності, етики відкритості чи навпаки, закритості, у стосунку до іншого, до його поклику.

1.8. Річард Керні – поетика катарсису

“Якщо ми маємо нарративну симпатію, що дозволяє нам бачити світ очима інших, ми не можемо вбивати. Якщо ж ні – ми не можемо любити.”

Річард Керні

Жодна гіпотеза не може відповісти на запитання, що виникають з глибини людських страждань – чому невинні мають страждати? У кращому випадку, говорить Рікер, ми могли б шукати більш етичну і практичну, а не теоретичну відповідь на це запитання²²⁰. Логіка тут недоречна. Метафізика чи містика теж втрачають свої сили, але й попри те, що вони пропонують свої теорії існування зла і страждань, несправедливості, все ж голос жертв продовжує звучати і запитання лишається в повітрі – рішення немає, залишається таїна, незбагненність, незрозумілість.

Зло, що на противагу Добру позбавляється будь-якої сутності набуває куди більшої загрози. Метафізичне представлення Зла, як негація Добра, унеможлиблює будь-яку боротьбу людини з цим злом, що мислиться в контексті кінечного буття. В апорії про зло, що розглянута Августином, є великий недолік – вона не може відповісти на проблему існування “невинних страждань”. Жодна версія теодицеї – раціоналістична або містична, – стверджує Рікер, – не може дати переконливої відповіді на протест проти несправедливих страждань.

Говорячи про проблему зла і страждань, Річард Керні веде лінію від Августина, Канта через Рікера, чи радше сказати як Рікер справляється з апорією зла, звертаючись і до Канта. Роль Канта стає важливою, як того, хто намагався вивести тему зла з метафізичного і містичного дискурсу, де зло набуває зовнішньої сутності, будь-то якогось божества, демона, нижчого світу-буття, будь-якого онтологічного характеру. У Канта “зло стає справою людських практик і суджень”²²¹ (він, можна сказати, переносить їх в сферу (technè/ praxis)

²²⁰ Kearney, Richard. Time, Evil, and Narrative. Ricoeur on Augustine. John D. Caputo, Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession (2013, Indiana University Press). p. 152

²²¹ Kearney, Richard. Time, Evil, and Narrative. Ricoeur on Augustine. John D. Caputo, Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession (2013, Indiana University Press), p. 152

– практика, що веде до приблизного розуміння явищ²²²), тобто набуває антропологічного аспекту, але важко звести відповідь на проблему зла до практичного розуму, завжди залишатиметься незрозумілий, непояснений осад²²³. Саме цей практичний розум *phronetic understanding*, на думку Рікера, допомагає ближче підійти у розмірковуваннях над цією невирішеною проблемою зла, але і він залишається обмеженою здатністю людини. Теодицея пояснює походження зла і його причинно-наслідковий аспект, міфологія і містика підносить зло на рівень, що виходить за межі нашого розуміння, а тому будь-яка спроба боротися зі злом стає фатальною і завжди приреченою на поразку, до того ж неможливо боротися з чимось, що неможливо визначити. Однак практичне розуміння зла – це те, з чим можна активно боротися²²⁴. Практичне розуміння зла починає мати не універсальну, але одиничну якість, хоч і універсальність залишається осадом, який поєднує ці випадкові одиниці. Таке часове розуміння зла перешкоджає нам змиритися з приреченістю, що міститься в метафізичному обґрунтуванні зла. “Так справжня боротьба зі злом передбачає критичну герменевтику підозри”²²⁵. Але апорія зла – це те, що і для Рікера залишається за можливостями вирішення, навіть якщо підходити до нього з позиції *phronesis* – необхідно шукати третій шлях вирішення апорії в обхід метафізики і містики – оскільки етичний чи практичний підхід розуміння зла, хоча б дає надію на можливість боротьби з ним і людської відповідальності.

“Для Рікера остаточна відповідь (хоча і не рішення), що пропонує практичним розумом, – це діяти проти зла. Замість того, щоб миритися з долею походження, включаючи первородний гріх Адама, дія звертає наше розуміння до майбутнього як завдання, яке необхідно виконати.”²²⁶ Такий практичний підхід

²²² Kearney, Richard. *Time, Evil, and Narrative. Ricoeur on Augustine*. John D. Caputo, *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession* (2013, Indiana University Press), p. 152

²²³ так трактує Канта Рікер Kearney, Richard. *Time, Evil, and Narrative. Ricoeur on Augustine*. John D. Caputo, *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession* (2013, Indiana University Press), p. 152-153

²²⁴ Kearney, Richard. *Time, Evil, and Narrative. Ricoeur on Augustine*. John D. Caputo, *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession* (2013, Indiana University Press), p. 154

²²⁵ Kearney, Richard. *Time, Evil, and Narrative. Ricoeur on Augustine*. John D. Caputo, *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession* (2013, Indiana University Press), p. 154

²²⁶ Kearney, Richard. *Time, Evil, and Narrative. Ricoeur on Augustine*. John D. Caputo, *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession* (2013, Indiana University Press), p. 156

(підхід практичного розуму, мудрості) пов'язана з “сповідальними наративами і спрагою моральної справедливості”, або сказати має “наративний” характер, щось, що належить до нашої культурної спадщини. Саме поетична форма – це те, що може протиставитися теоретичному і логічному розумінню зла, що приводить нас зрештою до постійної апорії.

Але зло – це не лише те з чим ми боремося, але й те що ми переносимо, як страждання. Тут потрібна переопрацювати “зло-страждання” тою мірою, якою це можливо, щоб страждання, пов'язані з беззмістовним злом, не привили до відчаю: “Якийсь катарсис необхідний, щоб не допустити скочування до фаталізму (...). Критична відстороненість, викликана трауром катарсису, пробуджує мудрість, яка перетворює пасивний плач в можливість активної скарги, тобто протесту.” Свідчення (як до прикладу сповідь Августина) можуть привести жертву від пасивного відсторонення від зла до активної залученості до боротьби з ним і самоцілення. Таке опрацювання зла у траурі (у формі наративу, сповіді, свідченнях) є власне герменевтикою дії, що не пропонує нам рішення проблеми зла, але радше допомагає не залишитися паралізованим злом. Траур, на думку Керні, – це лиш спосіб навчитися жити з монстрами серед нас. “Якби Христос не протистояв і не сперечався понад сорок днів з демонами в пустелі, він, можливо, не пережив би своїх трьох посмертних днів в пеклі напередодні воскресіння.”²²⁷ Лише у зустрічі лицем до лица зі злом є можливість йому протистояти і продовжувати жити. Так уява, породжена наративом, для Керні, може мати функцію очищення (катарсису) чи зцілення.

Керні проходить шлях крізь Рікера і його погляд на Августина в ключових філософсько-теологічних проблемах часу, зла, наративу, рішення яким Керні пропонує в понятті *pardon* прощення. Кожна сповідь – це те, що завжди шукає прощення. “...можливість прощення – це “чудо” саме тому, що виходить за рамки раціонального розрахунку і пояснення.”²²⁸ Оскільки прощення не є необхідністю

²²⁷ Kearney, Richard. *Time, Evil, and Narrative. Ricoeur on Augustine.* John D. Caputo, *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession* (2013, Indiana University Press), p. 156

²²⁸ Kearney, Richard. *Time, Evil, and Narrative. Ricoeur on Augustine.* John D. Caputo, *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession* (2013, Indiana University Press), p. 156

(що виникає з причинного зв'язку) за межами самого акту прощення, це радше бажання дива в неможливості можливого. Прощення є актом, що можливе саме в опрацюванні травми, нанесеної злом, і саме наратив сповіді – це те, що може допомогти зробити “стрибок віри” прощення. Але, щоб прощення стало можливим як акт через *phronetic understanding*, через опрацювання травми, для Керні важливо вивести поняття прощення із сфери “надприроднього”, що лежить за межами нашого розуму, тому він звертається також до Дерріда, який вважав, що прощення потрібно розрізняти як безумовне, “неможливе” прощення і прощення, процес примирення як тактика, необхідне опрацювання травми для відновлення, – тобто певне розмежування бажаного і реального: “Наратив сповіді може допомогти нам зробити нездійсненне завдання прощення дещо більш можливим. Ось чому амністія ніколи не буває амнезією: минуле потрібно згадати, переосмислити, і пропрацювати так, щоб ми могли визначити *rosso modo*, що ми прощаємо.”²²⁹ Наратив, історії (*mythos*) є драматичним наслідування та сюжет розвитку людських дій.

В своїй книзі “Про історії” Керні висловлює думку, яка може вдало підсумувати його наративний підхід, що “розповідь історії – це базова потреба людини, як і хліб насущний, і якщо їжа підтримує нас живими, то історії роблять наше життя вартим того, щоб його проживати; вони роблять наші умови життя людськими”²³⁰.

Отже, Керні пропонує свій герменевтичний проєкт “поетики можливого”, в якому “Бог” взаємодіє з людиною через прочитання цього божественного як “Бог, що може бути” – онто-есхатологічна герменевтика – де можливість *posse* стає закликком до реалізації запропонованих можливостей через *poetics* і *praxis* (зустрічі поетичного і етичного вимірів уяви – *ethos* and *poiesis*) для преображення світу тою мірою, в якій цей відгук стає реалізованим у людських діях, в етичній відповідальності у взаємодії з іншим, і у цій відповідальності, інший також стає умовою пошуку шляхів етичної уяви, що вимагає креативності

²²⁹ Kearney, Richard. *Time, Evil, and Narrative. Ricoeur on Augustine*. John D. Caputo, *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession* (2013, Indiana University Press), p. 156

²³⁰ Kearney, Richard. *On Stories*, 3

і нескінченної гри можливостей, що уможливають співрадіти і співпереживати (співстраждати) з іншим. Поетичний вимір стає певним порталом завдяки силі уяви, що переносить на місце Іншого, що може існувати навіть в інший час, місці, в іншій культурі. Так поетична уява стає певною передумовою етичної – що уможливорює рух від егоцентризму до іншого і інакшості Іншого, не у власній проєкції цього іншого, але у відкритості і ризику нередукованої дистанції у стосунку до інакшого іншого, часто через деконструкцію власних стереотипів і упереджень. Відкритість до інакшості, що формується в поетичній уяві з етичною чутливістю має можливість бути відкритою до безумовного прощення, і не піддатися моралізаторству чи насиллю, що часто породжуються страхом перед Іншим і його інакшістю.

Висновки до першого розділу

У першому розділі роботи було досліджено, що на початках теопоетика зароджується на перехресті біблійної інтерпретації Бульмана, феноменології Гайдеггера, його критики онтотеології, “релігійно-літературного руху”. Теопоетика, стверджує Міллер, це те, що приходить “після смерті Бога”, тобто вона починається там, де теологія, як раціоналістичне, логічне знання про Бога, з суворою аргументацією, закінчується. Так теопоетика акцентує не на тому, що є Бог, а те як людина виражає, творить Бога. Такий дискурс опозиції тео-логії прослідковується з теопоетичною пропозицією Гоппера і Вайлдера, що акцентує на психологічних і мітопоетичних глибинах поетичного, і є радше альтернативою концептуальній систематиці класичної теології через використання релігійної мови та символів, крізь Алвеша, на тлі теології визволення, і вже до “нової” теопоетики, що відроджується в ХХІ столітті з іменами Дугвід-Мей, Фабера, Келлер, Керні, а головне Капуто (особливість теопоетичної пропозиції якого буде розглянута в наступному розділі) у новому яскраво постмодерному вираженні: від практичних можливостей уяви, крізь проблеми політичного і соціального визволення, до глибоких філософських питань. Але якщо теопоетика Гоппера і Вайлдера акцентувала ще на формах як

жанрових текстових особливостях, довкола розвитку діалогу релігії і мистецтва, літератури, то “нова” теопоетика зміщує акцент на тілесні аспекти креативного вираження, соціальної, етичної відповідальності і стає сферою пошуку не лише нової релігійної чутливості, але альтернатив крайньому догматизму і фундаменталізму, як загострень реакцій на “постмодерністський світ”, через прагнення розуміння божественного в позаконфесійних і навіть позарелігійних термінах.

В католицькому контексті тео-поетика, якщо слідувати визначенню Міллера, тяжіє до теопоезії, де поетичне слово буде засобом поетизування теологічного дискурсу, і у відповідь на дискурс “смерті Бога”, підозри до метафізики, вона пропонуватиме проєкт “оновлення” метафізики, що прагне уникнути агностицизму і ідолопоклонства, говорячи про Бога, що є “сущим”, але як невідомого і радикально іншого.

Попри те, що теопоетика виникає і як така, що не долучається до дискурсу “смерті Бога”, все ж більша частина об’єднується навколо критики онтотеології, дуалізму, що корінням сягає Ніцше, Гайдеггера, Фрейда, але у радикально різних пропозиціях зі своїми акцентами, об’єднаних назвою “теопоетика”. Усі теопоетичні дискурси об’єднані акцентом власне на гебрейській традиції думки, що на відміну від грецької, яка акцентує на онтологічному визначенні божественного, як такого, що “є”, як “сущє”, акцентує на божественному як активної творчої дії у світі, а так критикою онтотеології і намагання переосмислити поняття трансцендентного в одновимірній онтології; обережністю до мови Буття як такої, що зберігає присутність, утримує на місці, так, що божественність сприймається як статичне і незмінне, тому божественне у теопоетиці розглядається завжди у процесі, зміщуючи акцент з предметності Бога на радше його темпоральність, на прикладі теопоетики Фабера, Келлер, Керні; так теопоетика протистоїть ідолопоклонству та закостенінню, незмінності, віддаючи перевагу новому життю і безмежній грі можливостей, яка завжди перебуватиме на межі з релятивізмом, все ж не впадатиме в крайність абсолютного релятивізму, чи відсутності сенсів, чи правил, але гратиме за

різними правилами, водночас уникаючи правил”; це завжди критика до будь-якого дискурсу влади і фундаменталізму, чітких соціальних і етичних норм, що найбільш акцентується в теопоетиці Алвеша і Мей; теопоетика характерна увагою до тілесності як існуванні тут і зараз; дискурсом, що завжди апелює до досвіду і того, що відсилає нас до нового і живого досвіду, що яскраво виражено в теопоетичній пропозиції Керні; множинному і індивідуальному, через розмиття зв’язків між автором і читачем, акцент на втіленому і індивідуальному веде до індивідуальної відповідальності, де історії, які розповідаються один одному, стають відповідальністю тих, хто чує. Теопоетика, ставлячи собі певні цілі (складні й багатовимірні, як і саме життя), завжди відчуває і певну обмеженість, ризикованість, але, зустрічаючи перешкоди, вона розглядає їх як нові можливості, що потребують інтелектуально-креативної сили і наснаги до гри, без чітких і окреслених правил і обмежень.

“Нова” теопоетика виникає як певна експериментальна сфера над *poiesis* божественного, з наголосом на різноманітності, унікальності втілених голосів у їх спільності, і, як зауважує Келлер, вона може здатися досить гостинним для триваючих експериментів.”²³¹

Критика метафізики в “гайдеггерівському визначенні”, чи те, що Мануссакіс називає “триголовим драконом”, монстром метафізики, *omni-God*, веде до теопоетики, що шукає шляхів в постметафізичному проєкті теопоетичної можливості, що бачимо в Керні, чи у пропозиції переосмислення метафізики як помічаємо у Фабера і головне у Келлер як пропозиція “метафізики подійності” на противагу “субстантивної метафізики”, оминаючи константних і фіксованих пропозицій, і жорстких аргументованих конструкцій. Однак однією з найбільш “радикальною” сучасною теопоетичною пропозицією є “слабка теологія” Капуто, яка прагне всіляко порвати з будь-яким присмаком метафізики тотального і універсального, саме тому його “Бог після метафізики” потрапляє в царину невирішеності *undecidability*, що стає умовою, можливістю радикального

²³¹ Keller, Catherine. *Intercarnations: Exercises in Theological Possibility*. Fordham University Press, 2017. p 106

рішення і акту віри, де народжується поетика можливості неможливого, – увага до якої зосереджена у наступному розділі.

РОЗДІЛ 2

КАПУТО – ТЕОПОЕТИКА ПОДІЇ ЯК РАДИКАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ

Бог не є, але кличе, наполягає.

*“...життя – ризикована справа, “подія”, і ми сподіваємося, що воно
спрацює...”*

Джон Д. Капуто

Дж. Капуто – американський філософ, який в теологічних колах найбільш відомий своєю ідеєю “слабкої теології”. Дж. Капуто розвиває ідею слабкої теології на протипагу “сильної теології”, яка ґрунтувалася на метафізичних ідеях Бога, Бога як “Першобуття”, “Першопричини”, Бога як найвищого і беззаперечного Абсолюту. І на протипагу поняттю “Сильного Абсолюту” Дж. Капуто вводить поняття “слабкої події”.

Така радикальна герменевтична біполярність у Капуто зароджуються на тлі напрямків постметафізичного мислення другої половини ХХ століття, що своїм корінням сягали філософії К’єркегора, Гайдегера, Дерріда, а так “герменевтики підозри”, постструктуралізму і постмодернізму (постмодерністської підозра), що підривали основи об’єктивності. Починається пошук нових відповідей на запитання: чи Бог дійсно помер, і якщо Бог помер, тоді хто така Людина? В світлі розвитку теології смерті Бога особливим чином на нього мала вплив теологія, власне нерелігійне християнство, Джанні Ваттімо. Зі смертю метафізичного Бога Ваттімо пропонує свою інтерпретацію смерті Бога “правильне відродження кенотичного християнства і переорієнтацію на саму суть християнської віри – на агапе”²³². Ваттімо, у світлі постструктуралізму, наголошує, що у нас є лише інтерпретації, а все що насправді має сутність – любов і милосердя: “Милосердя більше абсолютної істини, тому що остання веде до неможливості ставити запитання, що зрештою призводить до владних структур і насильства.”²³³ Абсолютна істина – це те, до чого, на думку Капуто, і прагне метафізика: до універсальності, фіксованості, ієрархічності. Тому і

²³² Jeffery W. Robbins, Introduction in *After the Death of God*. By John D. Caputo and Gianni Vattimo, Edited By Jeffery W. Robbins. Columbia University Press, 2007. p.14

²³³ http://people.bu.edu/wildman/smh/reviews/review_caputo_vattimo01.htm

“Капуто звинувачує метафізику в навмисно несерйозному ставленні до труднощів існування – вона заспокоює наші страхи “гарантіями тотожності”²³⁴.

В світлі теології смерті Бога Капуто пропонує свою деконструктивну критику традиційної метафізики, і просвітницького об’єктивізму, яка за Ваттімо прагне подолати будь-які конфесійні межі, що тримаються категорій жорстких Абсолютів. Таке бажання до деконструкції метафізичної парадигми мислення релігії зумовлене, як зазначає Роман Соловій, український теолог, хто одним із перших приніс дослідження про філософію Капуто і його теопоетику у вітчизняний теологічний академічний простір, тим, що вона “витісняє й підмінє релігійний досвід метафізичним знанням, зосередженим на абстрактних висловлюваннях, помилково плутаючи справді релігійне життя зі згодою із певними твердженнями. Фіксованість метафізичної релігії на абстрактних положеннях приводить до розмови про Бога з точки зору систематичної універсальності та одноманітності.”²³⁵ Пропозиція Капуто – це те, що визнає втрати сенсів, і прагне шукати життя серед цих втрат, не ховаючи себе під “ілюзорними” смислами. Як зауважив Роман Соловій, що “Дж. Капуто ставить собі за мету здійснити деконструкцію всіх метафізичних стабілізаторів, вивести їх із ладу, показавши, що вони аж ніяк не є вічними, самоочевидними або раціонально необхідними, являючи собою продукт людського мислення, пронизаного вибірковістю й нестабільністю.”²³⁶ Це теологія не “смерті Бога”, але герменевтика “Царства Божого”, що починається з релігійних символів, а саме їх функцій в світі довкола нас – релігійна уява як одна із сфер, що визначає нас як “being human”.

2.1. Капуто і Гайдеггер – “герменевтики фактичності”

Капуто, виховуючись в католицькій традиції, вступає в католицький коледж Ла Саль²³⁷ (і до католицького ордену), але попри це обирає шлях

²³⁴ Коначева С. Бог после Бога – Пути постметафизического мышления, 28 (2019)

²³⁵ Соловій Р. Постметафізичне богослов'я події Джона Капуто. с. 67

²³⁶ Соловій Р. Постметафізичне богослов'я події Джона Капуто. с. 67

²³⁷ order of De LaSalle Brothers of the Christian Schools

філософа (він хотів працювати над дипломною роботою про Мартіна Гайдеггера і викладати філософію на університетському рівні), і тому докторську ступінь з філософії захищає в коледжі Брін-Мор. Філософський шлях Капуто починається саме з Гайдеггера²³⁸. “Містичний елемент в думці Гайдеггера” (1978)²³⁹ – це намагання Капуто провести якусь межу між філософією Гайдеггера і містицизмом, тому велика частина присвячена дослідженню містицизму Майстера Екгарта, у якого Гайдеггер багато взяв для власного розуміння “мислення”: “Для Гайдеггера матерія думки (the *Sache*) – це історія Буття, як воно розгортається на Заході, мова Буття, що звертається до нас через епохи, а для Екгарта – це безмовна і позачасова єдність душі з Богом, де моя земля і земля Бога єдині. Гайдеггера цікавить подія явності, історична подія істини від ранніх греків до наших днів, “світське” (“secular”) – це подія, що має відношення до руху *saecula*, в той час як Екгарта цікавить священне *unio mystica*.²⁴⁰ У кращому разі можна побачити певну структурну аналогію між тим, як у Екгарта Бог захоплює душу, яка залишається відкритою Йому, і відкритістю мислення до Буття у Гайдеггера”²⁴¹. Він аналізує розуміння схоластики Гайдеггером, що прагнуло підпорядкувати індивідуальність особистості незмінним структурам об’єкта і об’єктивним значенням, але серед об’єктивності якої він відшукує серцебиття живого у “феноменологічному дослідженні містичної, морально-теологічної і аскетичної літератури середньовічної схоластики”²⁴². Порівнюючи поезію Ангелуса Сілезіуса з логікою метафізики Ляйбніца, Гайдеггер виводить, що поет²⁴³ не порушує відкрито метафізики, зловживаючи ірраціональними міркуваннями, але “він виходить за межі сфери пропозиційного дискурсу і

²³⁸ У минулому Капуто читав курси про Серена К’еркегора, Фрідріха Ніцше, Едмунда Гуссерля, Мартіна Гайдеггера, Емануеля Левінаса, Жилья Дельоза і Жака Дерріда.

²³⁹ “To Kathy, who knows that love is without why.”

²⁴⁰ Caputo, John D. *Mystical Element in Heidegger's Thought*, p.xvii

²⁴¹ Caputo, John D. *Mystical Element in Heidegger's Thought*, p.xvii

²⁴² Caputo, John D. *Meister Eckhart and the Later Heidegger. The Mystical Element in Heidegger's Thought. Part One*, p. 480

²⁴³ Хоч це і говорить про поезію загалом, але у даному випадку він говорить про поезію Ангелуса, зокрема його вірш “Троянда існує без “чому””.

*“My heart could receive god
if only it chose
to turn toward the light
as does the rose.”*

висловлює переживання троянди, що лежить поза сферою впливу престижних принципів метафізики. У віршах поета відкривається новий простір, з іншого боку репрезентативного мислення. У досвіді поета про троянду мислення та буття зазнали трансформації та звільнення від обмежень об'єктивізуючого, метафізичного мислення”²⁴⁴ – “чому” тут виноситься за дужки. Життя без чому. Без очікування винагороди. Без страху покарання. Головна різниця між Гайдеггером і містицизмом Екгарта – це наявність певного “небезпечного”, “тривожного”, що відсутнє в релігійному містицизмі, визначення події (*Ereignis*) як такої, що містить в собі певну небезпеку, і результат якої (як певна гра, яка розігрується над нами) може призвести до непевних наслідків. Гайдерівська “ностальгія до Буття” має відтінок некомфортного, загрозливого, це ризик невизначеного шляху, що з усіх сторін піддається “небезпеці”, “темним іграм *Ereignis*”²⁴⁵. Темні ігри подій – це ігри, в яких розкриваються епохи у своїй плінній невизначеності, в якому одне змінюється іншим, відходить у забуття. Гайдеггер йде шляхом демітологізації історії, яка оповідається нам у формі героїчного епосу²⁴⁶, що веде нас до “золотих часів” чи про які ми з ностальгією згадуємо, він відходить від есхатологічної версії метафізики (що представляє часи як ідеальний початок і кінець, і виводить ці епохи на вищий рівень історії), натомість він звертається до рівневої неієрархічної історії, де немає привілейованих чи другорядних епох, що виходить з самої “сутності” Буття, яке, на думку Гайдеггера, є структурно обмеженим необхідністю *lethe* забуття, відсторонення, відходу: “Якщо відхід – це та сама умова, яке дає можливість історії, тоді в історії не може бути місця, де можна було б подолати забуття”²⁴⁷. Історія постає як гра епох, кожна з яких дарує нам *a-letheia*²⁴⁸, “*a-letheia* – це не

²⁴⁴ Caputo, John D. Meister Eckhart and the Later Heidegger. The Mystical Element in Heidegger's Thought. Part One, p. 480 cited Heidegger.

²⁴⁵ Caputo, John D. Mystical Element in Heidegger's Thought, p.xxii

²⁴⁶ mythos

²⁴⁷ Caputo, John D. Mystical Element in Heidegger's Thought, p.xxiii

²⁴⁸ “*A-letheia*: це означає, що гра епох, звільнених від всіх метафізичних правил, виростає з відходу тільки для того, щоб знову відступити”. Так можна сказати, що і однієї вічної філософії не існує, її “вічність” у її невічності, філософія існує у своїй “вічності” повноті лише у свій історичний час, тому що філософія – це те, що запитує, що турбує думку “зараз” і “тут”, цей “свій історичний час” стає даним як запитання нам.

блиск, який речі набувають в будь-яку дану епоху, минулу та прийдешню, але саме дарування епох. Це не істина Буття, а саме дарування Буття і істини, і, отже, їх розмежування”²⁴⁹. Це щось, що, на противагу забуттю, нагадує нам відкриття, в якому ми розпізнаємо присутність Буття. Щось, що вказує нам на *Ereignis*^{250 251}, що “продукує історію, Буття, світ і істину як наслідки”²⁵². Подія є тим, що направляє Буття до думки, що скеровує, а не що “є”, це те, що дарує буття думці²⁵³. “Історія метафізики (...) це історія різних диспенсацій Буття (*Seinsgeschichte*), в яких Буття посилається, а саме It (як подія *Ereignis*) залишається позаду.”²⁵⁴

Забуття Буття – це не забуття Буття, але забуття розрізнення *Unter-Schied* між Буттям і буттям-и, між *esse* і *ens*, чи те, що в його історично-подійній структурі є диспенсацією. “Розкриваючи відмінність/розрізнення, яке переважає в будь-який момент часу, відмінність визначає весь горизонт прояву, всю форму явища в дану епоху.”²⁵⁵ У Гайдеггера саме буття дається розрізненням, тобто надання Буттю обрису/форми дається саме по собі розрізненням, що виявляє метафізичну різницю між світом, Буттям (*Being*) і речами, буттям-и (*being-s*) – і в цій дарованості буттям буття, подія лишається немислимою, невидимою.²⁵⁶ Але *Unter-Schied* мислиться в розумінні *Aus-trag*²⁵⁷. Капуто наводить етимологію останнього і говорить, що це буквальний переклад грецького слова *diaphora*, що означає “винести на іншу сторону” (винесення за горизонт), і який перекладений латиною як *dif-ferre*.^{258 259} Висновок – розрізнення приходить у події через

²⁴⁹ Caputo, John D. *Mystical Element in Heidegger's Thought*, p.xxiii

²⁵⁰ “Being is no product of thinking. On the contrary, indeed, essential thinking is an event (*Ereignis*) of Being. (WM, 47/356)” John D. Caputo, *Mystical Element in Heidegger's Thought*, p.25

²⁵¹ Все ж, на досить переконливу думку Капуто, кожне фундаментальне поняття Гайдеггера знаходиться в *Ereignis*.

²⁵² Caputo, John D. *Mystical Element in Heidegger's Thought*, p.xxiii

²⁵³ Структура *it rains* не вимагає *it* бути сутністю, що є причиною *rain* – аналогічно *it calls*

²⁵⁴ Caputo, John D. *Heidegger and Aquinas An Essay on Overcoming Metaphysics*, p.4

²⁵⁵ Caputo, John D. *Heidegger and Aquinas An Essay on Overcoming Metaphysics*, p.156

²⁵⁶ Caputo, John D. *Heidegger and Aquinas An Essay on Overcoming Metaphysics*, p.156-158

²⁵⁷ Також з латинським *inter-cidere* – розділяти, розрізати (in German *Unter-Schied* (literally: the inter-scission))

²⁵⁸ Відповідно, різна етимологія в англ. і нім. мовах, англ. запозичує з латини.

²⁵⁹ “В есе “Language,” це означає паралельне винесення “світу” (*Being*) і “речі” (*beings*) за межі один одного, одночасно несучи їх одне на одному, щоб відкрити все поле присутності, присутності того, що

винесення за горизонт.²⁶⁰ У розрізненні вони віддаляються один від одного і одночасно притягуються одне до одного. Власне розрізнення і є тим, чим вони є, і у розрізненні вони називаються. Характер розрізнення є лінгвістичним, оскільки воно стає можливим лише “у” мові. Це мова поета, що народжується крізь “біль”, біль “безодні”, недосяжної глибини між Буттям і буттям-и, саме тому ім’я розрізненню²⁶¹ дається як поетичне, бо поет не називає його як власне воно є. Поклик розрізнення, яким воно кличе до мови людини, і власне побуджує до розрізнення, є німим, “мова звучить як дзвін тиші”²⁶². Мова і слова – це не одне і теж, але мова – це те, що шукає бути даним, дзвін тиші віднаходить себе в словах смертних людей, що у сутності своїй є “лінгвістичними”, тобто даними мові, що звучить тишею серед смертних. Слова – це відповідь смертних на поклик тиші, що (і слова, і смертні) потрібні для вираження цієї близької безодні.

Geschichte – історичність буття (тобто воно щоразу розкривається і розвивається у своєму історичному прояві, як просвітлення), що нам себе посилає і відповідаючи йому, я відповідаю своїй екзистенції, я її виконую, стаючи собою. Це все подія присутності людини, що розкривається як історична подія (*Ereignis*). Гайдеггер говорить, що буття було забуто метафізичним шляхом, була забута його подійність. *Aletheia* – істина, що розкрита, але що й прикрита. В свій час Бог був розкритий – і це істина, але і те, що Бог помер – це теж істина, що є подією розкриття світу у такий спосіб – наша мета побачити увесь божественний світ такого розкриття світу, де немає Бога.

Радикальність Гайдеггера полягала в тому, що він прагнув, як і Декарт у свою чергу все знання, підвісити питання метафізики, як Буття-присутності²⁶³. Так герменевтика Гайдеггера, де *Being* дає місце *kinesis*, “герменевтики фактичності”, що стає радикальним “запитуванням”, деконструкцією “Буття” як

присутнє” (das Anwesen des Anwesenden). Caputo, John D. Heidegger and Aquinas An Essay on Overcoming Metaphysics, p.160-161

²⁶⁰ Unter-Schied називає подію (Ereignis) “винесення на іншу сторону” *carrying-out* (Austrag).

²⁶¹ розрізнення між світом і річчю у світі

²⁶² Caputo, John D. Heidegger and Aquinas An Essay on Overcoming Metaphysics, p.160-161

²⁶³ For the metaphysicians of presence (theologia gloriae) what looks good (presence, security, foundations, ease) is in reality bad (inauthenticity), while what looks bad (difficulty, anxiety, insecurity) is in reality good (authenticity). Caputo, John D. Cross and Cosmos (Indiana Series in the Philosophy of Religion). p.8

присутності, що повертає життя усій його складності, невизначеності. Але саме у цій негативній складності, життя відкривається у позитивному творчому рухові вперед, рухові ствердити своє унікальне попри весь скепсис, трагічне світовідчуття. “Поклик Буття – це заклик випробувати диво всіх чудес, що істота є, що виокремлюється з/перед ніщо. Отже, тривога, насправді, схожа на “дивовижність” і “трепет” (*Scheu*) перед “прірвою” (*Abgrund*) Буття.”²⁶⁴ Попри те, що “усе плине, усе змінюється”, у цій плинності людині дається можливість створювати собі життя в бурхливому потоці труднощів, але творити це життя як повторення, як рух людської творчості виробництва вперед,²⁶⁵ де своє тепер людина знаходить у майбутньому минулому. Бажання вийти із зони комфорту напевно має своє коріння у екзистенціалізмі К’єркегора, для якого віра має бути тим, що вириває із зони комфорту, а не створює навколо “християнську” “картину” світу, що прагне забезпечити комфорт повсякденного життя із підготовленими на все відповідями; віра, що стоїть пліч-о-пліч з відчаєм життя.

Для Капуто радикальність Гайдеггера полягає у тому, що він відходить від традиційної метафізики, але приходять до Буття, що прокидається у забутті, так метафізика стає лиш можливою як забуття – бо відчуття буття і полягає у його відчутті “небуття”, “ніщо” як протверезіння²⁶⁶. Натомість відхід від ієрархічного, канонічного і демітологічне розуміння історії відкриває шлях до множинного, до різноманіття, в якому нам відкривається буття і історія. Позбавлена будь-якого початкового, незаплямованого способу життя, кожна епоха однаково є способом відходу, обмеженим своєю структурою як “епоха”. Кожна епоха – це не що інше, як особливий спосіб існування і проживання. Епоха ранніх греків, середньовічних міст і аббатств, сучасності – жодна не може бути привілейованою. Кожна має свої ризики. Кожна у свій спосіб населена *différance* і *Unter-Schied*.²⁶⁷ Життя – це завжди “без чому”, як сказав Ангелус Сілезіус, і наше намагання віднайти “чому” за межами цього життя завжди руйнує його,

²⁶⁴ Caputo, John D. *Mystical Element in Heidegger's Thought*, p.26

²⁶⁵ Сёрен Кьєркегор, Повторение, с. 7

²⁶⁶ In the Nothing, Dasein experiences its own lack and finitude...

²⁶⁷ Caputo, John D. *Radical Hermeneutics*. Indiana University Press (1988).p.249

тому все що нам лишається – дозволити йому бути, бути життю, яке є грою *différance*.

2.2. Капуто і Дерріда – подія як слабке “*the peut-être*”

“Вдовольняйтесь називати поклик покликом...”²⁶⁸

Джон Д. Капуто

Дерріда називає *différance* розрізненням (відмінністю) і актом відкладання (часової чи просторової відстані), що є способом створення лінгвістичного значення в межах певної лінгвістичної гри.

У Дерріда поняття *différance*²⁶⁹ виходить з структурної лінгвістики Фердинана де Сосюра. Сосюр також підвішує поняття ідей, душі, свідомості і тд, тобто класичні розуміння мови²⁷⁰, що виникли під “натхненнями” метафізики і психології, і розгортає своє розуміння структури мови виключно логічне, структуроване, раціоналістичне. Мова, на думку Сосюра, – це упорядкування рандомних позначувальних *signifiers* через диференціальний елемент (розрізнення). Цю структурну ідею він знаходить у фонемі: якщо ми задамося питанням, а що є сутністю фонемі, що є ключовим для лінгвістики, то ми насправді побачимо, що фонема не є сутністю як такою, а що ж робить фонему А змістовною, то це лиш те, що вона не є фонемою Б, її відмінність від будь-якої іншої фонемі у цій системі знаків. Так Сосюр заключив, що цінність кожної фонемі у тому, чим вона відрізняється від будь-якої іншої фонемі. Мова – це закодована рядок *signifiers*, що складається з їх відмінностей один від одного, момент, який можна побачити інтуїтивно, звернувшись до словника, в якому

²⁶⁸ Caputo, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event*

²⁶⁹ “*différance*” – пишеться з “а” – графічна (письмова) орфографічна помилка, яка у французькій мові фонічно не виявляється (тобто омонім). Створюючи це слово, Дерріда (1) вказав, що мова складається з прогалін або відмінностей; (2) оспорування права мовлення і позначення її графічного (або диференціального) характеру; (3) вказівку на те, як підтвердження замінюють і таким чином “відкладають” присутність речей; і (4) спроба конкретизувати винахідливість мови, теорію якої він захищав. Це слово, яке демонструє, що роблять слова, що неможливо, тому що, якби відмінність прижилася, як воно сталося, воно просто стало б ще одним словом в мові, а не словом для того, що мова робить. Отже, “*différance*” був першим прикладом неможливого. John D. Caputo – *What Would Jesus Deconstruct. The Good News of Postmodernism for the Church (The Church and Postmodern Culture)* (2007, Baker Academic).p. 145

²⁷⁰ Традиційна точка зору (те, що Дерріда називав “метафізичним” ядром західної думки) розглядала слова як функціонуючі ярлики, прикріплені до концепцій. Згідно з цією точкою зору, існує щось на зразок “справжнього стільця”, який існує в деякій зовнішній реальності і приблизно відповідає поняттю в людській думці “стілець”, на яке посилається мовне слово “стілець”.

слова визначаються іншими словами²⁷¹. Подолання метафізики полягає у тому також, що той, хто говорить тепер стає не тим, хто висловлює “ідеї”, що лежать за межами мови, але місцем, де систематизовані правила мови, одиниці мовлення (*language*) реалізуються, перетворюються у мовну гру (*parole*), подію.

Поняття розрізнення використовується для того, щоб показати знакову формальність деяких елементів чи конструктів мови, за якими насправді немає жодної сутності, і “сутність” вони набувають лише у своїй прив’язці до іншого знакового елементу.²⁷² Так ми приходимо до механізму ланцюгового відсилання (механізму референції) через розрізнення, але в завжди структурованому *language* і відтак *parole*. “Різниця між Дерріда та структуралістами полягає в тому, що структуралісти сприймали ці значущі ланцюги як суворо систематизовані та керовані правилами, тоді як Дерріда... стверджував, що ці ланцюги, утворені не закритими формалізованими системами, а відкритими, незавершеними мережами, такими як сучасний Інтернет, у яких будь-який елемент міг би зв’язуватися в будь-якому місці з якимось іншим елементом і таким чином нескінченно і “ризоматично” поширюватися земною поверхнею...”²⁷³ Тобто ризомно породжувати структуру і радше вибудовуватися у лінійний, а не ієрархічний зв’язок. Так мова набуває гіпертекстуального значення, або радше породжує гіпертекстуальність. На думку структуралістів кожен елемент структури фіксований (або вони прагнули до фіксації кожного окремого елементу). Дерріда ж критикує структуралістів, говорячи, що фіксованих елементів насправді немає, бо кожен окремий елемент може розгортатися в окремі структури і вимагати відповідно нового пояснення. Наприклад, ніхто не може встановити апріорну межу метафор, які можуть бути побудовані, або випадковим “подіям”, які відбуваються в каламбурах, неправильному творчому використанні, нерозумінні і т. д. *Différance* (як і подія) не покликане створювати нові потужні “правильні” структури чи того, що

²⁷¹ Caputo, John D. What Would Jesus Deconstruct. The Good News of Postmodernism for the Church (The Church and Postmodern Culture) (2007, Baker Academic).p.144

²⁷² Такий підхід визначає людину не як автономну істоту, але як завжди породжену певними соціальними, культурними і історичними правилами.

²⁷³ Caputo, John D. The Weakness of God: A Theology of the Event p.75

покликане все наново упорядкувати, стабілізувати, підкорити своєму принципу, але навпаки воно приносить певну хаотичність, підриває порядок, оскільки викриває недосконалість (слабкі промахи) будь-якого “порядку”: “Його “природна” тенденція, якщо вона має природу, полягає в тому, щоб дестабілізувати стійку природу, не шляхом активного нападу, а за рахунок того, що основа і тканину кожної ткані (тексту) відзначені нерозбірливістю.”²⁷⁴ В “Граматиці” Дерріда стверджує, що “вищий” елемент бінарної опозиції завжди підривається “меншим”, таким чином, що відбувається риверсія – і “перші стануть останніми” – тому підриває будь-який логоцентризм. *Différance* не прагне побудувати своє царство, оскільки не посягає на здобуття суверенності, на відміну від логоцентризму. У Дж. Капуто *différance* виконує роль провокатора²⁷⁵, він посилається на одну із найбільш відомих статей “*Différance*” Дерріда: *différance* приходить, щоб збентежити, спровокувати (*solicit sollicitare, in old Latin, means to shake as a whole, to make tremble in entirety*²⁷⁶):

“Воно нічим не керує, ні над чим не царює і ніде не має жодної влади. Воно не позначається великою літерою. Мало того, що немає царства розрізнення, але відмінність підбурює до повалення кожного царства. Це робить його очевидною загрозою і непогрішним страхом для всього всередині нас, що бажає царства, минулого або майбутнього присутності королівства. І завжди в ім’я царства можна дорікнути *différance* в бажанні правити, вважаючи, що він бачить, як воно підноситься з великої літери.”²⁷⁷

Його поняття події, як сам зазначає Капуто, приходить від Дерріда і Вальтера Беньяміна, як “слабка сила” чогось структурно-футурального, що висуває на нас безумовну претензію, закликаючи з непередбачуваного майбутнього стати реальною за теперішніх умов, і “слабка сила” чогось, що претендує на нас із минулого, закликаючи відкликати, згадати і викупити,

²⁷⁴ Caputo, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event* p.83

²⁷⁵ Caputo, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event* p.81

²⁷⁶ Caputo, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event* p.82

²⁷⁷ Caputo, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event* p.82

закликаючи нас бути тим поколінням, яке буде виправляти минулі помилки, виправляючи тепер несправедливі умови, від яких тоді страждали померлі.”²⁷⁸ Подія *événement* є ефектом заклику серед усіх впливів, що *différance* має на мову²⁷⁹, і завжди є безумовною і *the undeconstructible*. Без слів не було б подій, оскільки події виникають з слів як результат впливу відмінностей на мову і номінацію. Події – це не що інше, як наслідок імен, і до іменування подій немає.²⁸⁰ Подія відбувається у іменах, імена є умовою можливості події, але імена є завжди умовними і тому піддаються деконструкції. Так, “подія в імені” є завжди конструйованою. Але подія і безумовна, оскільки це обіцянка чогось, що ніколи не реалізується в існуючих умовах, в яких речі насправді знаходяться²⁸¹. Подія “як слабкий дзвін тиші”, хоч і безумовна, але належить до слабого “*perhaps*”, “*the peut-être*”. Виходячи з ідей постструктуралізму, розрізнення понять сили і слабкості Дж. Капуто накладає на поняття імені і події: *ім'я належить до світу цього, закоханого у силу і що керує через інструмент влади, а подія – це те, що турбує, провокує порядок світу до інакшості. Подія не наполягає інструментом сили, але провокує своєю “слабкою, але безумовною силою.”*²⁸² Подія у Дж. Капуто не є сутністю імені, вона не відсилає ні до буття, ні до будь-яких інших сутностей за межами імені. Ім'я не виконує функції трансцендентальної структури, що відсилає до “трансцендентної” події. Теологія Дж. Капуто лише набуває присмаку трансцендентального. Оскільки і редукувати подію до пустого імені неможливо. Це щось, що намагається знайти баланс між структуралізмом і трансцендентальним, щось що ми називаємо “пост”. Подією є те, що тісно пов'язане з іменем, але не є власне ім'ям. *Ім'я не є тим, що вміщає у собі подію, як наприклад у Платонізмі тіло утримує у собі душу*²⁸³. Навпаки, для Дж. Капуто, подія є породженням імені (тіла) і воно ж є можливістю існування події. *Подія – це обіцянка без “кінцевого терміну споживання”, що*

²⁷⁸ Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller – The Palgrave Handbook of Radical Theology, p. 104

²⁷⁹ Для деконструкції Дерріда був важливим етичний вимір.

²⁸⁰ Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. The Palgrave Handbook of Radical Theology, p.105

²⁸¹ Цю ідею Дерріда запозичив не у Платона, а у іудаїзму, саме тому він називає її "чистою месіанською" формою, а не "ідеальною" формою.

²⁸² Caputo, John D. The Weakness of God: A Theology of the Event p.39

²⁸³ Caputo, John D. The Weakness of God: A Theology of the Event p.23

міститься в імені, але яку ім'я не може утримувати, ні повністю доносити отримувачу.²⁸⁴ Подія не є також Богом, але ім'я “Бог” є поетичною інтерпретацією події. “Подія – це те, що Дерріда називає “недеконструйованим” (“*the undeconstructible.*”). Подія – це поклик, запрошення, а вже те, що приходить, воно приходить у відповідних умовах, і стає умовним, а тому піддається деконструкції.”²⁸⁵ Воно руйнує, що нам вважалася гарно структурованим – як тільки ми прагнемо побудувати вежу можливого і зрозумілого, подія приходить туди як неможливе.

Подія вимагає горизонту очікування, сподівань, не для того, щоб перебувати в межах цього горизонту, але для того, щоб розірвати його і переповнити надміру. Тому ми не можемо говорити про абсолютну подію, оскільки подія виникає всупереч горизонту, який вона розриває.²⁸⁶

Дж. Капуто прагне вивести визначення події з будь-якої онтології, з будь-якої метафізики – це не “я є сущий”, але “я буду тим, ким я буду”. Подія не є тим, що “є”, але тим, що кличе (*it as, not it is*). Так Дж. Капуто змінює акцент з ідентифікації сутності імені і пошуку суб'єкту, на який воно вказує, на нашу відповідь провокації події у імені – не у звичному нам значенні перформативного акту мовлення, для якого цінне саме мова-у-використанні, але у “деррідіанському девіанті”, неологізмі – “перверформативу”, те, що підриває основи формалізованого і нормалізованого.

Ніщо не є однозначним, визначеним, що може дати остаточної відповіді, вирішальним, і все, що пропонується як зразок наперед є суперечливими у собі. Навіть сучасний світ, технології, суб'єктивізм. Ніщо не може стати пігулкою протидії стражданню і зразковою чеснотою. Метафізика (в християнстві есхатологія) прагне спростити життя, але деконструкція метафізики повертає

²⁸⁴ Caputo, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. p.23

²⁸⁵ Caputo, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. p.32

²⁸⁶ Caputo, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. p.27

життя до її першопочаткової складності.²⁸⁷ Але у цій неоднозначності життя завжди є місце бажанню неможливого.

2.3. Радикальна герменевтика як прагнення радикальної етики

“Месіанське не існує; але наполягає”.

Джон Д. Капуто

*“Тільки на рівні виразу мова щось говорить;
за межами виразу вона не говорить ні про що.”*

Поль Рікер

Можна сказати, що Гайдеггер і Дерріда допомагають Капуто віднайти свій особливий голос – особливий голос критики метафізики модерну, – як її називає Дерріда метафізики присутності, що відкриває нам “Істину” про реальний світ, чи що покладає надії реалізації добра на Абсолютний Авторитет. Голос Капуто – це голос тихого дзвону, голос слабкої сили, до смертних тут і зараз, в чиїх руках ризик до життя, і прийняття життя складним і мінливим. Саме тому Капуто обирає гайдегерівську “герменевтику фактичності” як відправну точку своєї радикальної герменевтики. “Ця нова герменевтика буде намагатися не робити речі легкими, показувати краще обличчя існування, але, повернути твердість життя до того, як метафізика вкаже нам швидкий вихід через чорний хід потоком течії”²⁸⁸. На думку Капуто, тема страждань – слабе місце метафізики присутності, оскільки саме страждання нас заземляють до реальності життя, а для релігії – це простір можливостей для посилення апокаліптики і есхатологічних мрій. Тому тема страждань потребує радикальної герменевтичної відповіді.

Якщо не метафізика, не апокаліптика, тоді що? Те що Капуто називає “поетикою обов’язку/зобов’язання” – нічого за межами нашого природного (фізичного) матеріального досвіду, нічого метафізичного – “почуття, що трапляється з нами, коли іншим потрібна наша допомога”²⁸⁹ – зобов’язання є те,

²⁸⁷ тут він наводить думку Арістотеля, що сказав, що “є багато шляхів пропустити знак чесноти, але лиш один спосіб потрапити у її ціль, перша – легка, друга – складна.” Перший шлях – це певно метафізика, другий – герменевтика фактичності.

²⁸⁸ Caputo, John D. *Radical Hermeneutics*. Indiana University Press (1988).p. 1

²⁸⁹ Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller – *The Palgrave Handbook of Radical Theology* (2018, Springer International Publishing_Palgrave Macmillan), p.98

що дане нам у відношенні до іншого. Це не є етика²⁹⁰, що будує чітку безпечну систему регламенту, правил поведінки, яка допомагає нам заспокоїти себе “чистим сумлінням”. “Поклик зобов’язання” немає свого адресанта, і відгук на поклик не є чимось, що гарантує позитивний результат, бо це дія, що відбувається у повній невизначеності життя, але у цій невизначеності відгук як дія набуває лише більш загостреного бажання ризику. Наше чуття до події і реакція на подію завжди залежить від контексту, оскільки як перше і останнє, завжди охоплюється в конкретному часі і просторі, завжди невизначеному, суперечливому. Але саме невизначеність штовхає зробити “стрибок обов’язку”. Невизначеність життя допомагає вивільнити “обов’язок” із загальноприйнятих етичних норм, які є “законом”, що лиш обтяжує їх виконання. “Зведіть до мінімуму страждання і помножьте відмінності. Надавайте надмірне значення іншим, відповідаючи на нескінченний заклик або неможливі вимоги їхньої мінливості. Відповідайте на страждання, стверджуючи життя. Нехай життя процвітає. Нехай буде життя.”²⁹¹ – “Люби, і роби, що хочеш”. Люби, і скажи так життю. Але варто зазначити, що теологія Капуто не є зведенням релігії до виключно етики як у Канта, у нього подія не може бути редукована до імені, подія завжди залишається на дистанції абсолютно іншого (*the impossible*), крім того подія – це завжди радикальне прийняття жаги до життя перед “лицем страждань”²⁹².

В радикальній герменевтиці²⁹³ Капуто зустрічається опозиція релігійної і трагічної герменевтики – це те, що Капуто називає двома протилежними напрямками аналізу страждань, які є одночасно суперечливими і не мають остаточного рішення, навіть ворогуючими, що в своїй генеалогії мають Августина і Ніцше; радикальна опозиція цих підходів, радикальна дистанція,

²⁹⁰ Капуто виступає проти етики, про що вже говорить назва його книги “Проти етики” “So in the place of a “logic” of the impossible I have chosen instead to speak here of a “poetics,” like the “poetics of obligation” I defended in *Against Ethics*.” *The Weakness of God: A Theology of the Event* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.p. 284

²⁹¹ Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller – *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, p.98

²⁹² Caputo, John D. *Radical Hermeneutics*. Indiana University Press (1988). p. 272

²⁹³ Аналіз страждань віднесе нас одночасно у двох різних та протилежних напрямках у напрямку релігійного, з однієї сторони, і, скажімо, “трагічного”, з іншої. (*Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*) Caputo, John D. *Radical Hermeneutics*. Indiana University Press (1988). p. 272

може відкрити простір, в якому людина зможе відчуті усім своїм єством. Цей відкритий і плинний простір є можливістю забезпечити релігію від догматизму. Це нескінченне намагання вирішити суперечність у суперечності.

Релігійна герменевтика – це завжди протест проти страждань інших, і бажання утвердити справедливість, це те що викликає ім'я “Бог”, щоб цей поклик був почутим від імені всього живого. Це ім'я у повній мірі гіперболічне, бо це бажання у найбільш повній мірі людського можливого виразити обурення, що стрепенуло людську істоту, несправедливістю життя. Але відповідь на ім'я “Бога” стає виключно нашою турботою. Релігійна герменевтика – це новий спосіб життя тут і зараз, оскільки релігія відкриває нам саме цю можливість – зміни способу життя до його завершення.

Релігійна герменевтика, яка виступає проти страждань “в ім'я Бога”, має опозицію “трагічної герменевтики”, де страждання не визначаються “мовчанням Бога”, “втручанням диявола”, “гріховністю людини”, але грою самого життя – це завжди небажання порятунку спасіння. Це опозиція “ствердження” і “заперечення” Бога.^{294 295} “У релігійному прочитанні життя є Той, хто озирається на нас з порожнечі або безодні, чий голос чути серед гри і потоку, хто стоїть з тими, хто страждає проти несправедливості, гноблення, насильства над життям. Але в трагічному читанні про життя немає нікого, ні голосу, ні слів, нічого”²⁹⁶ – це те, що відкриває нам безодню, безодню, що є однією з метафор потоку життя, що “робить можливим і дестабілізує обидві герменевтики”²⁹⁷.

Існування таких герменевтичних підходів Капуто не привілеює одну над іншою, але показує, що кожна з них, не є вирішально правильною, але що переслідується одна одною і має слабкість бути спровокованою, або підірваною іншою – це постійне наздоганяння однією іншу: зобов'язання “в ім'я Бога” чи можливість жодного.²⁹⁸

²⁹⁴ Caputo, John D. *Against Ethics*

²⁹⁵ Аналогія Августина і Ніцше

²⁹⁶ Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. *The Palgrave Handbook of Radical Theology*. p. 99

²⁹⁷ Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller – *The Palgrave Handbook of Radical Theology*. p. 99

²⁹⁸ Caputo, John D. *God and Anonymity*.

Теологія – це не те, що пошукує шляхів до висот Верховного Буття, але у всій присутності життя зустрічає досвід неможливого і безумовного.

Радикальна теологія Капуто виникає як пошук “безпричинної” теології, але досвіду події, що відкривається нам як “безумовне”. Тут в понятті “безумовного” ми одразу зустрічаємо Тілліха, для якого “Бог” – це символ, з яким ми зустрічаємося в переживаннях глибинного в житті. Капуто пропонує свою відповідь на радикальну теологію, як “теопоетичне” мовлення про Бога у відповідь на зустріч “недеконструюваної” події.

Радикальна теологія, як і подія, – не “є”, але наполягає. Це не теологія, що існує як систематизація артикуляцій про Бога, догматів, чи артикуляція певних конфесій, релігійних спільнот. Вона про те, як подія приходить серед цих артикуляцій – заклик, що стає почутим. Радикальна теологія – це лінгвістична можливість існування події, можливість існування події, що наполягає. Наполягання певним чином породжується із конфесійної теології²⁹⁹, конфесійна теологія є умовою можливості радикальної теології, але радикальна теологія ніколи не може бути конфесійною, що також робить неможливим їх суперництво/конкуренцію, але стає можливістю для традиції переглянути себе, і трансформувати щось – радикальна теологія перевтілення – щось, до чого наполягає радикальна справедливість, радикальна чесність, радикальна гостинність, радикальна любов. Це те, що дає здатність мислити *крізь* і *за межами*, за горизонтом, своєї конфесійної теології.

Так, у Капуто, поетика обов’язку стає тео-по-етикою хреста.

2.4. Гегель і Капуто – Абсолютний Дух чи слабкий привид

Для теології Дж. Капуто велике значення має також філософія Гегеля, яка долає дуалізм небесного і земного, сакрального і профанного, віри і розуму,

²⁹⁹Але саме як радикалізація конфесійної теології, радикальна теологія не може бути сформульована без виявлення власних конфесійних коренів у релігійних, культурних, філософських, політичних та професійних традиціях, які успадкував радикальний теолог і через які вона могла, а може і не проходила. Радикальна теологія не є якоюсь невизначеною, очищеною від особливостей, детермінованих конфесійних теологій. [Radical Theologies and Philosophies] Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller – The Palgrave Handbook of Radical Theology, p.111

трансцендентного і іманентного. Гегель заміняє дуалістичне уявлення про “світ” тринітарною картиною про світ і заземляє “трансцендентного Бога”.

Дж. Капуто підходить до Гегеля як до філософського поета, бо вважає власне філософію Гегеля майже “теопоетикою”. Чому майже – тому що філософія релігії Гегеля ще покладається на засади сильної метафізики. Вона позиціонує себе як занадто “абсолютну”, незламну, остаточну, довершену – що покликана відповісти на всі запитання. І в цьому основна відмінність з теопоетикою. Теопоетика – це постійна невизначеність, постійне “можливо”, переслідування “можливості неможливого”, ризик відкритості і “так” можливостям життя, але саме в цьому і ховається життя – з усією палітрою емоцій, переживань, лише слабкої надії (надії попри надію), направленої на те, що Бог оцінив як “вельми добре” – можливості життя на краще перед невідомістю. “Дух” події не є буттям чи суцям, чи річчю, досконалою Першопричиною. Це не те, що є, але те, що кличе. Це поклик надії, яку ми не можемо схопити “зараз”, але яка ховається у гавані “майбутнього”. Теопоетика Дж. Капуто пориває з Абсолютом Гегеля. У нього Абсолютний Дух набуває значення привида (привида невизначеності). Понятійна мова Гегеля, яка прагнула зайняти місце над образною мовою релігії, як довершено істина, все ж для Дж. Капуто залишається тією самою образною мовою, але в іншій інтерпретації сильної метафізики. В теопоетиці немає шляху крізь образи до чистих понять – це завжди радикальна герменевтика можливого.

Важність фігури Гегеля для Дж. Капуто полягає в тому, що він переходить межу табу і вводить ключові теологічні поняття у філософський дискурс, говорячи про них як певні образні конструкції, за якими лежить філософський логос, що є певними кроками до деконструкції, пошук того, що відбувається в “християнських” іменах (як таких, що є репрезентативними фігурами Абсолютного Поняття):

“Концепт – це всього лише ще одна фігура, інтелектуальна фігура, мова. Ми ніколи не досягаємо абсолютного дна; ми ніколи не знайшли Абсолютну Концепцію; ми не можемо уявити собі такі Концепції; ми позбавлені таких

Капітель (Прописних); ми не можемо зрозуміти, про що йде мова. Все, що ми можемо зробити, – це віддати слова чи образи чи вчинки тому, що відбувається, тому, що відбувається в тому, що відбувається, що набуває форми поетики, а потім називати це днем (але не Суботою).”

Так дуалістична логіка двох світів (небесного і земного), на чому тримається весь наратив класичної метафізичної теології замінюється постметафізичною анархією, що тут посеред нас. На зміну канону приходить радикальність. На зміну логосу приходить поетика. А на зміну теології – теопоетика.

2.5. Теопоетика – безсильна сила трансформації

“...теологія є герменевтикою події, і її завдання – дізнатися, що стається в цьому імені, звільнити її...”

Така теологія вимагає відповідно іншої герменевтики: не такої, що несамовито пошукує ключа до єдиноїстинного розуміння, чи яка конвульсивно зриває образні нашарування мови у пошуках чистих понять, але такої, що розуміє свою слабкість перед невловимою і непідвладною подією (перед the undeconstructible), ослабленою невизначеністю, неперекладністю, але відкритою до завжди нового “можливо” (the peut-être): *“Герменевтична універсальність означає прийняття універсального ризику, бажання піддати ризику свої власні передумови, як сказав Гадамер, і вислухати все, що ставить їх під сумнів, сказати, що, можливо, інший знає те, чого я не знаю, і збирається сказати те, чого я не очікував. Не схильні до ризику уникають прислівників на кшталт “можливо” ”³⁰⁰. Логос теології має замінити саме поетика події, і під поетикою він має на увазі повне сузір’я метафор, метонімій, наративів, алегорій, пісень, поем, притч подією... Поетика – це дискурс “наполегливості”³⁰¹ події, “можливості неможливого”, безумовного, це безумство, ризик і обіцянка чогось,*

³⁰⁰ Caputo, John D. The Insistence of God (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p. 185

³⁰¹ Caputo, John D. The Insistence of God (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p. 176.

що приходить. Це дискурс, що збирає всю силу-силенну риторики для досягнення подією.

Теопоетика не апелює пропозиційними структурами (змістом), що характеризуються точністю, достовірністю і повнотою інформації, що має бути зрозумілою адресату, але, навпаки, теопоетика дозволяє події статися і статися у відношенні до нас. *“Ідея полягає не стільки в поясненні події, скільки дозволити собі піддатися події, дозволити їй прийти і рухатися разом з нею в одному ритмі.”*³⁰² Теологія прагне зрозуміти Бога якнайкраще. Теопоетика прагне знайти образні засоби, щоб висловити те, що відбувається з нами під іменем Бога. (...) Теопоетика не означає з’ясувати логос, а з’ясувати подію, яка заховується в імені (Бога). Це означає, що кожен раз, коли ми вживаємо слово “логос” у теопоетиці, воно промовляється з певною іронією, як коли Павло говорить про “логос хреста”...³⁰³ *Теопоетика* – це кінець сильної теології і початок слабкої.³⁰⁴

У своїй статті “Теопоетична редукція: усунення надприродних позначуваних” Дж. Капуто пише, що теопоетикою є переінтерпретація (reinterpretation – наново інтерпретація, переосмислення) теології, яка вивільняє її від надприродного і таким чином дозволяє теології адаптувати свій власний дискурсивний спосіб і віднайти свою власну істину.³⁰⁵ Вивільнення від надприродного Дж. Капуто бачить саме через ідею редукції. Цю редукцію Дж. Капуто називає квазі-феноменологічною редукцією (і трансцендентальною редукцією), що вивільняє власне суть теології, такою як вона нам дана (теологія як вона є) чи краще сказати вивільняє (виносить за дужки) теологію від надприродного і містичного навантаження Слави до переживання (проживання) досвіду поклику, що звернений до нас через “наративи, пісні, фігури і форми основоположних теологічних текстів”³⁰⁶. Таким чином вивільняється інакша сила образів, метафор – не містична (supernatural), а теопоетична. Але це не

³⁰² Caputo, John D. The folly of god (theo-poetics)

³⁰³ Caputo, John D. The folly of god (theo-poetics)

³⁰⁴ Caputo, John D. The folly of god (theo-poetics)

³⁰⁵ Caputo, John D. The Theo-poetic Reduction: Suspending the Supernatural Signified, published in Literature and Theology, Volume 33, Issue 3, September 2019, pp. 248–254 (249)

³⁰⁶ Caputo, John D. The Theo-poetic Reduction: Suspending the Supernatural Signified,” published in Literature and Theology, Volume 33, Issue 3, September 2019, pp. 248–254 (249)

означає, що теопоетика позбавлена відкриття. У теопоетиці відкриття набуває не містичного, а поетичного характеру, тобто розуміння того, що щось лежить за межами мого розуміння приходиться саме через силу відкриття поетичних образів, парадоксу парабол. Відкриття не знаходиться в площині логічних аргументів класичної теології.

Теологія Дж. Капуто це не те саме, що і демітологізація Бультмана: Дж. Капуто вважає, що “демістифікація” має вивільнити справжню силу образів і наративів: *“Поетика проявляє безсильну силу оповідання чи приказки, яка пронизує прозаїчне життя і змушує нас розхитуватися, переживати, вимагати, відкривши нам альтернативний спосіб життя.”*³⁰⁷ Їх слабкість полягає у тому, що образи “змушені” говорити самі від себе, без жодної надприродної сили, говорити від себе і такими, якими вони. Образи смертні – вони помирають, коли перестають захоплювати нас. Але ця слабкість настільки сильна, що може трансформувати життя.

Грецьке слово “poiesis”, і що у нашу мову прийшло як поняття “творення”, “поезія”, і до якого звернувся Гоппер, вводить поняття “Бог” у новий поетичний вимір, де Бог не є лиш тим, хто творить поезію – поетом, чи тим, хто придумав правила поетичної гри, але він є сам частиною поезії. Дж. Капуто говорить, що Ісус – новозавітній поет, що сам став поемою: *“Якщо ми влаштуємо допит Христу за його теологію і те що він говорить про Бога, то ми отримаємо гірчичне зерно, а не метафізику”*³⁰⁸. Ісус розповідав про Царство Боже, Бога, використовуючи звичайні об’єкти із щоденного життя, що мають теопоетичну силу. Об’єкти, що мали набагато глибший зміст – виявити як виглядав би світ, якби він керувався правилами Бога – вони відкривають інакший світ, але не інший фізичний чи трансцендентний. Народження згори – це відкриття можливості цього світу – новому життю, що говорить в надії “добре, вельми

³⁰⁷ Caputo, John D. The Theopoetic Reduction: Suspending the Supernatural Signified,” published in Literature and Theology, Volume 33, Issue 3, September 2019, pp. 248–254 (249)

³⁰⁸ Caputo, John D. The Theopoetic Reduction: Suspending the Supernatural Signified,” published in Literature and Theology, Volume 33, Issue 3, September 2019, pp. 248–254 (249)

добре”, що не існує, але наполягає “бути світлом”, це не те, що колись настане, але це те, що може настати тут і вже.

Художня мова не покликана для того, щоб передавати нам фактологічну правду чи винаходити нові “небесні світи”. Художня мова існує як необхідність передати, висловити те, що неможливо передати “канцелярською” “стандартною” мовою (звичною мовою щоденного користування), що турбує наше буття, що трансформує, що не підвладне пропозиційній мові і мові логіки.

Важливо також розуміти, що теопоетика не зводиться виключно до фігуративної (образної, художньої) мови, що оформлює чи накладається на теологічну концепцію, робить її привабливішою, цікавішою. Навпаки – це завжди первинний дискурс.

Теопоетика не є трансцендентальною структурою між нами і трансцендентним. *“Пошук такого надприродного означеного – це все одно, що шукати справжнього Гамлета або справжню Джейн Ейр, яка прихована прихована за текстами, щоб авторитетно врегулювати інтерпретацію тексту. Безсильна сила цих текстів означає, що вони не підтримуються суверенною владою, яка передала їх за допомогою надприродних посланців. Усі такі трансцендентні опори призупинені.”*³⁰⁹

В основу теопоетичного методу Дж. Капуто ставить не сувору логіку, але паралогіку³¹⁰ (паралогічною можливістю неможливого чи паралогікою неможливого), тобто до несурової логіки, що допускає винятки (subversive logic), те, що може здаватися певно “безглуздістю” і радше відноситься до фігуративної практики (параболічністю і гіперболічністю):³¹¹ *“Я пропоную поетику події, паралогічну поетику королівства, деконструктивну або навіть квазіфеноменологічну поетику неможливого, де епохе вивільняє структуру події*

³⁰⁹ Caputo, John D. The Theopoetic Reduction: Suspending the Supernatural Signified,” published in Literature and Theology, Volume 33, Issue 3, September 2019, pp. 248–254 (252)

³¹⁰ Термін “паралогіка” в контексті постмодерну окреслив Жан-Франсуа Ліотар – паралогічний спосіб “узаконення” знань не через логіку у її класичному розумінні.

³¹¹ Caputo, John D. The Weakness of God: A Theology of the Event (Indiana Series in the Philosophy of Religion) p.291

і дозволяє нам бути охопленими її силою, що перетворює життя."³¹² *"І якщо Царство Боже – це поема (вірш), в якій Ісус – це поет, то буде помилкою розмірковувати над цим як прозаїчний простір і час, як опис віддаленого простору (місця), і передбачення певного майбутнього порядку."*³¹³ Паралогічне – стосується форм розмірковувань, що не відповідають правилам логіки³¹⁴, і зазвичай відноситься до світу символів і фантазій. Для періоду класичних наук паралогізмом називали дефективністю умовиводів. Але Ліотар пов'язує термін "паралогіка" саме з періодом постмодерну, який не спирається на єдине можливе джерело "пізнання істини", а отже не може опиратися на чіткі правила логічної граматики – тобто поняття певної дефективної логічності в паралогізмі зберігається, але набуває позитивного забарвлення. У Ліотара поняття паралогічного перформативу стверджує, що насправді немає жодних чітких правил комунікації чи то на синхронічному, чи то на діахронічному рівні, що наперед контролює чи визначає ефективність одиниці комунікаційного акту мовлення (виразу)³¹⁵. Мову з якою ми вступаємо у гру не можна редукувати до логічних структурних рамок. На кожне твердження, що здається нам логічним буде знайдена неґація (заперечення), що змусить нас відкинути чи бодай засумніватися у своєму твердженні – і так безкінечно. Паралогіка Ліотара має схожість з деконструкцією Дерріда, оскільки в основі кожної лежить антилогічність. Це завжди "можливо". Це завжди необмеженість ходів. Саме паралогічне виходить за межі закритих чітких логічних систем і залишає місце для радикальної інакшості.

Хтось може зауважити, що неможливо існувати без чітких правил гри, встановленої "нормальності", об'єктивності та істинності, що зможе приборкати цей потік невизначеності життя, однак теопоетика, слідом Дерріда і Капуто, не відкидає такої потреби людини у встановлених правилах гри (бо потреба такої

³¹² Caputo, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event* (Indiana Series in the Philosophy of Religion) p.309

³¹³ Caputo, John D. *The Theopoetic Reduction: Suspending the Supernatural Signified*, published in *Literature and Theology*, Volume 33, Issue 3, September 2019, pp. 248–254 (250)

³¹⁴ <https://www.lexico.com/en/definition/paralogical>

³¹⁵ Kent, Thomas. *Paralogic Rhetoric: An Overview*, p.143

визначеності і стабільності у житті не означає, що сама реальність є такою визначеною), радше наголошує на присутності завжди частки невизначеності, що завжди поруч таких встановлених “чітких” правил гри, оскільки лише певна умовність може створити простір для нового діалогу, зустрічі з іншим у безумовній гостинності, відкрити нові перспективи. Такий радикальний шлях Капуто, вірний деконструкції у боротьбі з абсолютами, формує власний “абсолют невизначеності”, що завжди залишається за межами можливого визначення, досягнення, і попри всю свою дестабілізацію прагне виявити “надію попри надію”, з якою людина залишається.

Теопоетика, зокрема у розумінні Капуто, говорить, що наша поетизація Бога, залежить саме від форм нашого буття у світі, що завжди мають і релігійне чуття, тому це завжди культурна герменевтика, мультикурна, що не розглядається як підтвердження трансцендентного, це не епістемологія і не метафізика, але це те, що глибоко в культурі, що ми прагнемо одягнути в слова, релігію, яка є формою нашого життя, і надати їй втілення. Вона завжди контекстуальна, і розглядає досвід життя окремої людини, спільноти, при тому теопоетика неприхильна до будь-якої редукції досвіду до певної антропологічної проєкції. Теопоетика не прагне прийти, щоб зруйнувати традицію, але вона прагне розширювати простір для життя Бога в межах нашої мови про Бога.

Висновки до другого розділу

Детальна увага до теопоетики Капуто зумовлена тим, що його напрацювання є певною траєкторією розуміння теопоетичного дискурсу загалом: які проблеми вона ставить перед собою і чого прагне досягти – потік невизначеного життя, в центрі якого втілений досвід, що завжди на всіх рівнях вимагає герменевтичного підходу.

Отже, постметафізична пропозиція Дж. Капуто як теопоетика – це пропозиція “слабкої теології” як протипага “сильній теології”, що тримається на двох китах: науковій аргументації, логіки, і особливого відкриття, надприродного втручання, – це, на думку Капуто, є помилкою, розглядати

теологію в ключі такої симфонії, оскільки теологія покликана не до суворой наукової аргументації, але прагне роз'яснити релігію, яка є певним глибинним виміром культури – різні форми життя мають релігійне чуття свого буття у світі. І якщо релігія – це форма життя, тоді теологія – це спосіб вимовлення цієї форми, надання їй тіла-слова, – це спосіб вербалізації чогось, що для людини безумовно важливо, що хвилює з глибини невизначеного буття – це спосіб не суворой логіки, пропозицій, але вербалізації у формі історій, наративів, пісень, притч – тобто певна поетика, література, щось, що “слабкою силою” торкає, захоплює, резонує з реальністю навколо і всесвітом заголом.

Зі “смертю Бога” як сутності, Капуто наголошує на слабкій силі в імені “Бог”, що має великий трансформативний потенціал. Це ім'я, що вказує на містерію, з якою людина зустрічається у світі, до якого звертається з глибини прірви життя, в якій опиняємося, що пов'язане з релігійною традицією світовідчуття, культурним контекстом. Теопоетика постає “слабкою силою”, свідомого чи несвідомого, взаємовпливу у потоці життя не інструментом домінування у використанні впевнених владних пропозицій, які потрібно прийняти, але у способі взаємодії автора та читача, визнаючи активну участь кожного у конструюванні сенсу, і так в конструюванні, створенні, Бога, імені Бога, в комунікативній взаємодії, через розмиття, а не цілковитого стирання, кордонів між автором, текстом і читачем, теопоетика радше стає на захист окремого читача, відкидаючи будь-які практики “змушування” до єдино-правильного і об'єктивного, але у своїй відкритості до індивідуального вона ставить кожного перед власною індивідуальною відповідальністю. Бог – це історії, література, що зустрічає розуміння кожного і стає покликом до кожного, подією, що вимагає втілення як радикальної етики – перетворення теопоетики в теопрактику, що супроводжується ризиком і лягає особистим обов'язком на голову відповідаючого.

Радикальна етика Капуто – це пропозиція для тих, хто сумнівається у великих християнських наративах, втратив довіру до традиційного церковного вчення і бажання слідувати “християнським правилам” життя в спільноті, але все

ж вірять, що релігія повинна якось втілюватися в життя: в спільнотах гостинності, миру і справедливості, щоб надавати підтримку людям. Пропозиція Капуто полягає у прагненні витягнути дискурс божественного з опозиції “слабкості” і “сили” (що часто у Капуто синонімічна владі) у класичному вокабулярному розумінні цих понять, змістивши його у дискурс “слабкої сили”, часто незрозумілої тим, хто знаходиться в чітких координатах опозиції сили і слабкості, коли розуміння божественної всемогутності не відповідає реальності, з якою зустрічається людина, щоб дати простір і можливість для безумовного. Така герменевтика є глибоко моральною, що прагне вийти за рамки можливого, де практика любові, гостинності, справедливості народжується як бажання безумовного дару через прийняття повної невизначеності життя.

Саме тому різні теопоетичні пропозиції мають кенотичний характер, а у Дж. Капуто теопоетика набуває свого особливого радикального характеру теології хреста. І якщо в українському контексті є дослідження філософії і теопоетичної пропозиції Капуто, головне в працях Романа Соловія, з його увагою до континентальної, зокрема постметафізичної, філософії, у працях Олександра Філоненко дослідження з увагою до феноменології, культурної чутливості, безумовного і дару, і його пропозиції богослов'я спілкування, все ж увага власне до кенотичних особливостей теопоетичного дискурсу і радикальної теології хреста, запропонованої Капуто, доволі незначна.

РОЗДІЛ 3 ТЕОПОЕТИКА ХРЕСТА

“Я теж прагну тут розповісти “зовсім іншу історію” про Бога”³¹⁶

Теопоетика зароджується на тлі теології смерті Бога, недовіри до метафізичних (онтотеологічних) категорій, в яких визначався “Бог”, саме тому виникає бажання розказати зовсім іншу історію про “Бога”, а тому і іншу історію Христа. І хоч питання “Бога, як мета-причини” виноситься за дужки чи розвінчується як міт, то Христос залишається “наріжним каменем” кожного теопоетичного дискурсу.

Гоппер зображує життя як суцільний міт-квест: хід від романтики до трагедії, що веде на шлях іронії, і вже через неї до комедії, яка і набуває значення воскресіння. Так і християнську драму викуплення він ставить у розділ драми-комедії. Комедія на думку Гоппера – це можливість для людини зняти маску зі свого обличчя і зустрітися, говорити з іншим. Комедія набуває значення катарсису, що завжди приходить як відкриття “знизу”, в тому її антропологічний характер: воно досягає несвідомого і звільняє від шаблонів надмірної раціоналізації – відкриття приходить як певний безлад в гарно упорядковані звичаї его і соціальної тверезості. Спасіння, у Гоппера, як драма-комедія, стає лиш передостанньою сходинкою, що веде до нового відчуття життя: “після раціоналістично-профанованого ставлення до містичного, було б несподіваним поворотом стати на шлях пошуку сенсів через комедії, знову проникнути в інкогніто Людини на Хресті, розпізнати Лик за межами масок наших символічних форм і пізнати новий *anagnorisis* (“відкриття” *discovery*, “нове знання”) – карнавал форм, свята слави, подвиги радості.³¹⁷

І хоч у пізніших діалогах навколо теопоетики хрести важко знайти ім’я Гоппера, але можна помітити, що трансформативні сенси для земного життя, іманентність, відкриття, що приносить сумбур в традицію, значення постаті Христа як фігури – це все відтінки, що об’єднують теопоетичний дискурс навколо хреста.

³¹⁶ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.29

³¹⁷ Hopper, *Irony: the pathos of the middle*, 40

Найбільш помітною пропозицією такого христологічного теопоетичного дискурсу стає книга Дж. Капуто “Хрест і Космос: Теологія важкої слави” (Cross and Cosmos). Ця книга стає продовженням розмірковувань навколо “слабкої теології” (Бог, який не існує, але наполягає; Бог не буття, але, можливо, можливостей), які автор розвиває в своїх трьох попередніх книгах: “Слабкість Бога” (2006), “Наполегливість Бога” (2013) і “Божевілля Бога” (2015), де Капуто дещо відволікає увагу від філософії і зосереджується на теології крізь призму радикальної герменевтики, де ключовими постають теологія Тілліха (для якого атеїзм є початком теології), деміфологізація Бультмана, філософія Дерріда і Гайдеггера, містицизм Екхарта. Але тепер історія починається від Мартіна Лютера і теологія хреста розширюється до теопоетичних космічних пропорцій у діалозі з Кетрін Келлер.

3.1. Теологія Хреста і Теопоетика

Теологія хреста своїм корінням сягає теології Мартіна Лютера³¹⁸, яку він розвиває на противагу теології слави *theologia gloriae* (Бог сходить до людського, щоб померти за людей – люди виконують сумлінно добрі діла, щоб підійнятися до Бога), власне теологів слави, які приносять свої людські очікування та бажання на Голготу і тому не можуть побачити там перемоги, яка не повністю відповідає цим очікуванням і бажанням: “*Теолог слави називає зло добрим³¹⁹, а добро злом. Теолог хреста називає річ такою, якою вона є насправді*” (21)³²⁰ (і протиставляє схоластичному підходу до божественного об’явлення і спасіння, як такого, що можна досягнути розумом, потьмареним гріхом гордості). Теологія хреста не є тим, над чим ми лише маємо розмірковувати чи навчати, це те, що потрібно проживати, тому Лютер говорив не просто про “теологію хреста”, він говорив про “теологів хреста”. Для Лютера теологія хреста була парадигмою, в

³¹⁸ <https://commons.ptsem.edu/id/worksofmartinlut01luth>

Luther, Martin, Hendrix, Scott, Treatise on Good Works

³¹⁹ “...тобто розглядає діла закону як засіб досягнення праведності та спасіння, узурпувавши тим самим роль Бога як Спасителя” Соловій, Р.П. Теологія хреста Мартіна Лютера. Аналіз ключових текстів, с. 26.

³²⁰ Гейдельберзький диступ напевно є одним із найраніших напрацювань Лютера в теології хреста, (де вже можна помітити чіткі риси його поглядів щодо цього концепту).

якій він розглядав всю теологію, крізь теологію хреста він бачить світ: *Deus absconditus* стає *Deus revelatus* саме в стражданнях Христа на хресті, як безумний акт, що не вкладається в рамки людського розуму і логіки, тому заслуговує бути названим теологом той, хто, “осягає/розуміє видиме і явлене Боже, побачене через страждання та хрест” (20), оскільки Бог найбільш повно розкрив себе не в славі військ і престолу царя, але в покритому брудом хресті. Як зауважує Соловій Роман “Лютерівська теологія хреста носить передусім епістемологічну спрямованість, виступаючи у ролі визначального принципу всієї структури богословського пізнання, своєрідної оптики, за посередництва якої християнин повинен бачити Бога, себе і реалії світу”³²¹. *Deus absconditus* відкриває себе через страждання Христа – це Бог, що відкриває себе, і в той самий час залишаючись непізнаним.

Аналогічно теологію хреста Капуто протиставляє “теології слави”, яку ще Лютер вважав породженням середньовічної схоластики (Диспут проти схоластичної теології), що в основі своїй поєднує слова апостола Павла в Рим. 1:20 (“Від створення світу для людей стали ясними і зрозумілими Його незримі властивості-вічна сила Його і божественність...”) і філософію Арістотеля: “...ці теологи були впевнені, що, покладаючись на видимі речі, які створив Бог, вони можуть розумом та аналогією піднятися на висоти невидимого Божого буття. Закохані у блиск істоти, сили та мудрості Божої, вони були занадто готові до тріумфального висновку, занадто стрімкі, щоб здобути приз, занадто охочі гритися у славі.”³²² Теолог хреста відкидає Бога прихованого у стражданнях, але намагається “добрими ділами” догодити Богові, не усвідомлюючи глибини своєї гріховності.³²³

Якщо прислухатися до апостола Павла, що говорив про “схованого Бога” (1 Коринтян), то ми зможемо помітити ту радикальність, втіленням якої був Христос, але ця радикальність справді, на перший погляд, схована від очей людини: це історія сходження божественного до людського, чи ще радикальніше

³²¹ Соловій, Р.П. Теологія хреста Мартина Лютера. Аналіз ключових текстів, с. 17.

³²² Caputo, John D. Cross and Cosmos (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.26

³²³ Соловій, Р.П. Теологія хреста Мартина Лютера. Аналіз ключових текстів, с. 27.

– Бог, що карав ворогів, тепер стає Богом, якого катують і страчують – саме цей Бог схований від ока людини. Теологія хреста – це теологія, що розповідає про такого Бога, що відкрив себе у дуже неочікуваному світлі: Бог вибрав слабкі речі світу, щоб збентежити могутні.

Дж. Капуто розповідає історію “смертного Бога, що живе, страждає, вразливий і піддається смерті”³²⁴, це історія, де страждання – це реальні страждання, де смерть – це реальна смерть, а теологія хреста – не є лиш маскуванням теології слави: “Смерть повинна бути невід’ємною частиною життя, перемога поміщена в поразці, сила – в слабкості, слава – у хресті”³²⁵. Частково цитуючи Гейдельберзький диспут, Капуто радикалізує історію Лютера – смерть Христа не є лиш таїною божественного спасіння, що відкривається в слабкості Христа на розп’ятті, але зануренням “Бога” в страждання і смерть на хресті: *Радикально задумана теологія Хреста вимагає розп’яття Бога буття на хресті небуття, Бога мудрості на хресті божевілля, Бога сили на хресті немочі (1 Кор. 1: 20-25)*. Це радикальна вимога навіть до Бога – зійти з трону небес, залишити всі привілеї абсолютної слави, зійти до хреста, що викриває безсилля і небуття “Бога” монотеїзму³²⁶. Ця радикальність стосується не лише викриття “небуття” Абсолюту, але це прямий заклик обов’язку до нас, заклик, що стається в дії – це далекий шлях під тяжістю хреста, що готовий лишитися усіх теологічних прикрас³²⁷. Бог не є, але наполягає.

Продовжуючи тему “лютерівської анонімності”, Капуто, в своїй постметафізичній стратегії мислення, прагне не стати на шлях апофатичної теології, що на його думку, лиш возвеличує неоплатонізм, але розбудувати її навколо “безіменної”, невизначеної *khora*, не якій ми прагнемо підібрати комфортне нам ім’я, але яку ми приймаємо з усім “не знаємо”. Поняття *khora* Капуто наслідує у Дерріда, де *khora* є невирішеністю *undecidability*, умовою можливості етичного рішення, що завжди є ризиком, вона є умовою можливості

³²⁴ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.30

³²⁵ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.31

³²⁶ *to asthenes tou theou* – Капуто слідує радикальній ідеї, що ледь вловлює Павло, говорячи про неміч Божу (2 Кор.)

³²⁷ *digne dicitur*

і неможливістю віри, оскільки і Бог, як *khora*, відкривав нам себе далеко не ясно; *khora* не є “незнання”, яке потрібно відкласти і заспокоїтися, чи її можливо подолати чи над нею можливо домінувати, це “незнання”, яке завжди турбує і не дає нам зімкнути очей, ця умова завжди існує, і допоки вона існує, є можливість віри; це також турбота, що звернена не лише до власного темного буття, але до темної глибини космосу.

Капуто слідує думці Бультмана, що Павло і Лютер все ж залишалися в докоперніанській системі розуміння – геоцентризму – зі світами ангелів і демонів, а сьогодні світ живе в посткоперніанському світі, де немає місця світу духів, це світ з кардинально іншим розумінням всесвіту, де відчуття власної скінченності знаходить це відчуття в усьому створінні, де космос прямує до свого забуття. Суть примирення – включити смерть в життя, тілесну смерть в тілесне життя, космічну смерть в космічне життя, – і розп’яте тіло Христа є символом того стану, в якому знаходиться весь всесвіт: розп’ятий Христос, розп’ятий Бог, розп’ятий Всесвіт. Розп’яття не є кінцем історії зла, і не перемогою “реальних” космологічних сил. Розп’яття не кладе кінець стражданням, розп’яття робить їх явними. Складність життя – не є покаранням за “гріх”, але умовою можливості неможливого як “важка слава”³²⁸ як примирення життя і смерті, що протиставляється класичній теології слави, яка стає отруйною в середньовічний період, тісної симфонії церкви і держави, гармонійно об’єднаних неоплатонізмом, коли церковний авторитет влади не мав собі рівних, що призвело до уявлення християнства як економічних відносин викуплення і покарання³²⁹, де життя на землі стає помилкою, яку потрібно виправити, щоб отримати вічне блаженство на небесах, а хто не зможе виправити, той заслуговує покарань (так апокаліптична есхатологія стає лише засобом божественного насилля, і присутність божественного тут робить це насилля ще більш жахливим і невідворотним)³³⁰.

³²⁸ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p. 146.

³²⁹ “Люби мене, і я винагороджу тебе понад можливі уявлення; не люби мене, і я покараю тебе понад усі можливі уявлення”, це не любов.” Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p. 45

³³⁰ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p. 47

Історія Єшуа, для Капуто, це не просто історія про людину, що існувала в певній історичній точці, це не історія, що закінчується Страсною П'ятницею, але це історія і Христа-ікони³³¹, що кожен віруючий проходить *крізь* своє життя, крізь історію благої вістки для пригноблених, страждених, бідних, голодних, хворих, безумної вістки, де перші стануть останніми, а останні першими, де ненависть зустрічається любов'ю, образа – прощенням, зневага бідних і безтурботність – гостинністю і співчуттям. Якщо слідувати класичній інтерпретації, то Христос є Богом у людському тілі, що страждав на хресті, як знак великого смирення перед волею Батька Небесного, маючи у своїх руках всі божественні сили, щоб одразу покарати усіх своїх винуватців, катів, але приборкуючи свою силу, він випив сповна чашу людських страждань, однак в цій логіці постраждала лиш людська сторона Христа, але не божественна, остання залишилася невразливою до страждань. Таке уявлення Капуто називає м'якою формою докетизму, оскільки страждання мають відкрити “страждаючого Бога”, а не маскувати силу, що наче чатує своєї здобичі. Але це не легенда про хоробру молоду людину, що гідно прийняла страждання і смерть від рук своїх окупантів, будучи слухняна традиціям і вірі свого народу. Христос є образним зображенням Бога в християнстві, що стає на сторону слабких, принижених, позбавлених “здорового” глузду, на сторону абсурдного – сила тепер Його в слабкості, і ця слабкість не є лиш маскуванням сили, вона є наскрізно і у повній мірі пронизує божественне – слабкість людська зустрічається зі слабкістю божественного, і обидві до кісток вразливі. Якщо відійти від такої логіки хреста, то порушується образ, крізь який ми розуміємо божественне. Але ми можемо вдатися в іншу крайність, розуміючи слабкість Христа як кардинальну опозицію силі, як позбавлення можливості на перемогу. Поняття слабкості набуває іншого значення в опозиції сили і слабкості, що виходить за межі словникових варіантів. Це радикально інакша слабкість³³², в якій перерозкривається божественне – хрест “перевизначає слабкість сильніше, ніж те, що світ називає силою”³³³. *Боже*

³³¹ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p. 48

³³² Таке розуміння не скасовує силу у звичному нам розумінні, оскільки це умова існування слабкості.

³³³ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p. 67

немічне сильніше воно від людей³³⁴ – радикальна теологія хреста, що примикає на сторону меншого і слабшого в бінарних опозиціях, ставить під сумнів Всемогутність Бога класичних теологій хреста, в основі якої мітологічний світогляд і грецька метафізика, що потребують радикальної деконструкції³³⁵, оскільки ризикують стати на службу етики “божественного повеління”.

Методологія радикальної теології хреста Капуто ґрунтується на працях Дерріда, і звичайно не без Гайдеггера, Бульмана – деконструкція, деструкція³³⁶ і демітологізація³³⁷ – доволі логічна зустріч в радикальній герменевтиці Капуто – які об’єднуються поняттям “слід” *trace*, введеним Дерріда, для позначення способів функціонування “позначаючого” *signifier* без того, що воно позначає, як воно походить, виходить з контексту і має здатність повторюватися в інших, але вже з іншою життєдайною силою, саме тому необхідне розуміння контекстуалізації і реконтекстуалізації, де з’являється “слід”; реконтекстуалізація є його майбутньою можливістю і можливістю деконструкції. Тут з’являється те, що Дерріда називає “слабкою месіанською силою”, що своєю слабкою силою наче натискає на структуру, яка під цим натиском відкриває для себе майбутнє, майбутнє ризику події, що приходить знову і знову, перевідкриття події – реконструкція, реінтерпретація, рефрен.³³⁸ Де всі три об’єднані “герменевтикою поклику”: вимога до Буття, заклик керигми, обіцянка майбутнього³³⁹, – поклику події в імені “Бог” під покривом теології хреста. “Демітологізація” Бульмана і “подолання метафізики” Гайдеггера, “деконструкція присутності” Дерріда потрібні Капуто як методи повернення до події, оскільки як такі вони лишуються дещо обмежувачими і вузькоглядними для теології хреста.

³³⁴ 1 до Коринтян 1:25

³³⁵ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p. 69

³³⁶ пробудження в безодні – як “повторення” чи “повернення”, що стали частиною *lethe*

³³⁷ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p. 57 тобто така герменевтика не є відкиданням міту чи його нівелюванням, але прагне зрозуміти, що ці історії значать для мене сьогодні, коли такий мітопоетичний світогляд не діє, тобто ре-інтерпретація.

³³⁸ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p. 57-60

³³⁹ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.85

Можна сказати, що Капуто йде шляхом демітологізації євангельської історії, і такої реконтекстуалізації, щоб поклик цієї історії міг би бути почутим людиною нашої сучасності (його шлях “демітологізації” відрізняється своєю слабкістю, неозначиваністю і безіменністю). Але для Капуто “людина сучасності” – це людина постмодерністична. Подія не належить “керигмі”³⁴⁰, що ми вишукуємо під грудю міфів, але рух вперед за межі можливого, що звернене до нас з майбутнього в повтореннях минулого, що не існує і не дає нам спокою. “Подія не в тому, що відбувається, а в тому, що відбувається в тому, що відбувається.”³⁴¹

Поклик події не має однієї “істинної” основи – будь-які початки як “благо”, “прекрасне” і “істинне” сягатимуть платонізму і метафізики, – це завжди невизначенність, а тому він не може бути однотипним, навпаки “відкриття” може мати різний “меседж” і різноманітний відгук. Подія не є відкриттям істини у розумінні абсолютної, але істинністю події є те, “на що воно здатне, відкрите і непередбачуване майбутнє, яке таїть в собі ім’я, його необмежені можливості, які можуть містити погані новини”³⁴², оскільки необмеженість можливостей (безкінечність можливостей), на які здатні ланцюги імен, що лежать за горизонтом можливого завжди є ризиком неочікуваного, і немає жодної гарантій, що подія матиме щасливий кінець: “Кожна обіцянка – це також загроза, і подія, що настане, може бути на краще, так і на гірше. Обіцянки прийдешньої демократії загрожує прийдешній націонал-соціалізм.”³⁴³. Це не обіцянка, що гарантує, що це обов’язково станеться, але надія, що станеться – *peut-être*.

Капуто рухається в межах континентальної традиції, головне деконструкції, що ставить акцент саме на герменевтиці, що покликана до пошуку нових сенсів, контекстуальної ревізії, ніж до пошуку фіксованих значень, які

³⁴⁰ Демітологізація Бульмана, на думку Капуто, зайшла не так далеко (чи занадто далеко, занадто радикально і занадто сильно), щоб сама могла вивільнитися з-під міту, тому сама потребує демітологізації.

³⁴¹ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.96

³⁴² Caputo, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.30

³⁴³ Caputo, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.29

відповідають цілям автора. У Капуто ревізія біблійних текстів – це те, що зустрічається з радикальністю, парадоксальністю, неологічністю, алогічністю, власне те, що він називає теопоетикою.

Поміщаючи Лютера в центр своєї радикальної теології, Капуто пропонує свою унікальну візію теології хреста, в світлі деконструкції він дає теології новий імпульс, чи радше він привідкриває деконструюючу силу християнства, у такий спосіб, що не він її, але теологія його направляє: він повертає її до власних слів, що наполягають на Царстві Божому, царстві Бога “з церквами чи без”. Це деконструкція, що прагне зруйнувати, щоб зберегти. Це *khora*, що уможливорює неможливе, оскільки без *khora* немає “неможливого”, немає поетики можливого, немає поетики можливості неможливого. Але попри те, що Капуто прагне дати можливість теології хреста говорити від себе, його “Хрест і Космос” стає молитвою про гідних такої теології, його інтерпретація стає словом, що пошукує втілення – прийди!, – “Мірило теолога, гідного цього імені, полягає в тому, щоб охопити труднощі, взяти *logos* хреста без компромісів, без умови, без стратегій, без економії, без причини.”³⁴⁴

Однак, що більш важливо, Капуто розширює рамки логосу хреста до космічних пропорцій, він намагається подолати розрив між порядками творіння і порядками примирення в класичній лютеранській теології, щоб посправжньому примирити Бога з усіма речами щодо хреста до космосу.³⁴⁵ Бог для Капуто – це те, що руйнує наші онтологічні концепції і наші фіксовані погляди на космос, і виявляє крихкість космосу, про що він говорить в останньому розділі своєї книги. Але у цій крихкості у своєму стосунку до теології хреста стає предметом поетичної краси і дару, що відкриває шлях навіть до славослов'я.

3.2. Розп'яття як поклик справедливості і “політика юродства”

“Оскільки Христос живе в нас вірою, то Він побуджує нас робити добрі діла завдяки тій живій вірі у Свою роботу, адже діла, які Він робить, є виконанням Божих заповідей, даних нам через віру. Якщо ми дивимося на них, ми

³⁴⁴ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.511

³⁴⁵ Jacobsen DS. *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*, 66.

скеровані наслідувати їх. З цієї причини апостол каже: “Тож будьте наслідувачами Бога, як улюблені діти” (Єф. 5:1). Так діла милосердя пробуджуються ділами, завдяки яким Він нас врятував, як каже св. Григорій: “Кожен вчинок Христа є для нас настановою, насправді, стимулюючим фактором”. Якщо його дія в нас, то вона живе вірою...”³⁴⁶

Для Лютера хрест мав значення таїни благодаті, великого милосердя Бога до людини, спасіння як виключно Божа ініціатива, а також знаком недостойності людини перед такою милістю, тому хрест стає також закликом до людини дивитися на Христа, і через призму Христових страждань звершувати своє життя. Якщо Бог відкрився нам в слабості через Христа, то наше ототожнення з Христом неможливо без шляху такої слабкості і страждань: “Християнин дивиться на страждання і називає їх “добрими” – не тому, що вони почуваються добре, не тому, що здаються добрими, а тому, що Бог сказав, що це добре.”³⁴⁷

Так хрест і страждання стають сутністю християнського життя: хрест стає спадком нам від Христа, а страждання – це шлях нашого очищення, дорога очищення від самолюбства і гордості.³⁴⁸ Страждання – це засіб, завдяки якому Бог благословляє і спасає Свій народ від гріха.

Однак, якщо страждання Христа є питанням викупу в контексті виплати за гріх, то його страждання набувають значення справедливих страждань, і випадають з контексту безумовного дару теології хреста, де “Бог у Христі” розділяє страждання з тими, хто страждає несправедливо. Христос стає будь-то стратегічною приманкою, офірним цапом, чи монетою обміну економічної моделі, в якій всі, хто страждає стають учасниками цих страждань, “щоб розплатитися з боргами як бідні грішники, або, можливо, зробити себе мішенню божественного жала”³⁴⁹.

Капуто прагне “витягнути” розп’яття з контексту економіки відносин – викупу (рай-славу в обмін на страждання-розп’яття), – і віднайти його у

³⁴⁶ Heidelberg Disputation. 27

³⁴⁷ Myers, Stephen G. 'The Sufferings Are Better': Martin Luther and the Theology of the Cross, Source: Puritan Reformed Journal, 9 no 1 Jan 2017, p 84-100. Publication Type: Article (p.94)

³⁴⁸ Heidelberg Disputation. 20

³⁴⁹ Caputo, John D. Cross and Cosmos (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.212

відносинах безумовного дару, де “Бог... не Суверенний Бухгалтер чи Всемогутній Бог угорі, але Бог, який страждає, смертний Бог, який страждає разом з нами, смертними”³⁵⁰. Тому страждання не можуть бути інструментом справедливого викупу, обміну чи самоочищення. А якщо розп’яття є символом несправедливості, то хрест, що є символом тортур стає відразливим – як і дерево лінчування з “дивними фруктами”, що є “символом страждань темношкірих”³⁵¹. Така солідарність має політичний лівий характер, саме тому йому близька теологія визволення. Капуто посилається на теологію Делорес С. Вільямс (чия теологія розвивалася також під впливом Тілліха) і Джеймса Коуна, як приклади теології хреста і прагнень радикального погляду на страждання через контекстуалізацію історії Христа, як такої, що завжди чинить опір політичним репресіям: несправедливі страждання не є священними і не можуть бути викупними; це грішно³⁵² – це основний аргумент Долорес Вільямс.

Слідуючи такій логіці думки, Христос помер політичною смертю, і якщо це відкинути, то є ризик стати на аполітичний шлях сильної теології, що покладається на справедливість у вічному небесному правлінні Бога (але будь-яка аполітична позиція є політичною позицією, і в світлі “слави” ризикує бути політичною формою зверхності) – свобода і справедливість в неісторичній перспективі виправдовує історичну несправедливість тут і зараз. Важливо, що справедливість не є інструментом заради досягнення вищих “християнських ідеалів”, інакше справедливість може стати заручником компромісів “в ім’я ідеалів”. Справедливість – це неможливе, що кличе тут і зараз “в горизонтах очікування”, а політика, вона про те, як зробити неможливе можливим, і розірвати ці горизонти.³⁵³ Справедливість – це не проблема, що вимагає рішення, але таїна (“*a mystery, not a problem*”³⁵⁴). Справедливість, мовою Капуто, – це

³⁵⁰ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.187

³⁵¹ Cone, James H. *The Cross and the Lynching Tree*, 154.

³⁵² Keller C. *Delores Williams: survival, surrogacy, sisterhood, spirit*. p. 87-89.

³⁵³ “I still have a dream, a dream deeply rooted in the American dream – one day this nation will rise up and live up to its creed, “We hold these truths to be self evident: that all men are created equal.” I have a dream...” Martin Luther King Jr. (1963)

³⁵⁴ Gabriel Marcel (1889–1973), Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion). 181

безсилля, що виявляється в нашому пасивному підкоренні божественному – *kenosis* як відчуження, тією мірою, що сам Бог втрачає надію у Бозі³⁵⁵ – ми не є активними учасниками божественних дій, але пасивними реципієнтами – *Sola gratia* (Лютер), *gift* (Дерріда). Справедливість в теології хреста – не про судові процеси, але про містерію дару.³⁵⁶ Проблема лиш в тому, що теологія слави прочитує євангельську історію страждань розп'яття Хреста як оду перемоги, фанфарний марш – Бог переміг своїх (і наших) ворогів, – перемога заступає страждання, у яких виявляється солідарність Бога з людьми, так у викупленні не залишається місця для безумовного, але безумовність знаходить себе у “правді”.

В радикальній теології хреста Єшуа розп'яли синедріон і римляни, оскільки Христос говорив їм правду без страху наслідків, і тим самим створював для них проблеми. Це розуміння ризику шляху, на який стаєш, коли виступаєш проти несправедливості, коли говориш правду перед лицем влади, що чинить несправедливість – це ризик для життя, і не лише свого. Це не раціональна угода, в якому життя стає ціною викупу, і тому хтось добровільно йде на смерть у визначений час, згідно угоди, – але це ризик, де ти не знаєш, можливо мине ця чаша, але розумієш, що може трапитися найгірше, можливо вип'єш сповна її. Єшуа не сплачує ціну викупу Отцю-Богу, але приймає ризиковане рішення залишатися вірним правді, інакшого бачення світу, можливості неможливого: що таке шалом, праведність, милосердя для тієї спільноти, яку міг уявити Єшуа. Коли Христа розпинали, воїни насміхалися над ним, говорячи: “Радій, Царю Юдейський!”³⁵⁷, і над розп'ятим повісили напис: “Це Ісус, Цар Юдейський.”³⁵⁸ Так само ж і первосвященики з книжниками та старшими, насміхаючися, говорили: Він інших спасав, а Самого Себе не може спасти! Коли Цар Він Ізраїлів, нехай зійде тепер із хреста, і ми повіримо Йому!³⁵⁹ Ісус перед тим Пилату казав, що “Моє Царство не із світу цього.” Христос ж мав на увазі, що

³⁵⁵ За Лютером виправдання (як дія справедливості) приходить у момент повного відчуження від своєї волі і повної покори Божій.

³⁵⁶ Капуто протиставляє схоластику Ансельма і теологію хреста Лютера.

³⁵⁷ Від Матвія 27:29

³⁵⁸ Від Матвія 27:37

³⁵⁹ Від Матвія 27:41-42

його розуміння сили і влади відрізняються від розуміння імперської влади, сили світу цього, що не розуміють категорію сили як поцілунку зрадника, омиття ніг учням чи прислузі, дотик прощення до повії. Так Христос стає реалізованою подією на поклик справедливості, вірним цьому поклику до смерті, радикально реальною.

Але чи мовиться про справедливість, як певну раціональну, логічну систему морально-етичної поведінки. Радикальна теологія хреста виходить за межі таких систем. Його підхід – це підхід “проти етики”, який не покладається на теоретичні системи Арістотеля, Томи, Канта, але для Капуто “етика” має бути радикальним відгуком на поклик, що приходить без будь-якої теоретичної підготовки, основ. Тому і книга Капуто “Проти етики” – це радше поетичний, а не теоретичний заклик до дії, подія для Капуто – це завжди обов’язок – “ось я!”. І ближній – це завжди поле можливостей і обов’язків, і якщо це стає непомітним через зайнятість теоретичних концепцій, подія залишається нереалізованою, а підхід до викликів життя лиш абстрактними вправами. Активна відповідь поклику – це те, що Капуто називає Царством Божим, візія можливості світу, де реалізується радикальна етика.

В такому ключі інтерпретації, вдало поетичної, Павло, на думку Капуто, переповідає євангельську історію, яку Капуто називає поетикою Царства Божого: “Бог вибрав немудре світу, щоб засоромити мудрих, і немічне світу Бог вибрав, щоб засоромити сильне, і простих світу, і погорджених, і незначних вибрав Бог, щоб значне знівечити *Τὰ μὴ ὄντα (Ta me onta)*³⁶⁰, так щоб не хвалилося перед Богом жодне тіло”³⁶¹, що знаходить свою форму життя в парадоксальності і метафоричності, гіперболічності – форми паралогічності, що шокує усю коринфську еліту, їхню філософію, логіку буття, саркастично викриваючи усю їхню владу як “ніщо” – *Ta me onta – буття як небуття*, – а логічністю хреста: слабкістю, дурістю, небуттям, що за мірилом світу “ніщо”, що стає сигналом деконструкції ієрархії – сигнал радикальної анархічності. Так і

³⁶⁰ Things That Are Not

³⁶¹ 1 до Коринтян 1:27-29

приходить християнство – як “бездержавна релігійна форма”, що поклоняється “розбійнику”. Царство Бога Дж. Капуто описує як “священну анархію”, яку він протиставляє ідеї ієрархічного царства влади і сили згідно класичної теології, в якому править не сила суверенного Бога і логос метафізики, але слабка сила події. Вивільнення події в імені Бога відбувається в “царстві Бога”, але слабка сила події, захоплює не своїм авторитетом, але своєю слабкою силою безсилля: своєю радикальністю і суперечністю. Це царство, яке постає перед нами, коли ми бачимо, який вплив на нас робить ім’я Бога. Наратив царства покликаний показати нам можливість неможливого, можливість чогось більшого, ніж буття. Це наратив, в якому править не слава, але хрест. Подія присутня в безсиллі Христа на хресті – слабка сила Бога – “як протест проти несправедливості, що піднімається з хреста, і як слова прощення, а не відстрочена сила, яку пізніше відвідають вороги”.

Звичайно, це не означає, що світ має прийти до анархічної форми правління, чи форми політик, в яких слабкі мають зайняти високі позиції. Це лиш може призвести до нових актів варварства проти людства і тиранії, що ми вже знаємо з історії більшовицького перевороту. Анархія існує також як слабка сила деконструкції, що покликана похитувати основи авторитету тих, хто прагне пригнічувати інших, “дати можливість знедоленим вести життя з гідністю і самоповагою”. Можна висунути, що радикальна теологія хреста покликана послабити ієрархію сили авторитетів, і перевернути вертикаль опозицій, де “нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви один у Христі Ісусі!”³⁶² *“Це проявляється в децентралізованому, деколонізаційному і демократизованому напрямку етичного, соціального і політичного порядку, який послаблює перевагу чоловіків і зміцнює гідність жінок; це послаблює привілеї “заходу” і створює “третій світ”; це турбує “людські” права, коли вони приходять ціною насильства над тваринами до смерті заради їжі, розваг або інших дрібниць; це послаблює наше панування і поважає “права” землі, що є чимось більшим, ніж матеріал для нашого*

³⁶² До Галатів 3:28

панування. Він виходить з погляду на людське життя, який позбавляє *ousia*, порядку володіння, влади, власності і престижу, і замість цього віддає перевагу простоті і бідності життя, яка йде всупереч правлінню глобального капіталізму і його політики.”³⁶³

Так, теологія хреста не зводиться до теологічного дискурсу над предметом хреста, викликане інтересом, але є стилем власне теології як життєвої активності, де теолог примикає на сторону слабких і беззахисних, як такий, що розділяє радикальну божественну “природу”, де авторитет “чому” розп’ятий, але є сила живої відповіді безумовному³⁶⁴ – це шлях під тяжістю хреста Голгофи, де існування “Бога” є нашою відповідальністю³⁶⁵.

Капуто зміщує акцент з історії воскресіння на суцільне життя Єшуа, в якому розкривається можливість світу, де діють Божі правила – Царство Боже. “Дух Божий в Ісусі прийшов, щоб показати життя людям – показати викуплення через досконале міністеріальне бачення правильних відносин.”³⁶⁶ Божественність хреста – це свідчення мучеництвом про Царство – безумовне свідчення про безумовне царство. Це не мрія, за яку потрібно померти, щоб її досягнути, але інакше бачення, інакша можливість цього світу, що розкривається в надії неможливого, бачення світу через ікону Христа.

Отже, для Капуто розп’яття не є перемогою в есхатологічному ключі, чи поразкою. Це цілковита поразка Бога монотеїзму, повна поразка будь-якого тріумфалізму, як умова можливості неможливого. Саме в розп’ятті віра стає нереальною, неможливою, але це можливість, що виникає попри умову її неможливості. Розп’яття – це те, що стається у невизначеній *khora*, де ніщо не є однозначним, визначеним, що може дати остаточну відповідь, але саме це стає можливістю виходу за горизонт економіки відносин, стратегічних розрахунків, –

³⁶³ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.79

³⁶⁴ “Безумовне – це не ідеал, а випробування, веління і “надія всупереч надії” (Рим. 4:18) в нескінченності майбутнього.” Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.90

³⁶⁵ Ім'я Бога – це наполеглива вимога, яка, не отримавши відповіді, розсіється і піде в ніч забуття і небуття. Вальтер Беньямін. Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.109

³⁶⁶ Caputo, John D. on Williams, “Black Women’s Surrogacy,” 30

це безумовне свідчення про безумовне царство. Це повне прийняття смерті, несправедливості розп'яття, прийняття контексту “невирішеності” життя, де наше рішення відповіді страждання стає не програмованістю, але стає умовою можливості прийняття етичного рішення, ризиком, радикальним відгуком на поклик, що приходить без будь-якої теоретичної підготовки, це радше поетичний, а не теоретичний заклик до дії, що не гарантує, що за рішенням слідуватиме перемога, рішення Христа закінчилося розп'яттям.

Історія Розп'яття – це усунення небес і примирення зі смертю, щоб прикликати бажання справедливості тут і зараз, прикликати безумовне. Тому “радикальна теологія хреста може бути зрозуміла як герменевтика необмежених трансформацій в цьому світі, теологія божественного заклику, зануреного у тимчасовість і смертність”³⁶⁷. А історія Єшуа – це наратив, що має інтерпретуватися в тісному зв'язку з тим, що він говорив, робив і його смертю через розп'яття, яке було результатом його слів і діл.

“Життя на землі, життя в будь-якому місці, можливо, навіть зараз помножене на незліченну кількість галактик, схоже на квітку, непомітно розквітлу в кам'янистій гірській щілині... Наше життя тут, на землі, схоже на маленький акт космічної щедрості, трохи космічної благодаті, що відбувається на нескінченній просторі, яка залишається абсолютно непоміченою.”³⁶⁸

Для Капуто теологія хреста – стає теопоетичною фігурою, іконічною (теопоетичною) формою мислення, а не просто теології, що характеризується своєю відкритістю до смертного і завершеного, кінченного, де розп'яте тіло Христа стає іконою космічної фатальності, де примирення означає прийняття смерті і прийняття хреста.

³⁶⁷ Коначева С.А. Крест и слава в постметафизической перспективе, 161

³⁶⁸ Caputo, John D. Cross and Cosmos (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.525

3.3. Воскресіння як ранена слава

*Мертві є речовиною небезпечних спогадів, що становлять слабку силу, приборкуючи всю силу безсилля*³⁶⁹

Для Капуто розп'яття не є перемогою в есхатологічному ключі, чи поразкою, за якою слідує перемога, чи перемога і поразка, як ми звикли розуміти ці поняття, але нищівною поразкою (розгром вщент), “перемога заклику до справедливості над жорстокістю світу... жорстокістю світу, що не згасає, а викривається, засуджується за те, що вона є, розп'яттям”³⁷⁰. Це слава в руїнах, що незрозуміла світу, оскільки це “слава”, що виходить за межі нашого розуміння і знання. “Радикальна теологія хреста акцентує на відсутності буття, вразливості і богозалиш. Як показує Капуто, слава може бути знайдена лише в прищесті неможливого”³⁷¹.

Капуто говорить про есхатологічний поворот як неправильний шлях Даниїла, який в контексті важких часів для юдеїв в роки окупації Антиохом IV, звіщає есхатологічний прихід суду Божого і безсмертя мучеників. Ідея потойбічного життя в релігії іудеїв виникає саме з Даниїлом³⁷², як називає його Капуто, “фундатором” неоплатонічної метафізичної теології³⁷³. Іудейський монотеїзм не приймав практик поклоніння “мертвим”, що мало місце в політеїстичному світі. Тому, коли монотеїзм прийняв ідею воскресіння мертвих, а не переосмислив її у світлі страждань і поразки, Бог народу іудеїв стає гарантом перемоги, тому і перемога завжди за іудеями³⁷⁴, поразка стає лиш уявною, де стає явним шлях докетизму. Така релігія, набуває агрозливого і страшного характеру, і, вважає Капуто, наслідуючи Тілліха, є “напів-богохульною і мітологічною”³⁷⁵: “Вона (слава) перетворює свої міфи та вчення, свої обряди та закони в остаточні, і переслідує тих, хто не підпорядковується їм. Вона забуває, що власне існування

³⁶⁹ Caputo, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p. 265

³⁷⁰ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.332

³⁷¹ Коначева С.А. Крест и слава в постметафизической перспективе, 171-172

³⁷² Адам і Єва були покарані саме за те, що хотіли уникнути смерті – безсмертя було долею лиш богів. John D. Caputo. “Cross and Cosmos (Indiana Series in the Philosophy of Religion)

³⁷³ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.133

³⁷⁴ Тому Капуто говорить, що в такому ключі теологія завжди є політичною теологією.

³⁷⁵ Tillich, Paul. *Theology of culture* (1970, Oxford University Press), p. 25

є результатом трагічного відчуження людини від її справжнього буття.”³⁷⁶ Христос обіцяв, що Царство Боже прийде до голодних, спраглих, змучених, переслідуваних, до реальних земних тіл – з тіла і плоті, що відчують всю глибину³⁷⁷ життя в повній мірі, в мірі страждань і любові, відчуття радості і горя.

В есхатології Даниїла, коли Бог встановить своє царювання, померлі повстануть з могил, і житимуть вічно на землі, але з впливом грецької філософії, ідея воскресіння мертвих набуває метафізичного присмаку розрізнення тіла і душі, чи тіла земного тлінного і тіла нетлінного (про що говорив Павло), земному мінливому протиставляється вічне за межами земного. В есхатології і апокаліптики Павла докетизм (“духовні” тіла) і економіка відносин зливаються воедино. Тут народжується апокаліптика, загроза якої, на думку Дж. Капуто, може полягати у неправильному розумінні природи дискурса апокаліптичної мови, – тому необхідна герменевтика, що не змішуватиме дискурси, де мовні правила однієї лінгвістичної гри застосовується для зовсім іншої гри – це шлях занадто небезпечний. Апокаліптичний дискурс – не є дескриптивним чи фактологічним, це не мова онтології чи прагнення до об’єктивізації світу, її не можна сприймати як науковий звіт про те, що станеться і як станеться, що таке воскреслі тіла. Апокаліптика – це сила людської уяви, що з усією потугою виринає перед загрозою життя: “Апокаліптична мова має прагматичний аспект (...) вона змушує нас поглянути на світ заради дій і відносин, що манять і тягнуть за собою. (...) вона може викликати незадоволення тим, що є і породжувати бачення того, що могло б бути. (...) *Насамперед, це веде до розуміння того величезного ресурсу, який знаходиться в людській уяві для побудови символічного світу, в якому цілісність цінностей може підтримуватися перед обличчям соціального і політичного безсилля і навіть перед загрозою смерті*”³⁷⁸, – тобто

³⁷⁶ Tillich, Paul. *Theology of culture* (1970, Oxford University Press), p. 9

³⁷⁷ Що означає метафора глибини? Це означає, що релігійний аспект вказує на те, що є остаточним, нескінченним, безумовним у духовному житті людини. Tillich, Paul. *Theology of culture* (1970, Oxford University Press), p. 7

³⁷⁸ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.143-144 ref. A citation in Keen, *After Crucifixion*, 123n5, of John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 282–83.

“воскресіння” – теопоетика, форма художньої уяви, в якій обіцянка знаходить своє життя.

Те, що пропонує Капуто на противагу славі – “ранена слава”, як спроба виправити помилку, якою пішли теологічні тлумачення навколо “прославлених тіл”. На думку Капуто, “ранена слава” має можливість вийти із кругообігу економічних відносин, оскільки не очікує на славу у вічному майбутньому, але викриває життя у всій складності, у його кінченості, у його умовності, і саме таке життя “в умовності” є можливістю до горизонту безумовного, ““без надприродного” (Тілліх), “без чому” (Екгарт), “без суверенітету” (Дерріда)”³⁷⁹. *“Життя в часі включає в себе зруйноване час, час, який неможливо зробити цілим. Життя, наше життя в просторі і часі, життя з плоті і крові, тобто наше життя, simpliciter, одночасно прекрасне і жорстоке, одне не без іншого, так само, як не може бути обіцянки без загрози. А спроба ізолювати одне від іншого – відмінна риса класичної теології слави. Ніщо з цього не може змінити минуле...”*³⁸⁰ Життя про радикализовану важку і складну славу, що обумовлена часом і простором. “Ранена слава” – це шлях земних тіл, з крові і плоті, тлінних, “покинутих” у світі повного несправедливості і страждань, але й не полишеного сподіванок. “Сильна слава” сліпа до такої слави, що віддає останній свій шмат хліба голодному, будучи самим приреченим на голодну смерть, протягує руку і підставляє плече слабкому, не боїться поглянути в очі скаліченому. *“Справжня слава – це важка слава безумовного, що знаходиться в тілах, порушених силою безумовного, як любов до плоті і кісток інших у всій їхній плоті, уразливості, каліцтва і смертності.*³⁸¹” В такій герменевтиці “прославлені” тіла набувають зовсім іншого значення – значення “прославлених” практик – теопрактики (*theopraxis*). У Капуто рани на тілі Христа стають символом радикально інакшої слави, що має відчуття тягаря, але який має здатність трансформувати життя, тим самим ми стаємо співучасниками цього символу. Ідею “символа як трансформуючого” Капуто бере у Тілліха, для

³⁷⁹ Caputo, John D. Cross and Cosmos (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p. 45

³⁸⁰ Caputo, John D. Cross and Cosmos (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.150

³⁸¹ Caputo, John D. Cross and Cosmos (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.146

якого символ був формою земного життя, а не небесного, через участь в якому ми стверджуємо і участь Бога з тими, хто страждає. “Життя у символі” і є теопоетикою, і теопрактикою, що стверджує “воскресіння” Христа щоразу ми відповідаємо поклику – Христа, як втіленої події – дією, практикою віри, надії, любові до ближнього – царство, яке постає перед нами, коли ми бачимо, який вплив на нас робить ім’я Бога. Таке “земне” розуміння “воскресіння” змушує нас радикального інакше поглянути на земне життя зараз і в майбутньому.

В такій герменевтиці рани залишаються постійним супутником слави, без них ми втрачаємо “Бога”, що нам виявляє Христос – допоки рани залишаються на славі, доти Бог залишається на стороні скривджених, страждених, доти ми проживаємо життя як таке, що поділяємо цю співучасть, не через умову майбутньої винагороди, але з бажанням, що виникає з надмірним бажанням ствердити неможливе, але саме в цьому стверженні неможливого необхідним є прийняття смертності – безумовне потребує умови – “смерть і народження йдуть пліч о пліч шляхом життя”³⁸². Чи не набуває більшої цінності дотик і слово нашого тата чи діда, коли розумієш, що за смертю не буде вже цих зустрічей – відкриваються ширше обійми, жадібно ковтається кожне слово – чи не інакше зважається на вагах наш час. Життя народжується в смерті, але життя не заміщує смерть, воно приходить у ній. Перемога не приходить після поразки – перемога у ній. “Мертві дійсно воскресають, але не для міфологічного безсмертя, як в новозавітньому греко-язичницькому перформансі апокаліптичної події, – але в демітологізованій гідності, справжній славі справедливості, любові і співчуття.”³⁸³ Ідея воскресіння у Капуто йде слідом за Левінасом, а саме за герменевтикою *transcendence*, що має місце в “неможливості вбивства”, де на місце “воскреслих тіл” приходить “лице” *visage* – це не фізично видиме лице, але “невидимий погляд іншого, який піднімається на моральну висоту, який приходить до нас згори, як Бог, що дивиться на вбивцю з пророчим супротивом і каже: “Не убий!””, що звучить, як слабка сила повеління”³⁸⁴. Це погляд, що

³⁸² Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.150

³⁸³ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.151

³⁸⁴ Caputo, John D. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.151

неможливо вбити, від нього неможливо сховатися. Рани Христа промовляють із смерті крізь пам'ять, і тим стверджують перемогу – вони повелівають слабкою силою крізь століття в знак протесту проти несправедливості і піднімаються над несправедливістю у славі – раненій славі. Його вбили, але пам'ять про нього і його вчинки – свідчення мучеництва Єшуа – позбавити життя неможливо. Це слабка сила поклику, що звернена до нас “не убий!”, “нехай буде життя!” – це поклик до кожного і до всього космосу. Подібно до Капуто вважає Келлер, що “сила (влада) досконала в слабкості, – це не всесилля і не імпотенція... Це сила, яка не бере гору, але надає можливості”³⁸⁵. І якщо божественна сила у людських відносинах, для Капуто, супроводжується співчуттям, то для Келлер – піклуванням, без чого будь-який дискурс сили чи слабкості, універсального чи сингулярного може стати інструментом маніпуляцій задля насилля і переслідувань.

Отже, шлях радикальної теології хреста – це шлях земного життя, яким пройшов Єшуа, життя з плоті і крові, що не покладається на ідеалістичну небесну “реальність” за межами цього тілесного існування. Протилежний йому шлях – це слизький шлях прихованого, замаскованого докетизму. Шлях такого замаскованого докетизму лиш руйнує життя благої вістки Єшуа, шлях, що відкритий до зустрічі і допомоги голодним, спраглим, шлях відкритий до співчуття, шлях, що стверджує справедливість перед лицем несправедливості, відкритий до іншого і всього космосу – поетики можливого. Перемога в хресті не є метафізичною чи фізичною (історичною), але тяжкою, “раненою славою”, що не слідує за розп'яттям, як винагорода за страждання, але вона міститься в пам'яті про розп'яття як спротив несправедливості і надмірне бажанням ствердити можливість неможливого, безумного. Рани Христа промовляють із смерті крізь пам'ять, і тим стверджують перемогу. Христос – це поет, що сам став поезією через історії апостолів. Християнство – це сузір'я історій, образів, символів, що обмінюються пам'яттю про Христа, який змінив бачення світу, як

³⁸⁵ Keller, C. (2008). On the mystery: discerning divinity in process. 85., Silas C. Krabbe, A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time

можливість інакшого світу, Царства, в якому править Бог, вірність якому може вартувати життя. Пропозиція Христа – це шокуюча візія, в якій аутсайтери стають першими, а привілейовані еліти – останніми, якою керує безумовна любов, прощення, милість, гостинність, справедливість.

Так у Капуто, воскресіння стає “теопоетикою”, що спонукає нас рухатися до етичної відповідальності та любові, попри кінецьність не лише всього людства, але й усього всесвіту.

3.4. Воскресіння як втілена спрага до життя

Крім Капуто особливого значення концепція воскресіння знаходить в теопоетиці втілення Мелані Дугвід-Мей. Як і у Капуто теологія Мей розгортається навколо думки, що маніфестації Царства Божого мають відбуватися в конкретних соціально-політичних реаліях земного життя, а не сподіваннями на новий політичний порядок за межами даної реальності. Після демітологізації, запропонованою Бультманом, виникає все ж питання, якщо міти прибрати, то чи залишається щось за межами нашого реального існування, чи може просто усунення мітологічної уяви про богів, звільнити нас від упереджень щодо космологічної дуальності світу: чи залишається місце для “трансцендентного Бога” в світі “де-мітологізованому”, і чи можна говорити про “трансцендентного Бога” без посилянь на дуалізм земного і небесного існування. Для Мей така можливість відкривається саме через цілісну присутність (я як тіло) для життя у всій його повноті – те, що знають наші тіла, достатньо для того, щоб знати, Бог є. Як і Капуто, Мей вважає, що віра, що покладається на небесне життя, що слідує після життя на землі, віддає перевагу духу над тілом, і тому легко стає репресивною теологічною машиною: це теологія, що нехтує тілом ціною життя тут і зараз, задля “мітологічного майбутнього” (про це власне перші розділи її книги *Body Knows*). Євангельські історії – це не історії про існування двох світів чи історії про те, як все закінчиться перемогою, але можливість навчитися бути уважними до свого втіленого життя, те, що можна відкрити, прислухаючись до свого тіла. Мей перепрочитує євангельську історію Страсної

п'ятниці, Великої суботи і дня Воскресіння, висновуючи, що лиш через прийняття свого тіла, “воскресіння”, як спраги до життя, може настати: “З теологічного погляду, не можна знайти життя, якщо не прийняти пряму лінію від Страсної п'ятниці до дня Воскресінням. Швидше, вважає Мей, ми повинні стати живими у Велику суботу, тому що саме тоді ми зрозуміємо тлінність життя і вступимо у “напружену драму” між смертю і воскресінням. (...) Це “ритм розрахунку того, що дає життя, а що “смертельно”, що характеризує повністю втілене життя. Якщо так, воскресіння – це не даність, але боротьба”³⁸⁶. Це були роздуми, до яких вона прийшла, розмірковуючи над своїм першим досвідом близької смерті у дуже молодому віці: важливо не святкування дня Воскресіння, але щоденна практика воскресіння у цьому житті – потрібно боятися не смерті після життя, але смерті у житті. Досвід хвороби і близької смерті приводять її до певної “еклезіології воскресіння”, де жага до життя приймає вираз життя у спільноті, у єднаннях і втратах, рішеннях прийняти і відпустити; що згодом у пізніші роки життя і новий досвід важкої хвороби відкривають шлях до теології екуменізму. Воскресіння приходить з прийняття життя у повноті його смертності і новими бажаннями життя, що ми відчуваємо своїм тілом, яке є “фактурною мережею фізичних, психічних, соціальних, афективних, сексуальних зв'язків з людьми, місцем і часом.”³⁸⁷ *“Я практикую воскресіння, тому що Бог, Який прийшов, щоб бути з нами, Той, Хто пішов на хрест, зійшов в пекло, а потім у славу, є Богом несподіванок з людського погляду. Божі сюрпризи турбують значно більше, ніж будь-які виправлення розворотів шляху, яким ми вирушили. Чим більше мені доводиться втрачати, тим важче бути живим, відпустити те, що є, залишити передбачуване, “як знак помаркувати помилкову стежку”, і тим самим прокинутися до нового життя в достатку ... і я знаю, що не можу святкувати воскресіння, без сходження униз до мертвих, оскільки практика воскресіння означає [згідно з висловом Венделла Беррі] прокладання “багатьох*

³⁸⁶ Krondorfer, Björn. Source: Cross Currents, 47 no 1 Spr 1997, p 123-126. Publication Type: Review on A body knows: a theoetics of death and resurrection, 124

³⁸⁷

стежок, більше ніж необхідно, і деяких в неправильному напрямку”.³⁸⁸ Прокладання цієї дороги життя у воскресінні вимагає важкої праці і неабияких сил: бути людиною “з тіла та крові”, смертною і недосконалою, правдивим з собою і усіма, і все робити у любові і гідності, долаючи риторики негативних упереджень до людини і дискримінацій. Акцентуючи на дискримінації жінок в суспільстві і в церкві направляють Мей в сторону феміністичної теології, де помітний вплив Елізабет Мольтман-Вендель *I Am My Body: A Theology of Embodiment*, де автор головну роль надає тілу Бога (Ісуса) та людському тілу (тілу жінки) у християнстві³⁸⁹, а також аналізує розвиток теологічної думки і її вплив на тему тіла, де акцентування на гріховній природі тіла редукувала розуміння церкви тіла до виключно дисциплінарних практик, де найбільш дискримінації зазнають жінки (як сказав Тертуліан: “жінко, ти – двері до диявола”³⁹⁰), хоча і чоловіки також зазнають відчуження до свого тіла. Мольтман, як згодом Мей, закликають нас прислуховуватися до свого тіла, що має свої голоси, як жіночі, так і чоловічі. “Зосереджуючись на зціленнях, які є центральними для спасительних дій Ісуса, багато з яких відбуваються безпосередньо “від тіла до тіла” (...) чим пояснюється ця любов до тіла, з однієї сторони, і зневага до тіла з іншої? (...) рух Ісуса відзначився переоцінкою тіла, що означало “залишити тіло вільним”. Ця свобода тіла була свободою від біологічних соціальних норм, перш за все від норм щодо сім’ї, та свободою для життя в родині Бога, для нового способу життя, що має особливе значення для жінок у суспільстві, орієнтованому на сім’ю”³⁹¹. Зцілення жінки, що 12 років страждала кровотечею, було чимось більшим, ніж співчуття і допомога стражденій людині зціленням органів – але була простягнута рука до відновлення соціальної нерівності, і що більше, прийняття жінки у сім’ю Бога.

³⁸⁸ May, Melanie A. 'A Body Knows': Writing Resurrection

³⁸⁹ May, Melanie A. I am my body: a theology of embodiment. Source: The Ecumenical Review, 48 no 3 Jul 1996, p 420-422. Publication Type: Review, 420

³⁹⁰ Tertulliani de Cultu Feminarum: Liber I. (звинувачуючи жінку в гріху Адама)

https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0160-0220_Tertullianus_De_Cultu_Feminarum_%5bSchaff%5d_EN.pdf

³⁹¹ May, Melanie A. I am my body: a theology of embodiment. Source: The Ecumenical Review, 48 no 3 Jul 1996, p 420-422. Publication Type: Review, 421

Помилка полягала в тому, що роздуми Павла над *soma* (як тіло у своїй цілісності) і *sarx* (як гріховна плоть) були дещо плутаними, а згодом християнство і не мало можливостей на свободу від соціальних нормативних конструктів в умовах панівного суспільства.³⁹² В *Living Resurrection* Мей акцентує, що практика життя у воскресінні вимагає революційного перегляду соціальних норм, правил поведінки, під які ми намагаємося підлаштувати себе і, що гірше, підлаштовуємось, виправляти інших – “тіло Христа потребує реформування життя у воскресінні”. Життя у воскресінні – це не шлях настанов, що звершуються в ім’я “страху” (2 Тимофія 1:3-7), але шлях співтворення нового у любові: ““Жити з надлишком” закликає нас мужньо йти до краю того, чого ми не знаємо? (...) ми покликані на межу того, чого не знаємо. І я переконана, що там, на межі, ми дізнаємося все, що нам потрібно знати, щоб рухатися вперед. (...) Ми можемо прагнути стримувати Бога в наших доктринах, судженнях, нормах або порядках. Але це Бог дає нам подих. Саме Бог посилає Божий дух, щоб створити нас і оновити за образом Божим. Це Бог, а не ми самі.”³⁹³ В її прагнення виходити за межі нормативних соціальних конструктів, долання упередженостей щодо “ненормальних” людей у суспільстві мають натяк на вплив на її погляди Мішеля Фуко. Як вважає Кіт-Перрі особливий його вплив прослідковується у праці Мелані *Bonds of Unity*: “вона підхоплює тему Фуко про емоції, фізичність та соціально сконструйоване божевілля, що класифікують як “нерозумне”, і, отже, слугує інструментом, що використовується тими, хто займає владні посади, для відчуження та знецінення пропозицій та самого життя жінок та інших маргіналізованих голосів.”³⁹⁴ “Написати “моє тіло” занурює мене в життєвий досвід, особливо: я бачу шрами, каліцтва, зміни кольору, пошкодження, втрати, а також те, що мені подобається. Сказати “моє тіло” редукує спокусу до грандіозних тверджень. Стверджувати “моє тіло” як таке, що пізнає – значить претендувати на епістемологічну фізичність, але лиш

³⁹² May, Melanie A. I am my body: a theology of embodiment. Source: The Ecumenical Review, 48 no 3 Jul 1996, p 420-422. Publication Type: Review, 421

³⁹³ May, Melanie A. Resurrection living, 81-82

³⁹⁴ Callid Keefe-Perry, Way to Water, p. 60

можливість, оскільки я поринаю в особистісне. Моє занурення в особистісне протестує проти того факту, що складність найчастіше заборонена пригнобленим, тим, кого з нормативної точки зору вважають недиференційованими “іншими”. Моє занурення в приватність також є проголошенням: конкретність не обов’язково повинна викликати розбіжності, але може бути ознакою і сутністю обіцяного достатку спільного життя.”³⁹⁵

Така “тілесна епістемологія” пошукує мови не в ключі есенціалізму чи соціального конструктивізму, жіночого досвіду як універсального, але, навпаки, Мей розуміє, що мова тіла також вразлива до культурних норм і релігійних символів, соціальних і політичних чинників, воно завжди зумовлене своїм контекстом. Як пише Скотт Голланд “...на відміну від деяких, хто зараз так багато святкує плоть у своїй теорії, що непримусовий поворот до тіла, здається, є лише чимось новим та вдосконаленим есенціалізмом – просто замінюючи слово плоттю, Будучи тілом – тілесна поетика Мей розуміє складну діалектику слово і плоть, еросу і танатосу, лиха і блаженства, зневаги та святкування. Вона добре розуміє, що Джудіт Батлер називає “тілом дискурсивною територією””³⁹⁶. Мова тіла завжди потребує особливого перекладу і уваги – ставши уважними до свого тіла, ми не досягаємо автентичних знань, але беремо активну участь у створенні нових шляхів переживання та розмови про них.

Для артикуляції своїх теологічних поглядів вона обирає слово *doxa*, доксологію, що зазвичай для церков східного обряду виражає певну дистанцію між Богом і людиною, таїну прославлення божественного, але у Мей вона набуває своєї інтерпретації: “Все життя, а не тільки літургійне святкування, священне. Відповідно, таїна життя – це щоденне ходіння учнів, а літургія невіддільна від добрих діл.”³⁹⁷ Це щось, що являє себе як присутність, не як абстракція, але як жива зустріч “лицем до лиця”. Доксологія, для Мей, це не містерія чогось прихованого, але це прояв слави присутності життя у спільноті. Мова, що виражає таке життя у славі – це не лише гімни з біблійних джерел, але

³⁹⁵ May, Melanie A. “A Body Knows”: Writing Resurrection, 347

³⁹⁶ Holland, Scott. Theology Is a Kind of Writing: The Emergence of Theopoetics, 325

³⁹⁷ May, Melanie A. Living doxology, 25

й драма, що розгортається, коли ми вступаємо на шлях нашого життя у воскресінні, присутності один одного: “драма починається з живої доксології”³⁹⁸. Такий підхід до теми присутності важливий для Мей, оскільки вона розглядає сучасний період суспільства як період відсутності, в якому залишається доволі мало місця для іншого як “образ Бога”, “образ (ікона) Христа”, суспільство радше звикає бачити один в одному споживача чи конкурента, що породжується комплексами, неприйняттям себе, страхами перед власною невдачею, а головне – байдужістю, коли іншого ми взагалі не помічаємо, або не враховуємо як повноцінну особистість. Але відсутність лиш стає прірвою у присутності, що проводить межу між частинами цілого, що потребує великої праці пам’яті себе і іншого як “образу Бога”. Життя доксологією – це місце зустрічі божественного і людського, що закликає нас до преображення життя і проживання його у спільноті, знаходячи там прийняття себе і іншого як “образу Христа” з крові і плоті: “Життя і ми самі, зрештою, непередбачувані. Двозначність помножується. Таємниця назавжди веде нас далі за межі карт нашого буття (being). Але після грому і блискавки я все ще закликаю пам’ять про присутність і кричу: “Покажи мені свою славу!” І після вогняної бурі я все ще шукаю знаки і почуття надії, моя туга чітко чіплялася за нитки пам’яті. І спалений вогнем очищення, оголений і оголений, (...) я кличу про присутність плоті і крові. (...) живий Бог, все ж стає плоттю і кров’ю і мешкає серед нас, (...) коли ми лицем до лица споглядаємо Божу славу, ми живемо славослов’ям.

Теопоетика воскресіння Мей – це сплетіння її власних переживань у розповідях і поезії з теологією і доксологією. Її мова про Бога крізь чуттєві переживання до тіла і від тіла (переносить у втілений вимір перцепції, чуттєвості за межі концептуальної думки царини *reason*). Мова втілення Мей не прагне до епістемологічної універсальності, але всі її слова про Бога насправді є її словами: “завжди неповними, неадекватними, такими, що запрошують до самосвідомої відповідальності”³⁹⁹, – це те, що не прагне статусу об’єктивної істини, але прагне

³⁹⁸ May, Melanie A. Living doxology, 26

³⁹⁹ Holland, Scott. Theology Is a Kind of Writing: The Emergence of Theopoetics, 325

ділитися особистим, як те, що запрошує до досвіду відкритого життя у спільноті. Для Мей *poiesis* є процесом створення і постійного перетворення, наново творення. “Розумом та інтуїцією вона переводить свої розмірковування про Бога від теології до теопоетики.” В теопоетиці, сплетінні особистих історій, поезії та діалогу з теологами вона розкриває те, що знає, таємницю і святість, яку дарує наша шкіра, кістки та дихання. Історія її тіла – це те, що вона знає про смерть та воскресіння.

Воскресіння – це те, що смертні тіла можуть дізнатися протягом життя, тому це життя у воскресінні. Таке життя, для Мей, стає важкою працею ризику бути собою, враховуючи навантаження релігійних та культурних норм. Бог створив кожного з нас за божественним образом, щоб бути разом співтворцями життя, у цій співпраці можливе розкриття щоразу по справжньому. Не бути і не стати тією людиною, якою нас створив Бог – це гріх. Це гріх, оскільки він порушує наші близькі стосунки з Богом та іншими, створеними за Його образом. Утримання присутності один від одного – це відмова від втіленої повноти і людського спілкування, що призводить до соціальної жорстокості і особистим заграванням зі смертю, до страху говорити правду.

Кожен розділ її книги розкриває різні практики воскресіння, гостинності, правдивості, прийняття, головне її звернення проти соціальних і церковних норм, що лиш є смертельними симптомами хвороби церкви, щоб об’єднати громади на основі солідарності між смертними.

Прийняття себе у своїй тілесності і прийняття церкви у своїй тілесності (Христос став повністю людиною з плоті і крові) “у знак солідарності з усіма земними і земними тілами – з рубцями та священними, зламаними та благословенними”⁴⁰⁰, що уможливорює зустрітися зі своїми хворобами-гріхами – це полотно життя, що сплетене нитками смерті і воскресіння, готовністю визнавати і долати страх перед особистісним, іншим, правдою, і налагоджувати цілющі зв’язки солідарності і безумовної гостинності до інакшого, до чужинця. Мей пише “щоб пробудити себе та інших, до усвідомлення смерті як невід’ємної

⁴⁰⁰ May, Melanie A. *A Body Knows: A Theopoetics of Death and Resurrection*, 25

частини життя, пробудити до радості воскресіння, тобто до нового життя, що рясніє”.⁴⁰¹ Теопоетика – “розширення та розтягування пережитих на досвіді традицій теологічного знання”⁴⁰².

3.5. Воскресіння як трансформативна сила краси

*Я хочу написати картину “Ностальгія за земним світом”*⁴⁰³

Алвеш у своїй книзі *Believe in the Resurrection of the Body* (1984) пропонує новий свіжий погляд на воскресіння Христа. Він говорить про магію пам’яті і уяви, що ширяють навколо людського життя: сміх, радість, дружба, любов, – щось особливе, що зазиває до наших глибинних відчуттів так, що змушує нас це пам’ятати: іграшка з дитинства, аромат, квітка, погляд – часто ми називаємо такі речі сакраментальними – хліб і вино. Поетична мова Алвеша дуже милозвучна і пише перед нами портрет людини зовсім не подібної до “революціонера” і ліберального радикала, але поета: “мертві тіла воскрешаються силою краси”⁴⁰⁴. Поняття краси стає для Алвеша центральною для його теології: на зміну ліберальній теології приходять теоестетика і теопоетика, що знаходять зв’язок з психоаналітикою і герменевтикою символів. Недостатньо лише бачити очима очевидні речі, нам потрібна уява, візія, сновидіння-мрії – це те, з чого складається людина і її життя: “усе життя – це спроба трансформувати наші мрії в реальність”⁴⁰⁵. Про красу Алвеш говорить, що це речі, які зовсім не приносять на користь, але на диво – вони роблять нас щасливими. Він цитує Августина, говорячи, “нами рухає візія, те, що є абсолютно марним – марним, бо приносять задоволення, – це мета життя”⁴⁰⁶. Ми не думає про рай в межах його корисності чи практичності, він про красу і задоволення, про мрії. Мрії, що знаходяться всередині тіла людини – людина – це втілення мрій: слово стає тілом (Ів.1:1), коли ми трансформуємо мрії в реальність. Рай – це не просто мрія, яку ми

⁴⁰¹ May, Melanie A. *A Body Knows: A Theopoetics of Death and Resurrection*, 15

⁴⁰² May, Melanie A. *A Body Knows: A Theopoetics of Death and Resurrection*, 15

⁴⁰³ Борхес, Безсмертя

⁴⁰⁴ Alves, Rubem. *From liberation theologian to poet: a plea that the church move from ethics*, 24

⁴⁰⁵ Alves, Rubem. *From liberation theologian to poet: a plea that the church move from ethics*, 22

⁴⁰⁶ Alves, Rubem. *From liberation theologian to poet: a plea that the church move from ethics*, 23

очікуємо в есхатологічному майбутньому, але це мрія, якою ми одержимі такою мірою, що прагнемо реалізувати тут і зараз. Воскресіння для Алвеша – це допомогти людям відкрити те в них, що матиме силу трансформувати все їхнє життя. Мало нагодувати голодного, потрібно воскресити тіло до нового життя. Тому місія церкви лежить не у площині етики чи політики, але у площині естетики – краса може врятувати світ, і саме краса може дати силу зустрітися лицем зі смертю і витримати страждання.

Тут Алвеш стає співзвучним з теостетикою Бальтазара, що вважає завданням церкви пробудити світ (як в історії зі сплячою красунею) посмішкою, поцілунком краси, народжених в любові.

Теопоетика Алвеша виникла не з вакууму, і не виключно з любові до краси; його творчість виникла з його бразильського контексту, а гноблення та репресії виникали в результаті певної форми домінуючого дискурсу. Книга Алвеша “Протестантизм та репресії” висвітлює зв’язки між протестантським дискурсом та репресіями щодо жителів Бразилії.⁴⁰⁷ Бразильський “репресивний” протестанський дискурс Алвеш називає “протестантизмом правої доктрини”, що “фокусується на тривогах чоловіків і жінок не в змозі впоратися з особистими та соціологічними поясненнями та рішеннями... кризи, цей тип протестантизму надає їм онтологічного значення. Про кризи говорять теологічно, з погляду гріха, непокори Богу, провини тощо. Запропонована відповідь – спасіння через навернення”⁴⁰⁸. Замість того, щоб розглядати соціальні та політичні проблеми, цей дискурс релятивізує та одухотворює проблеми для того, щоб відповідати заздальгідь у створеній теологічній матриці.⁴⁰⁹ Проблема існування страждань, жахить людських трагедій, смерті – це все, що реально існує в житті людини, але надмірна увага до них, лиш породжує візії, що лиш посилюють відчуття фрустрації або паралізують мрії: “Я пропоную, щоб ми почали оперувати естетикою краси. Рай, гра, радість, задоволення. Якщо ми зможемо оперувати такою візією, тоді ми зможемо пробудити в людях мрії, що заснули всередині

⁴⁰⁷ Silas C. Krabbe. (2016). A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time, 3.1.3

⁴⁰⁸ Silas C. Krabbe. (2016). A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time, 3.1.3

⁴⁰⁹ Silas C. Krabbe. (2016). A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time, 3.1.3

них. І вони воскреснуть.”⁴¹⁰ Зміна позиції Алвеша – це лиш зміна вихідної точки, з якими ми підходимо до будь-яких політичних чи соціально-етичних викликів: революція, що ґрунтується не на любові до прекрасного ризикує згоріти, залишивши гірке коріння страждань, особливо, якщо вона шукає Бога за межами свого тіла.

Символи – це спосіб нашого взаємозв’язку один з одним, життя кожного наповнюється символами, які щось говорять про нас. Царство Боже – це про те, якими символами наповнене життя Христа. Це те, що запалює серце своєю візією краси до міри готовності віддати за неї все своє майно і навіть життя. Щоденний хліб і навіть найменш значимі, як може здатися, символи (сакраментальні речі), якими наповнюється щоденне життя – це згадка про тих, хто немає сьогодні спільності, для кого склянка чистої води і шматок хліба є ціннішим від золота, хто мріє про повітря свободи у в’язницях і лікарнях, на війні, де щодня лиш чується голос смерті, на окупованих територіях, де слово правди може вартувати життя – наша участь в стражданнях – це те, що живить пам’ять про страждання Христа.

Символ утримує в собі тугу пам’яті (як символ Христа утримує в собі тугу за Царством Божим), що вириває без нашої волі – Дух дихає, де хоче – і трансформує наше бачення світу (в світлі пам’яті про Христа). Як сказав Екзюпері “найголовнішого очима не побачити” – ми не можемо побачити світ очима Бога без трансформації серця. Таємна вечеря – це історія про те, як хліб і вино переплітаються з любов’ю, вірністю, чесністю, мріями і візіями – “споживайте і дивіться на світ моїми очима”. Ось чому Алвеш, як і Фабер, називає Христа поетом: магія слова трансформує звичні нам речі у щось більше.⁴¹¹

“Нехай прийде Царство твоє” – туга і ностальгія, що ми відчуваємо як хтось нам любий покинув нас – від глибини пам’яті серці ми хочемо, щоб він повернувся. “Пам’ять про щось, що відкривається великим бажанням цього.”

⁴¹⁰ Alves, Rubem. From liberation theologian to poet: a plea that the church move from ethics, 24

⁴¹¹ Alves, R. I believe in the resurrection of the body, 26

Туга і ностальгія є невід’ємним культурним надбанням Бразилії, що міститься в понятті “саудаде”. “Хіба це не Саудаде? Відчувати, що чогось не вистачає, когось, що серце бажає, а це далеко (...) Але відсутність – це не все. Ми переживаємо саудаде. (...) Саудаде народжується, коли є любов і відсутність”⁴¹². “...саудаде полягає в тому, щоб знову зробити теперішнім минуле, яке вже було. Саудаде – це протилежність пологів: це підготовка кімнати дитини, яка вже мертва”⁴¹³ Саудаде це все, що пам’ять любить і переживає як подію, що характеризується любов’ю та відсутністю. Цей знак визначений ним як “сакраментальне”, оскільки він передає пам’ять про любов і бажання повернутися. У цьому сенсі він використовує образ святкування Євхаристії як літургію саудади і надії: священний обряд, при якому “їдять їжу, з’являється магія, невидимі ниті туги пам’яті і сподівання на очікування поєднуються, і, тоді, люди, що жадають пам’яті та надії, стискають один одного за руки.”⁴¹⁴ Спільнота – це любов до тих самих речей.

Алвеш підходить до теопоетики як культурного жесту співучасті, інструмент місії, де культурні символи стають для нього засобами комунікації про Царство Боже і спільність у Христі, про красу, що має силу трансформувати життя. Значення Царства – це не побачити Бога, але бачити світ як його бачить Бог – видима краса, що породжується невидимим світлом. Це пустеля, що пошукує садівників, що горітимуть візією і мріями краси.

Можна підсумувати, що ключовими для теології Алвеша (власне і не лише для теології, але для всього спектру його інтересів: соціології, психології та філософії) є тіло, втілення, людське життя, квінтесенцією яких є надія. Решта: уява та гра, туга пам’яті, поетика – це варіації цього слова “надія”.

Всі його праці мають одну центральну тему: життя, яке варте бути прожитим, життя як дарунок для насолоди. Це для нього і є воскресіння – відкрити себе для цього життя, життя у якомога втіленому сенсі. А теопоетика –

⁴¹² Alves, R. Il canto della vita, "Rubem Alves, poet and prophet of the beauty", Bruno Franguelli S.J. , in "La civiltà cattolica" – April 18 2015 – issue 3956 p172

⁴¹³ Alves, R. Outside beauty there is no salvation, "Rubem Alves, poet and prophet of the beauty", Bruno Franguelli S.J. , in "La civiltà cattolica" – April 18 2015 – issue 3956 p172

⁴¹⁴ Alves, R. I believe in the resurrection of the body, 26

це теологія щоденного життя, як вираження того, що найбільш глибоко мотивує людей і має сприяти створенню світу, пронизанного людяністю і любов'ю.

Його теологія асоціативна, інтуїтивна, поетична, але завжди вкорінена у повсякденному досвіді – так народжується теопоетика як щоденна теологія, сформовані в особистій вірі, досвіді та прагненнях до життя. Алвеш пов'язує втілення з бажанням Бога стати людиною та з тугою людей до Бога, тому його теологія починається з конкретної реальності існування людей навколо нього, в якому особливого місця займає саме христологічний аспект, а поетична мова – це мова, що виражає невимовне і яка є надзвичайно придатною для формулювання, зв'язку та обміну особистим досвідом віри.

3.6. Анакарнація – дотик до воскресіння

*Resurrecting not only in the future after Christ but also in the past before Christ, through countless identifications with wounded strangers, forgotten or remembered.*⁴¹⁵

Тіло стає центральним поняттям для теопоетики Алвеша і Мелані Мей, як прийняття себе і іншого в цілісності переживань, що веде до воскресіння до життя: місією Христа була цілісність людського втілення. Образ Втілення і важливість дотику, як символу радикальної гостинності (важливість почуття дотику та необхідність брати участь в обмінах розповідями з іншими), стає центральним для Керні, як відповідь на загрозу “знетілення”, що відчувається в сучасному суспільстві, головне з викликами, що ставить перед суспільством сучасний світ технологій і пандемія ХХІ століття.

Слідом за анатеїзмом і анапоетикою Керні приходить до поняття анакарнації: “Анакарнація – це багаторазовий повторний акт втілення в історії. Воскресаючи не тільки в майбутньому після Христа, але і в минулому перед Христом, через незліченні ототожнення з пораненими незнайомцями, забутими чи згадуваними.”⁴¹⁶ Анакарнація – це про відчутне на дотик повторення Христа, повернення Ісуса на землю у спільноті, де проявляється солідарність та співчуття, і що найбільш помітне в практиках Євхаристії, коли хліб і вино

⁴¹⁵ Kearney, Richard. Touch (No Limits) (p. 78). Columbia University Press. Kindle Edition.

⁴¹⁶ Kearney, Richard. Touch (No Limits) (p. 78). Columbia University Press. Kindle Edition.

уособлюють не дух Христа, а саме його тіло. Тіло – це те, що повертає Христа назад на землю, до людських умов, людських страждань, переживань, радостей, чим спільнота ділиться і у цій спільності переживає.

Керні досліджує поняття дотику крізь історії античних часів до нашого сьогодення, і як він діє через всі органи чуттів, його функціонування не лише в тактильному чутті, але й чуттях зору, нюху і слуху. “Дотик розуміє різницю”, – стверджував Арістотель⁴¹⁷. Термін *tact* походить від латинського *tango-tangere-actum* і позначає “звичасвий дотик” у нашому способі прислухатися, прихилитись та поводитися з іншими. Як і з теопоетикою і наративом, Керні приходить до Арістотеля “Поетики”, а саме *pathos* і *muthos-mimesis*, що ведуть до катарсису, а саме пропрацювання страждань і страхів, що ведуть до співчуття і миру, спокою.

Але що найбільш цікавить Керні, так це розуміння дотику як “двостороннього дотику” (він запозичує це поняття у Гуссерля), що завжди означає зворотну дію: коли ми торкаємося іншого, ми завжди відчуваємо, що торкаються нас (ця зворотність може стосуватися не лише буквального дотику, візуальне сприйняття дотику – “якщо наші очі торкаються ікони, очі ікони також торкаються нас у акті подвійного відчуття”⁴¹⁸). І це те, що ми знаходимо у втіленні Христа. Саме біблійні історії, на думку Керні, є тими, що розповідають про зцілення через дотик, де руки стають символом благословення і прокляття. В євангельських історіях Христос провів більшу частину свого життя, лікуючи хворих, торкаючись їх – покладаючи руки на сліпих, глухих і німих, калік і вмираючих, на жінок і чоловіків, зі статусом і без (Марка 5:27-30, 5:41, 6, 7:32, Івана 9:1-12). У відповідь Христос стає вразливим до дотиків інших, як це помітно з історії з Лазарем, де Христос заплакав перед дотиком смерті друга. Але згодом у відповідь він отримує дотик розп’яття. Християнство зробило Христа символом пораненого цілителя, пораненої слави, як пише Капуто. Поява Христа після воскресіння перед Томою стає символом цією слави у рубцях, що не

⁴¹⁷ <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/08/30/losing-our-touch/>

⁴¹⁸ Kearney, Richard. *Touch (No Limits)* (p. 73). Columbia University Press. Kindle Edition.

поєднується з уявленням греків про досконалість і красу “Вклади свій палець у мої рани!” (Івана 20:27), але саме присутність рубців на тілі Христа – це те, про що Християнство: співучасть у переживаннях, відкритість до іншого попри ризику отримати дотик розп’яття у відповідь. Як писав Клайв Льюїс: “Любіть усіх, і ваше серце буде страждати і, можливо, розіб’ється. Якщо ви хочете зберегти його неушкодженим, то не повинні віддавати нікому. Ретельно оберніть його улюбленими заняттями і розкішшю; уникайте складних ситуацій. Надійно закрийте його в скриньку або ящик вашого самолюбства. Але в цьому ящику – міцному, темному, без руху і повітря – воно зміниться. Воно не розіб’ється – воно стане небитким, непроникним і безнадійним.”

Євангелія стає книгою про важливість втілення, дотику зцілення, дотику ласки і загрози дотику насилля. Христос втілювався, щоб доторкнутися і відчути дотик у відповідь. “Примара гностицизму переслідує теологію (...), заперечуючи тілесність Христа. Але надзвичайно, наскільки тілесним був насправді Христос.”⁴¹⁹

Пропозиція Керні як анакарнація стає відповіддю на те, що він називає епохою “екскарнації”, знетілення, де безтілесні залежності у світі високих технологій, залежність яких загострюється і ставиться під питання пандемією, відключають людину від реального життя, знецінюючи тактильний досвід, реальну присутність, перетворюючи людину на замкнену в собі. Люди стають віддаленими не лише одна від одної, але від себе, як втіленої, чутливої, присутньої у реальному житті, що переживається через втілений досвід. Як пише Олександр Філоненко про культуру присутності і поетику рани, як умови цієї присутності: “Реальність – найближче справжнє, і її повернення можливе лише з досвіду рани”⁴²⁰, досвід рани, що утримується пам’яттю, це те, що завжди нагадує своїм дотиком про реальність. Повертаючись у глибини історії “дотику”, крізь історії з античності до наших днів, Керні говорить про важливе забуте – дотик, що має терапевтичну силу, травматичне зцілення. Анакарнація стає

⁴¹⁹ Kearney, Richard. *Touch (No Limits)* (pp. 75-77). Columbia University Press. Kindle Edition.

⁴²⁰ Філоненко О. Присутність Іншого і вдячність: контури евхаристійної антропології. – Рівне : Видавець Михайло Дятлик, 2018. с. 47.

закликом до культивування культури, що відчуватиме базову потребу людини у дотику, як індивідуального, так і спільного – існування в реальній відчутній спільності, що розкриває життя у всій палітрі емоцій радості, співчуття, гостинності. Вона не заперечує важливість технологічних здобутків, навпаки Керні стверджує їх необхідність, але з увагою до тілесності.

Євхаристія стає ключовим моментом в житті християн, що згадують не про “дух” Христа, але тіло. Після свого воскресіння в історіях апостолах Христос зображується навіть більш тілесним, ніж під час життя до воскресіння: “Втілення Христа не закінчується на хресті, воно знову починається з воскресіння. Звідси есхатологічна обіцянка християнства як анакарнація: воскресіння тіла, а не лише душі.”⁴²¹ Пам’ять про тілесність Христа – це те, що зменшує загрозу ескарнації, відмовляючись “освячувати” чутливість людини ціною заперечення тіла, але стверджуючи тілесність Христа у втілених практиках любові і милосердя.

Висновки до третього розділу

Отже, можна виснувати, що в теопоетичній пропозиції Капуто Христос стає поетом і одночасно поезією завдяки письмовим розповідям його учнів, а християнство – сузір’ям історій, образів, символів, що обмінюються пам’яттю про такого Христа, який змінив бачення світу, як можливість інакшого світу, Царства, в якому править Бог, що відкриває себе у подиві, у парадоксах, повністю неочікувано, з передчуттям невідомого, що турбує, навіть руйнує звичне людське уявлення про речі і прориває горизонти можливих очікувань. Христос не є предметом викупу в економіці відносин, але людиною, божественність якої не в надприродній силі, але в її вірності і мучеництва заради візії можливого Царства безумовної і радикальної етики, що крізь століття продовжує бути покликком до нових змін, головне соціально-політичної справедливості. Так у Капуто, теологія хреста стає радикальною теопоетикою, що спонукає нас рухатися до етичної відповідальності та любові, незважаючи на остаточне згасання не лише всього людства, але й усього всесвіту, але саме в

⁴²¹ Kearney, Richard. *Touch (No Limits)* (pp. 82-83). Columbia University Press. Kindle Edition.

примиренні з крихкістю життя і всього всесвіту можливо розкрити життя у його воскресінні, його слабкій славі.

На відміну від Капуто теопоетика Мей – це сплетіння її власних переживань у розповідях і поезії з теологією і доксологією. Її мова про Бога крізь чуттєві переживання до тіла і від тіла, переносить у втілений вимір перцепції, чуттєвості, де розкриваються практики воскресіння, гостинності, правдивості, самоприйняття у щоденному житті людини. Така герменевтика тіла, що звернена до особистісних переживань, скерована до деконструкції соціальних і церковних неконтекстуалізованих норм, упереджень, що, на думку Мей, є лиш смертельними симптомами хвороби церкви. Як і Капуто, Мей вважає, що віра, яка покладається на небесне життя, що слідує після життя на землі, віддає перевагу духу над тілом, а так легко стає репресивною теологічною машиною. Тому інтерпретація біблійної історії воскресіння набуває інтерпретації щоденної практики у цьому житті, що вимагає революційного перегляду соціальних норм, правил церковної поведінки.

Як і для Мей, для теопоетики Алвеша ключовими є тіло, втілення, людське життя, квінтесенцією яких є надія. Решта: уява та гра, туга пам'яті – це варіації цього слова “надія”. Така позиція у Алвеша викристалізовується з його виключно політичного дискурсу теми лібералізації, що з роками набула більш особистісного виміру “визволення”, що наближає його до політично-теопоетичного дискурсу Капуто. Всі його праці мають одну центральну тему: життя, яке варте бути прожитим, життя як дарунок для насолоди. Це для нього і є воскресіння – відкрити себе для цього життя, життя у якомога втіленому сенсі. А теопоетика – це теологія щоденного життя, як вираження того, що найбільш глибоко мотивує людей і має сприяти створенню світу, пронизанного людяністю і любов'ю.

Образ Втілення і важливість дотику, як символу радикальної гостинності, стає центральним для Керні, як відповідь на загрозу «знетілення», що відчувається в сучасному суспільстві, головне перед викликами, що ставить перед суспільством пандемія ХХІ століття. Слідом за анатеїзмом, анапоетикою Керні приходиться до поняття анакарнації - це про відчутне на дотик повторення

Христа, повернення Ісуса на землю у постійній спільноті, де проявляється солідарність та співчуття. Тіло - це те, що повертає Христа назад на землю, до людських умов, людських страждань, переживань, радостей, чим спільнота ділиться і у цій спільноті переживає. Події дотику, яким Ісус вступає у відносини з людьми, несуть з собою трансформацію приватної реальності, яка ставить під сумнів суспільний вимір, фізичний вимір, яке включає в себе загальний досвід людського існування.

В теопоетиці Капуто, Керні, Мей і Алвеша Царство Боже набуває значення не метафізичної позаземної реальності, але можливістю, бажанням, мрією, покликом з майбутнього через минуле, що здатне трансформувати життя на землі тут і зараз, у конкретних соціально-політичних реаліях, а зло і несправедливі страждання, що стає однією з головних тем Капуто і Керні, пориваючи з метафізичним обґрунтуванням (теодицеєю), стають відповідальністю кожної людини перед відповіддю поклику Царства.

В теопоетичній перспективі інтерпретації євангельських історій стають заклик і можливістю навчитися бути уважними до свого втіленого життя через прийняття втіленого Христа. Теопоетика завжди прагне говорити про людину в її повноті, не піддаючись редуccionізмам. Теопоетика завжди є людською. Тіло – це те, що повертає Христа назад на землю, до людських умов, людських страждань, переживань, радостей, чим спільнота ділиться, і у цій спільноті переживає, через незліченні ототожнення з пораненими незнайомцями, забутими чи згадуваними, і дотиком благословення до них, проживаючи життя у символі пораненого цілителя, пораненої слави.

Так теопоетика стає зустріччю з історіями – це завжди герменевтика (для Капуто завжди радикальна), завжди незавершена, лиш можлива, і не єдина вірна, що, з однієї сторони стає можливістю і запрошенням до слухання кожного, але з іншої – ризикованою справою, що потребує методології, навиків і знань.

РОЗДІЛ 4

“САД ГЕТСИМАНСЬКИЙ” У ТЕОПОЕТИЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

Людина, незалежно від віку і статті, любить слухати історії, особливо коли вони торкаються її життя. Історія здатна захопити читача у свій світ до міметичної фази ототожнення себе з персонажами цієї історії. Керні вважає, що історії мають для людей таку ж цінність, як і хліб насущний, бо наповнюють фізичне життя сенсами, що дають жагу до життя, надихають бажаннями і мужністю проживати його, зустрітися віч на віч зі страхами і травмами, болями втрати близьких і любих, відчутті залишеності, стражданнями, породжених хворобами. Але не лише слухання історій, але і розповідь історій, бажання поділитися, сповідатися, проговорити те, що сказав би Капуто, глибоко торкається нашого життя, що бажає знайти втілення в словах. Саме тому ми приходимо не до мови логіки і математичних пропозицій, але історій, наративів, притч, метафор, слів, що резонують з реальністю довкола нас, цілим всесвітом.

Події ХХ століття стали великою травмою не лише для минулого покоління, але його наслідки сьогоднішнє покоління продовжує відчувати на собі, багато травм залишаються неопрацьованим, неосмисленими і в українському суспільстві, осмисленими не в інтерпретаціях, що залишають нас в стані “розп’ятої жертви”, з комплексом жертви, але інтерпретації, що допоможуть вийти на шлях до нормального стану прощення і воскресіння до життя у творчій активності любові, гостинності, справедливості. Тому у наступному розділі здійснена спроба теопоетичного прочитання (з увагою до теопоетичного інструментарію, головне запропонованого Річардом Керні і Джоном Д. Капуто) українського художнього твору і розглянуто як історія Христа знаходить своє втілення в творі Івана Багряного “Сад Гетсиманський”, як одного з найвідомішого прикладу таборової прози першої половини ХХ століття, і чому його візія Христа важлива для українського суспільства сьогодні.

4.1. Радянська політика терору

*“В чому я можу тобі допомогти?” – “В неможливому”
Альбер Камю “Калігула”*

“Людина біжить над прірвою” – це рукописи, написані Іваном Багряним, що помертньо були зібрані у цілісний твір його сподвижниками. Напевно ця назва є доречною метафорою, що описує відчуття тих часів: бажання бути Людиною між двома тоталітарними світами лежить за межами можливостей.

Історію українського народу можна описати словами письменника-сатирика Єжи Леца, який сказав, що “деякі народні трагедії йдуть без антрактів”: дві Світові війни, громадянська війна, три Голодомори, колективізація, репресії, катастрофа на Чорнобильській АЕС, російська збройна агресія і війна на Сході України з 2014 року.

1920-30-ті – по-особливому трагічні сторінки в історії українського народу. Масові репресії духовників і священників. Голодомор. Червоний терор. Майже кожна біографія цього покоління завершується словами “репресований”, “розстріляний”, “загинув у засланні”, “наклав на себе руки”. Саме тому цей період став називатися “червоним терором”, а масове вбивство письменників, митців, діячів культури в 30-х роках “червоним ренесансом”.

1920-ті роки стали періодом розквіту української культури: завдяки зусиллям багатьох письменників (М. Хвильового, М. Зерова) у цей період перевидавалися твори українських класиків: Г. Сковороди, Панаса Мирного, П. Куліша, І. Франка, Т. Шевченка і ін. Крім того, стрімко розвивалися організації різних літературних й культурно-просвітницьких гуртків: “ВАПЛІТЕ” “Плуг”, “Ланка”, “МАРС”. Пожваблювалася діяльність у науковій галузі: Всеукраїнська Академія Наук, Київський державний художній інститут. На цей час припадає активна діяльність української трупи театру “Березіль” Леся Курбаса. І. Багрянний у своїй доповіді “Боротьба проти московського імперіалізму й Українська Національна Рада”, що була виголошена в Англії, вказав на масштабність розгорнення українського національного відродження 20-х років: “...це був період ні з чим не зрівняний в українській історії, якщо говорити про національне відродження...мірилом сили і розмаху цього процесу...може бути факт

проведення українізації на Далекому Сході, коли там було запроваджено урядування українською мовою, організовано українські газети, відкрито українські бібліотеки й магазини української книги, ...українські школи...”.⁴²² Валер’ян Підмогильний охарактеризував цей період, як “час, позначений глибоким інтересом до культурних набутків українського минулого...українець прагне передусім ствердити себе в українстві, знайти точку опертя, нові підвалини після звиклих рейок російської культури”.⁴²³ Таким чином, період українізації призвів до пожвавлення національно-політичного і культурно-мистецького життя.

З самого початку московської окупації України буйний процес творення національної української літератури й мистецтва, що дістав великий розмах в утвердженні національної свідомості, увійшов у конфлікт з кремлівською політикою в Україні. З метою заглушення українського культурного розвитку Кремль (в особі секретаря ЦК КП(б)У Лебеда) проголосив ВІЛЬНУ боротьбу української і російської культур в Україні. Проте, як вже відомо з історії, ця боротьба не була рівною: в Україні було зліквідовано усі приватні видавництва, а реалізація продукції письменників і її поширення серед мас народу здійснювалося через державні видавництва очолювані перевіреними партійцями; був визначений єдиний літературний і мистецький напрямок – “соціалістичний реалізм” (а саме “московський імперіалізм”); була запроваджена суворая радянська цензура; існував інститут літературної та мистецької критики (марксівська критика) з метою шкодити діячам літератури і мистецтва (особливо антикомуністичного спрямування); радянська влада заохочувала до доноництва (“дела чести и славы”) серед діячів української культури й ін. “Але (...) навіть в таких умовах українська література, мистецтво й театр виявили себе з надзвичайною енергією й ефектом, досягши в 20-х роках блискучу перемогу над російською культурою в Україні і тим довівши національну духову окремішність України...”,⁴²⁴ – пише І. Багрянний.

⁴²² Шугай О. Іван Багрянний або через терни Гетсиманського саду. – С. 400

⁴²³ Україна. Антологія пам’яті державотворення Х-XX ст. – С. 33

⁴²⁴ Шугай О. Іван Багрянний або через терни Гетсиманського саду. – С. 312

Процес українізації підіймав національну свідомість української культурної спадщини і ідею самобутності, що створювало загрозу для комуністичній (російській) ідеології. Ідеологія вищості й виключності та месіанізму російського народу з культом “народу спасителя всього людства” (“російська мова визнавалася за мову панівну, найвищу, найпередовішу, бо то “мова російського пролетаріату”, що “зробив соціалістичну революцію й є авангардом світового пролетаріату”⁴²⁵) не могла примиритися з національним самовиявленням українського народу, та будь-яким іншим національним самовиявленням. І. Багряний у промові на конгресі вільної преси в Берліні (1952 року) зазначив: “Симбіоз ленінсько-сталінського комунізму з російським імперіалізмом виключає в практиці свободу розвитку національної культури неросійських народів не з мотивів уселюдських (скажем, мотив єдності дії в інтересах світової революції), а з мотивів імперіалістичних”⁴²⁶. Згідно рішення Сталіна на XVI з’їзді ВКП(б)У, комуністична влада, з гаслом “Нам потрібно поставити українську інтелігенцію на коліна, а як не стане – розстріляти!”⁴²⁷, розпочала процес масового знищення цвіту українського народу. Загалом українська література зазнала вражаючих втрат: лише за кілька років 89 письменників було знищено, 212 примусили замовкнути, 64 заслано, 83 емігрувало (навіть у еміграції їх вишукували і ловили органи НКВС). Як сказав “Великий Брат” народів: “Эти украинцы мечутся как бездомные собаки по всему свету, но карающая рука пролетариата всюду настигнет их...”⁴²⁸ так і сталося. Загалом, за період 1910–1930 років знищено понад 500 українських провідних діячів культури. Упродовж 1927–1933 років було повністю ліквідовано Українську автокефальну православну церкву (УАПЦ) з усім єпископатом і духівництвом, арештовано і знищено митрополитів В. Липківського, М. Борецького. За радянської влади це була єдина легальна трибуна, із якої

⁴²⁵ Там само. – С. 407

⁴²⁶ Шугай О. Іван Багряний або через терни Гетсиманського саду. – С. 407

⁴²⁷ Територія терору. Політичні репресії в УРСР кін. 1920-х – 1-ї пол. 1930-х рр. – Доступний з: <http://territoryterror.org.ua/uk/history/1919-1939/ussr/srst7/> (2013)

⁴²⁸ Шугай О. Іван Багряний або через терни Гетсиманського саду. – С. 470

здійснювалося національне виховання народу.⁴²⁹ А наприкінці жовтня – на початку листопада 1937 року на честь 20-ліття Жовтня в урочищі Сандорох (Карелія) було розстріляно 1111 в'язнів Соловків.⁴³⁰ Це був вже терор з боку влади на випередження. Український літературознавець О. Шугай у своїй книзі “Іван Багряний або через терни Гетсиманського саду”, цитуючи слова Юрія Самброса, характеризує 1937 рік як стан найбільшої задухи від радянської ідеології: “У 1937 році картина у десятки разів стала густішою, чорнішою і страшнішою”.⁴³¹ Цвіт української нації, її інтелігенцію, мистецьку й технічну, учених, письменників, діячів мистецтва, культури, найталановитіших винахідників, математиків, конструкторів, лікарів, військових, священників було знищено. Україну потопили в крові за “контрреволюцію”.

Ці часи ввійшли в історію як Великий терор (назва з’являється з 1968 року) або “єжовщина” (про яку і пише Багряний). провладної позиції “велика чистка” на випередження.

Джордж Орвелл, відомий англійський письменник, журналіст, писав: “З 1930 року я не бачив майже ніяких ознак того, що СРСР рухається до соціалізму в істинному розумінні цього слова. Навпаки, за всіма прикметами він перетворювався в ієрархічне суспільство, де у правителів так само мало підстав відмовитися від влади, як у будь-якого іншого правлячого класу”⁴³². Коли у суспільстві зникає розуміння цінності людського життя, тоді з’являються війни, репресії, Голокості.

В 1941 році одним з перших, хто написав про московську політику більшовизму, терор, був Артур Кестлер, книга “Ніч ополудні”, яку Орвелл назве “розширенням книги *Cauchemar en URSS*”. Серед української діаспори Іван Багряний пропонує свою інтерпретацію московських “зізнань”, будучи внутрішньо знайомим з тоталітарними методами. Як зазначає О. Шугай: “І. Багряний один з перших подав справедливий і сміливий голос протесту проти

⁴²⁹ Україна. Антологія пам’яті державотворення Х-XX ст. – С. 33

⁴³⁰ Україна. Антологія пам’яті державотворення Х-XX ст. – С. 33

⁴³¹ Шугай О. Іван Багряний або через терни Гетсиманського саду. – С. 412

⁴³² Орвелл Дж. Скотний двір (Передмова до українського перекладу). – Доступний з: <http://citaty.info/man/dzhordzh-oruell> (2016)

геноциду щодо своєї нації: “Більшовики вдерлися в мою свідомість кривавим кошмаром, виступаючи як кат мого народу”. Найперше про Багряного дізналися в Європі, США, Канаді (звичайно в Радянському союзі його праці були під забороною до 1991 року) з публікацією у 1946 році його памфлету “Чому я не хочу вертатися до ССРСР?” (де автор описує нелюдську політику більшовизму, Сталіна, головне супроти українського народу) проти примусової депортації українських біженців до СРСР, багато з яких на момент завершення війни знаходилися в західній Європі (Німеччина, Австрія), як власне і сам Багряний, переховуючись від радянської влади. *“Я один із тих сотень тисяч людей-українців, що не хочуть вертатися додому, під більшовизм, дивуючи тим цілий світ. Я є українець, робітник з походження, маю 35 років, уроджений на Полтавщині (тепер Сумщина), зараз живу без сталого житла, в вічній нужді, никаючи, як бездомний пес, по Європі, утікаючи перед репатріаційними комісіями з СРСР, що хочуть повернути мене на “родіну”.*” Багряний розповідає про причини, через які він не хоче повертатися до своєї Вітчизни, про причини, що заховані в слові “більшовизм”: розкуркулення, примусова колективізація, голод 32-33, репресії проти української інтелігенції (особливо в 1937 році). Цей, хоч і невеличкий, памфлет мав великий резонанс у всьому світі (перекладений декількома мовами, він одразу змінює ставлення Британії, США до процесів репатріації).

Багряний, за своєю натурою, поглядами, був доволі радикальним, гострим, сатиричним, безкомпромісним, і ще у молодому віці у нього виникає чуття і розуміння тієї загрозливої радянської дійсності, “цвітучого соціалізму”, для України. І це помітно вже з його ранніх творів, як “Скелька” і “Ave Maria”. Тому і у влади загострюється чуття щодо Багряного. Автобіографічні подробиці свого життя до еміграції – арешт після відбування заслання на Далекому Сході, Байкало-амурського трудового табору через звинувачення в участі в націоналістичній контрреволюційній організації, тортури у в’язницях – письменник використав у романі “Сад Гетсиманський”, який В. Винниченко назвав “великим, вопіючим і страшним документом” радянської дійсності.

Багрянний, через використання біблійних образів і мотивів, передає жорстокість політики радянської влади й протистояння людини цій тоталітарній системі. Епіграф до твору “Сад Гетсиманський” (історія з Євангелія від Матвія 26:39-57) став уособленням незаслужених страждань українського народу, а сам твір – голосом розп’ятої комуністичним терором нації.

Оскільки Багрянний займався, крім літературної, політичною і публіцистичною діяльністю, то і твір, за словами автора, суспільно-політичної проблематики, який на меті має виявити усю парадоксальність і абсурдність “єжовської” соціалістичної “в’язниці народів”, а крім того віднайти образ українського героя на шляху у боротьбі з тоталітарним режимом. Багато критиків докучали Багрянному тим, що на твір є більш політичним явищем, аніж художнім, але як сказав Василь Гришко вустами Альбера Камю: “Політична людина заступає собою все живе. (...) Хочемо ми того чи не хочемо, ми мусимо бути політичними”. І хіба не є цілком нормально, що домінуючі в житті людини нашого часу політичні пристрасті, як всякі інші людські пристрасті, разом з цією людиною виходять і мусять вийти також і на кін сучасної літератури?⁴³³ Так, в особистості Багрянного, література зустрічаються з політикою і публіцистикою. І як далі підкреслює критик, Багрянний – поет політичної пристрасті.⁴³⁴

Власне роман Сад Гетсиманський є у багатьох, головне художніх (так і політичних) моментах удосконаленням продовження попередніх творів Багрянного (головне драматичної повісті “Морітурі” і комедії-сатири “Генерал”, повісті-вертепі “Розгром”, яку Василь Гришко називає трилогією пошукань образу “українського героя нашого часу”), де автор вже більш майстерно зображує нам “загально-суспільну проблематику через конкретно-людське”, що і веде його до створення “повноцінного героя нашого часу”, власне українського героя. Передаючи реальність в художній формі, автор прагне не розказувати методами публіцистики, а показувати образами. Хоча власне сам твір “Сад Гетсиманський” не є для літературних критиків взірцевим твором, наприклад у

⁴³³ Гришко, В. Герой нашого часу. Шугай, О.Нове і Маловідоме, т.1, 449.

⁴³⁴ Гришко, В. Герой нашого часу. Шугай, О.Нове і Маловідоме, т.1, 449.

порівнянні з “Огненим колом”, де проблематика і ідея є куди більш складнішими, і подекуди ставлять свого читача лицем до лиця з “безглуздістю взаємобиства” і трагічної долі молодих романтиків визвольною ідеєю, із запитаннями, які виринають з цієї страшної безглуздості відчаю, але на ці запитання Багрянний вже не дає читачеві відповіді, він наче приводить читача у глухий темний кут, але саме це і спричиняє бажання спробувати віднайти ті відповіді самому, як поклик до активної дії. “Сад Гетсиманський” все ж ще має цю чорно-білу лінію шляху відповіді на запитання “української визвольної боротьби”, хоч власне твір є реалістично-експресивним (йому не бракує психологічної глибини і ефектів), серед яких і постає цей український герой, і не лише герой, але власне запитанням стає існування маленької людини перед системою-машиною її знеособлення до “дірки від бублика” і знищення.

Та попри низку критики і компліментів, твори Багряного є тим, що не дає вже поколінню XXI століття забути про ту тоталітарну дійсність і бути чутливими до тієї дійсності сьогодення, розуміючи, що ті тоталітарні механізми не були, ані викорінені, ані знищені, але оживають в реальній дійсності. І у протистоянні маленької людини цій тоталітарній машині зовсім не недоречно була вибрана саме символічна схема протистояння Христа соціально-політичним несправедливостям чи радше бажанням нової реальності для існування цієї людини.

Історія “Саду Гетсиманського” розгортається навколо сім’ї Чумаків, які опиняються у в’язниці з “ворогами народу” (абсурдність полягає в тому, що ці “вороги народу” власне і були тим народом), яка і була образом радянських політик, “найдемократичнішої” країни, де правлять слідчі найрізноманітніших типів, інструментами правління якої є доноси і насилля, тому весь цей ізольований світ постає як місце великої недовіри і ненависті до людини.

Тема книги – переживання героя-в’язня його тюремної долі від моменту ув’язнення і до моменту вироку. Проблема твору – це знеособлення людини, тому і мучеництво розтягується на всі 500 сторінок твору, але в глибині абсурдності віднаходиться те саме “безумовне”, що і підводить до ідеї твору –

(як більшість критиків відзначає) пошук образу українського героя. Історія Саду Гетсиманського – це історія, яка народжується з його власної глибини життя, в усій її трагічності, в її радості, любові і надії. Це історія-свідчення окремої людини і цілого народу, що опинилася у цій радянській в'язниці, це історія-свідчення Багряного, де релігійний, політичний виміри тісно переплітається з особистісними переживаннями автора.

*“Зроби, будь ласка, випуску з Біблії про ніч в Гетсиманському саду. Лише це місце... ти його знаєш, де перед розп'яттям Христос молиться про чашу. Це небагато. В кожному разі це буде менше, ніж посилати мені цілу Біблію. Але випиши все, що там сказано про Гетсиманський сад і що там відбувалось. Це мені потрібно для твору, над яким працюю.”*⁴³⁵

4.2. Таємна вечеря – крок супроти знеособлення

“... Узявши ж хліб і вчинивши подяку, поламав і дав їм, проказуючи: Це тіло Моє, що за вас віддається. Це чинить на спомин про Мене!”
(Лк. 22:15-19)

Історія Багряного починається з вечері, на яку збирається родина Чумаків, щоб побачити свого батька, що помирає, побачити ще живим. За Т. Литвиненко, “вечеря в рідній хаті Чумаків викликає аналогію з Тайною вечерею перед арештом і подальшим розп'яттям Месії”⁴³⁶. Багряний описує, що після довгої розлуки, зібралися усі брати в своїй рідній хаті, та вже не заставши батька живим. До цієї зустрічі готувалися мати і молодша сестра, разом з ними у хаті був священник Яков, який читав вголос біблійну історію про сад Гетсиманський. Прийшов і наймолодший – Андрій Чумак, політичний засланець, каторжник, “що за всіх так тяжко покутує, та усе живий от, веселий і щирий, увесь світ пригорнув би”⁴³⁷. Для кожного члена сім'ї ця зустріч вартує життя, бо наймолодший син і брат був тим, кого радянська влада таврувала як “ворога народу” – інженер і арештант – якого загнали на холодні каторги Сибіру. Усі

⁴³⁵ Багряний до Галини, О.Шугай Нове і Маловідоме 2, 704

⁴³⁶ Балаклицький М. “Нова релігійність” Івана Багряного. – С. 131

⁴³⁷ Багряний І. Сад Гетсиманський. – С. 10

брати були на службі у радянської влади (командир стрілецької дивізії Окремої Червонопрапорної Далекосхідної Армії, моряк і парторг Чорноморського флоту, пілот, командир військової авіації) і доля брата-каторжника добре “вписалася їм на шкурі”, і попри те, що кожен добре розумів, що зустріч може коштувати їм не лише служби, але життя, все ж боліли душею один за одного. *“Знав Андрій, що кожному з них його – Андрієва – доля впила на шкурі. Добре знав. І болів душею. Та тільки ж...”*.⁴³⁸

Немало критики звучало в сторону Багряного, що головний герой тексту є людиною невіруючою, а отже ототожнення з Христом недоречні, але Багрянний від початку зображує нам, попри те, що українську, але сім'ю з релігійними традиціями: образок Марії з дитям, свічечка на коливі, грубезна біблія – так автор описує світ батьків Чумаків, діти будучи на службі в радянській владі не могли бути релігійними людьми. Багрянний тут дуже гарно зображує українську родину, саме ця сцена стає для нас поглядом на ті цінності любові, вірності, братерства, духовності, як глибинній вірі, що протиставляються церковному ригоризму в релігійних традиціях, які будуть поставлені на ваги випробування: *“в біді пізнаються й перевіряються люди, перевіряється дружба і щирість, і ставиться на них вогнева проба, яку потім ніщо не в силі зітерти”*⁴³⁹.

Символічну схему “таємної вечері” письменник використовує й у в'язниці, а власне в одиночній камері, призначеної для в'язня самотника, в якій на цей раз вміщалося 28 осіб, її становище “перевищувало навіть найдикішу фантазію”, “ця камера могла повстати лише в маячінні хворого – або несамовито п'яного”: 28 чоловіків, різних національностей, соціального класу, махновців, комуністів, священиків, спортсменів, професорів, арештованих, голих, битих, звалених на одній мокрій підлозі, голодних, для яких шматок хліба міг вартувати життя: *“Охріменко меланхолійно дістав з-під купи свого лахміття брудну торбиночку, вийняв з тієї торбиночки шматочок хліба, подивився на нього – на той*

⁴³⁸ Багрянний І. Сад Гетсиманський. – С. 11

⁴³⁹ Багрянний до Галини, О.Шугай Нове і Маловідоме 2, 704

шматочок – жалібно, а тоді зітхнув, переломив шматочок надвоє й протяг половинку Андрієві. Андрій відмовився, подякувавши, зворушений... ”⁴⁴⁰.

В теопоетичному дискурсі Таємна вечеря набуває значення не теологічних аргументацій довкола символу втілення Хреста, але акту гостинності, прийняття, спільності – “взаємний дотик”, як спосіб поділитися і прийняти їжу, що може торкнутися до глибини душі, “радикального дотику”, як акту прощення і любові. “Можливо, саме тому Тома Аквінський вважав смакування найбільш близьким засобом дотику до божественного (в Євхаристії).”⁴⁴¹ Образ “таємної вечері” в українській літературі, мистецтві часто слугує проявом “людяності” в контексті умов нелюдяності, знелюднення. Орест Огородник, артист, режисер-постановник, заслужений діяч України, розкриває свій погляд на факти та події в Україні у своїй п’єсі “Безодня”, присвяченій трагічній сторінці українського сьогодення. Режисер намагається відшукати людяність за призмою болю та відчаю, відкрити любов до ближнього, до ворога, щоб у фіналі назвати його братом чи сестрою. Епіграфом його п’єси стали слова з циклу поезій Т. Г. Шевченко “В казематі”:

“Чи ми ще зійдемося знову?

Чи вже навіки розійшлись?

І слово правди і любові

В стени і дебри рознесли!”

Цей короткий епіграф яскраво характеризує ситуацію, яка відбувається в українській державі: батько, який любить свою батьківщину, відданий своєму народові, син якого помирає від руки “ДНРівця”, бажає лише одного – помсти. Однак, в кінці вистави, при зустрічі зі своїм ворогом, він приходиться до розуміння, що помста вже не поверне дорогих йому людей, а лише збільшить безодню зла і ворожнечі між людьми, однаково обманутими деспотичною, людиноненависницькою владою. Тому, щоб подолати цю безодню, головний герой відкидає помсту і робить перший крок назустріч – ламає хліб (як паралель

⁴⁴⁰ Багрянний І. Сад Гетсиманський. – С. 92, 94

⁴⁴¹ Kearney, Richard. Touch (No Limits) (p. 21)

на “таємну вечерю” Христа) і віддає частину тому, хто вбив його сина: “Герої не вбивають людей. Герої народжують людей”⁴⁴². Дивно, що такі яскраві і очевидні євангельські мотиви, звучать у театрі голосніше, ніж у церкві за кафедрою. Олеся Галканова, фахівець із зв’язків з громадськістю, пише: “Життя – мить рішень та вчинків, наслідків, втрат та здобутків. Життя може бути різним, головне, щоб ми падали у безодню щастя, а не горя”⁴⁴³.

У Багряного такі образи, що зустрічатимуться в творі “Сад Гетсиманських” знайдуть місце і в інших творах, зокрема “Морітурі”, є контекстом виявлення “людського обличчя” людини і можливістю прояву “божественної людяності” як відповідь на знеособлення радянським режимом: “Доноси, фіскальство, сваволя приглушили будь-яку ініціативу мислення, думки серед інтелігенції... Створено таку ситуацію, що “треба” було клепати на інших, що “треба” було бути донощиком, “треба” було давити людей... Між партійними колами ширився той самий загальний переляк і стан непевності за свою долю, острах перед висловленням своєї думки... Водночас ширилося й міцнішало лицемірство, підлабузництво, брутальний кар’єризм, нищення один одного...”⁴⁴⁴ В таких умовах Таємна вечеря набуває й значення радикальної етики: допомогти слабшому, ціною власного життя, – а в’язниця – умовою неможливості бути Людиною, де попри таку “неможливість” залишається завжди надія, простягнута в руці “ворога народу”: *...І тоді праведні запитують: “Господи, коли це ми бачили Тебе голодним і нагодували, а спраглого напоїли? Коли це було, щоб ми перехожому Тобі дали притулок, а нагого вдягнули? Коли ми бачили Тебе недужим, і коли це Ми приходили до Тебе у в’язницю?” Тоді Цар відповість їм: “Істинно кажу вам: все, що ви робили для когось із найменших братів Моїх, ви це робили для Мене”* (Мт. 25:34-40)

О. Шугай описує цю подію наступним чином: “Багрянівські уроки людяності серед таких, як і сам, ув’язнених та серед вірних сталінських церберів,

⁴⁴² Огородник О. Безодня. – Доступний з: http://www.zankovetska.com.ua/repertoire/main_stage/bezodnja.html (2016)

⁴⁴³ Там само.

⁴⁴⁴ Шугай О. Іван Багряний або через терни Гетсиманського саду. – С. 412

точніш – озвірілих наглядців, слідчих... це уроки безмежного християнського милосердя. І справді-бо, епізод з пайкою хліба, розділеною навпіл, хіба ж не нагадує також про символічну присутність у в'язниці навіть Божого сина Ісуса Христа?".⁴⁴⁵ Образ “ламання хліба”, не просто як прийом їжі у в'язниці, але як епізод під час якого по-справжньому проявляється людська подоба, зустрічаються протягом усього роману.

“...встав від вечері, скинув одіж, узяв рушника й підперезався. Тоді налив води до умивальниці й почав обмивати учням ноги та обтирати рушником, яким був підперезаний.” (Ів. 13:4-5)

*“Андрій побачив над собою Охріменка. Він сидів печальний і прикладав до Андрієвих набряклих плечей намочений рушник... якби вони знали, як його били!.. Ганебно, брутально, підло, так, як б'ють собак... Ні, так не б'ють собак... Ах, коли б цей Охріменко міг прикласти рушник до його душі, до його серця!.. Та глянув в обличчя Охріменкові й відчув, що він іменно прикладає рушник до самісінького його серця, цей печальний і ніжний, як мати, Голят-Охріменко. Він прикладає зволожений, заспокійливий рушник до його муки, до його спаленої стражданням душі, до набряклого болям, перегрітого серця. І від того пекущий його сором вищує... Вони знають! Вони все знають, вони разом з ним ідуть по пеклу, і ніхто з них його не осудить...”*⁴⁴⁶

Дотик є ключовим компонентом відкритості і вразливості перед іншим. “Ви можете бачити когось, не бачившись, чути когось, не чуючи, але ви не можете доторкнутися до когось, не будучи відчутним, а отже, вразливим і сприйнятливим для інших. Дотик відкриває нам людей і речі. Це робить нас чутливими. Як нагадування нам, що ми голі. Або як коли ми кажемо, що хтось “торкається” – вони рухають нас.”⁴⁴⁷ У такому “двосторонньому дотику” відчуття своєї тілесної вразливості відкриває шлях до солідарності у стражданнях. Проте, звичайно, не означає, що дотиком також не можна

⁴⁴⁵ Шугай О. Іван Багряний або через терни Гетсиманського саду. – С. 326

⁴⁴⁶ Багряний І. Сад Гетсиманський. – С. 249

⁴⁴⁷ Kearney, R. We have learned from Covid how much we miss touch, <https://www.irishtimes.com/news/health/coronavirus/we-have-learned-from-covid-how-much-we-miss-touch-1.4467125?fbclid=IwAR1jw77qVDRD14w3rf7xw3etKBCIs0REbJ427yRpKuhl8cW8PP2zE41ibs>

зловживати та ображати. У Багряного така чутливість один до одного, що співпереживається в стані важкого психологічного шоку, фізичної болі і травмованості насильством, протиставляється “дотику насилля”, що розгортаються в моторошних картинах тортур перед очима читача на всі 500 сторінок твору. ““Колоти” ж – це означає розколювати биттям людину психічно, мов поліняку. Наймодерніші тортури такі, що їх мало хто витримує – кожен “розколюється”, а як не розколюється, то божеволіє.”⁴⁴⁸ “За кожним ударом біль шарпає тіло й душу, обтинає йому нерви, мучить мізок... Але він не кричить. Закусив губи до крові й мовчить, лише водить божевільне очима. Він не в силі логічно думати, не в силі захищатись, не в силі протистояти тому болеві. Душа мечеться в побитому тілі, як пташка в клітці, марно шукаючи порятунку...”⁴⁴⁹

Процес знеособлення, “вибивання” людини з Людини – це те, що Керні називає контрприкладом “двостороннього відчуття” (взаємного дотику): “Дотик образи – це відмова визнати іншого як єдиного і рівного, заперечення того, що дотик вимагає наявності двох вільних суб’єктів у відносинах. Збочення і патології дотику включають уречевлення людини як простого об’єкта, починаючи від жахливих злочинів, таких як згвалтування, катування, нанесення каліцтв і вбивств, до звичайного заподіяння болю однією особою іншій. І іноді біль може бути заподіяна на відстані, як в повсякденних актах нечутливості, починаючи від презирства і залякування до повного заперечення гідності іншої, що в крайньому випадку призводить до систематичного остракізму інших як “недоторканих”⁴⁵⁰. Арістотель наводить фізичне насильство як приклади збоченого одностороннього дотику – де ми блокуємо природний імпульс тактильності, щоб відчутти те, що відчують інші: а саме, емпатію.⁴⁵¹ “Очі в Охріменка заблищали й він стиснув Андрієву руку. “Тримайся!” – сказав той потиск руки”⁴⁵².

⁴⁴⁸ Багряний І. Сад Гетсиманський. – С.127

⁴⁴⁹ Багряний І. Сад Гетсиманський. – С.339

⁴⁵⁰ Kearney, R. We have learned from Covid how much we miss touch

⁴⁵¹ Kearney, R. We have learned from Covid how much we miss touch,

<https://www.irishtimes.com/news/health/coronavirus/we-have-learned-from-covid-how-much-we-miss-touch-1.4467125?fbclid=IwAR1jw77qVDRD14w3rf7xw3etKBCIs0REbJ427yRpKuhl8cW8PP2zE41ibs>

⁴⁵² Багряний І. Сад Гетсиманський. – С.250

Поетика дотику, дотик ніжності (і рана), як те, що протистоїть насиллю зустрічаємо також в українській теології в працях Олександра Філоненка, його пропозиції “євхаристійної антропології” чи “богослов’я спілкування”. Розвиваючи ідею важливості культивування культури емпатії, співчуття, стверджує, що співчуття може виховувати “здатності судження, що перебуває в центрі і освіти, і переговорів, громадських і політичних”⁴⁵³, що підсилюється словами Жана Ваньє і його власним прикладом життя як втіленням “мудрості ніжності”: “Ніжність всередині всіх речей. Вона – протилежність насилля. Насиллю протиставляється не “ненасилля”, а ніжність. І вона неможлива без співчуття як здатності страждати разом з іншим, розділити з ним одну долю. Страждання невіддільне від щастя. Бути дорослим значить бути ніжним, бути вразливим у світі. Ніжність проявляється в дотику до серця іншого, в тому, як ми на нього дивимося, як слухаємо. Немає ні звеличування, ні приниження, але є людське братерство”⁴⁵⁴. Такий підхід є виявом втіленої присутності людини в реальному житті у спільності, що протиставляється культурі відчуження і будь-яким практикам знеособлення людини, придушення її гідності, особистості: “неприйнятною є жодна форма спілкування, якщо в ній особистість ігнорується або придушується”⁴⁵⁵

“Tu, ad liberandum suscepturus hominem, non horruisti Virginis uterum” (гімн Те Деум, який Латинська Церква співає в останній день року на знак подяки). Бог не зневажив тіла, “але він спустошив себе, прийнявши вигляд раба, виглядаючи як інші люди і поділяючи людську природу” (Флп. 2:6-7).

Кенозис, про який пише апостол Павло, відбувається у виборі втілення, щоб відновити стосунки між Богом і людиною і повернути людину їй самій; вона заснована на фізичності, на діалозі через органи почуттів, що заповнює сторінки Євангелій такими термінами, як “бачити”, “споживати”, “торкатися”. Після свого

⁴⁵³ Філоненко О. Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології. – Рівне : Видавець Михайло Дятлик, 2018. с.38-39.

⁴⁵⁴ Філоненко О. Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології. – Рівне : Видавець Михайло Дятлик, 2018. с.39.

⁴⁵⁵ Філоненко О. Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології. – Рівне : Видавець Михайло Дятлик, 2018. с.38.

кенотичного вочлочення Христос провів значну частину свого життя, торкаючись людей через їжу, погляд, руки. Лиш у втіленні Христос стає тим, хто торкається і зцілює. У “Розповіді про пораненого цілителя”⁴⁵⁶ Керні проводить червоною лінією значення дотику в біблійних наративах (важливість дотику як зцілення є важливим і для теопоетики втілення Мелані Мей), і яку роль дотик відіграє в житті Ісуса. “Христос прийшов на землю, щоб доторкнутися до поранених”, – пише Керні. “І, що більш важливо, це не лише те, що він торкається інших, але й те, що вони торкаються його у відповідь. (...) Ісус є надзвичайно відчутним на дотик, а християнство – це історія “двостороннього відчуття”⁴⁵⁷. При зворотності дотику виникає відчуття дотику і одночасно зворотнього дотику. А це означає, що ви повинні бути відкриті тому, що думають про вас інші, а також тому, що ви до них відчуваєте. Тілесність стає місцем зустрічі з Христом, стосунків з Ним, що розкриваються в даруванні дотиків і отриманні дотиків у відповідь: крізь все його життя до кульмінації Таємної вечері – “пийте і їжте, це моє тіло”; знищення його тіла на хресті – “скандал для євреїв, дурість для язичників”; і зустрічей після воскресіння: недовіра Томи, подолана ранами на тілі Христа, і зрада Петра пропрацьована і подолана питаннями любови, поставленими навколо вогню, щоб приготувати рибу і з’їсти її разом.

В Євангеліях історія Ісуса серед людей рясна прикладами такого дотику, що починається з фізичного, тілесного виміру головних героїв, поки не досягає соціального і громадянського виміру. Опис зустрічі з жінкою, що страждала кровотечею, наведений в Євангелії від Марка (Мк 5, 21-50), пропонує приклад цінності дотику у стосунках, які Ісус встановлює з людьми. Євангелист вводить деякі важливі деталі, які дають нам змогу зрозуміти страждання жінки: вона стала бідною, витративши всі свої гроші на пошуки ліків, яких вона не знайшла; вона страждає відкиданням з суспільства як нечиста; вона через хворобу не може

⁴⁵⁶ Tales of the Wounded Healer. Kearney, Richard. Touch (No Limits) (p. 61). Columbia University Press. Kindle Edition.

⁴⁵⁷ “Double sensation” Kearney, Richard. Touch (No Limits) (p. 74-75). Columbia University Press. Kindle Edition.

вийти заміж і мати дітей, – жінка нещасна і вигнана, її переслідують лиш страждання – фізичні, психологічні і соціальні – і вона хоче зцілитися від усього цього. Мей пише, що такий жест дотику Христа було вирішенням не лише проблеми фізичного болю жінки, але й жестом соціальної рівності. Дотик Ісуса зцілює її від хвороби і повертає її в співтовариство і соціальний контекст, який виключив її, прийняттям у сім'ю Бога. Дотик, з яким Ісус вступає у відносини з людьми, зцілює їх тіло, змінює їх умови життя і заходить так далеко, що ставить під сумнів суспільний порядок. В історії про вдову з Наїна (Луки 7: 11-17) Ісус воскрешає єдиного сина жінки, яку євангелист описує коротко, але декілька деталей інколи можуть розповісти більше: вдова і зневірена, психологічно випробувана в своєму вимірі матері, жінки, і в соціальному плані. Вона тепер одна. Ісус звертає своє “співчуття” до неї з доволі незвичним виразом як для матері, яка втратила дитину: “Жінка, не плач”, потім торкається труни, щоб воскресити хлопчика, повертаючи його до матері на очах у всієї громади. Зцілення чоловіка з водянкою (Луки 14: 1-6) і зцілення сліпонародженого (Івана 9) мають загальні аспекти фізичного дотику і громадянського: обидва дива відбуваються по суботах, і цей факт викликає замішання серед людей. Фарисеї, хто спостерігав що відбувається, були незадоволені недотриманням закону, що регулює існування кожного з членів народу Ізраїлю. Події дотику, яким Ісус вступає у відносини з людьми, несуть з собою трансформацію приватної реальності, яка ставить під сумнів суспільний вимір, фізичний вимір, яке включає в себе загальний досвід людського існування.

Отже, можна зробити висновок, що “Сад Гетсиманський” Багряного, попри часте акцентування на важливості “духовного над фізичним”, де тіло стає локусом катувань і знущань над людиною, може стати ілюстрацією для поетики втілення, а головне її контрприкладом. “Більшовизм – це насильство над людиною, це є рабський труд, це є сваволя політичної кліки, це є новітнє кріпацтво, це є терор фізичний і духовний, це є злидні, це є голод, це є війна”⁴⁵⁸. Багрянний своїм твором, своїм власним наслідуванням християнських цінностей,

⁴⁵⁸ Багрянний, І. Чому я не хочу вертатись до СРСР? Публіцистика, 30.

культивує культуру людської гідності і гостинності до іншого у глибокій мірі співчуття і співстраждання, любові і братерстві, де важливими є дотик благословення; культуру, що може протидіяти культурі, де особистість ігнорується або придушується, відбувається знецінення тілесності і чуттєвості людини, що веде до насилля і агресії. Недаремно своєю символічною схемою він обирає історію Христа. Тілесність Христа – це місце свободи Бога і людини, обміну та діалогу між ними: людина покликана вільно вибирати Христа, щоб по новому відкрити себе, свою власну ідентичність та незгладиму гідність, як і Христос постійно покликаний вільно віддаватись кожній людині, з якою він зустрічається, щоб вітати в собі біль, питання та сподівання тих, кого зустрічає, роблячи їх своїми, щоб повернути людині втрачену гідність: людську, громадянську та соціальну). Спільність у такій тіленості Христа – це щось, що означає бути людиною, спілкуватися та святкувати спільне життя.

4.3. Життя крізь смерть і воскресіння

“Нехай же мене всіх і його ця чаша безглуздя!..”⁴⁵⁹

“...лишився нести свій тяжкий хрест до кінця”⁴⁶⁰

“Безсмертний той, хто покладе серце за “друзі своя”⁴⁶¹

“Я замикаю свою душу на зацінку і буду от якось барахтатись. Може, вибарахтаюсь. І тоді за всі кривди, які я кому заподіяв, може, якось відпокутую, направляю. Бо все можна направити. (...) сказати по совісти і по щирости: інтерес до життя в мене погасає з катастрофічною швидкістю. Холодно мені на цьому світі стає. Страшно холодно. І думаю все частіше – може, я взагалі даремно борюкаюся. Пощо? Може треба робити навпаки б? але дідько з ним. (...) За випуску з Біблії дякую. І навіть дуже ...”⁴⁶²

Багрянний продовжує працювати над “Садом Гетсиманським”, перебуваючи в лікарні, переносячи біль від сухот, операції, відділень на місяці від сім’ї, сина, переживаючи цькування і переслідування зі сторони органів

⁴⁵⁹ Багрянний І. Сад Гетсиманський. – С. 255

⁴⁶⁰ Багрянний І. Сад Гетсиманський. – С. 609

⁴⁶¹ Багрянний І. Сад Гетсиманський. – С. 306

⁴⁶² Багрянний до Галини, О.Шугай Нове і Маловідоме 2, 709

безпеки НКВС. Як пише апостол Павло до 1 Коринтян 1: 23-24, реакція людини на хрест відкриває вікно у стан його душі.

Окрім того, що “Сад Гетсиманський” був художнім вираження власного досвіду репресій, що розгорталися на тлі загальних репресій, головне інтелігенції, 1920-30-х зі сторони більшовицької диктатури, від яких загинуло багато товаришів і друзів Багряного, митців, письменників, поетів, твір стає також виявлення духовної, релігійної атмосфери тих часів. Репресій зазнали не лише діячі культури, але й церковне середовище: ці роки стали періодом винищення всього духовенства, без конфесійного виключення, різних церковних напрямків, масово розграбовували і підривали храми – більшовицька влада була нетерпима до будь-якого релігійного виміру: “Більшовизм винищив їх саме для того, щоб позбавити український народ духовної верхівки, що змагалася до свободи й соціальної справедливості.”⁴⁶³ Зміна владних політик змусила Сталіна все ж піти на компроміс з церквою, і єдиним можливим, терпимим, для нього був “союз” з Православною Церквою Московського Патріархату: “...більшовизм вдався до релігії і став виступати в ролі захисника православної церкви,”⁴⁶⁴ – яка з 1943 року стала ключовим ідеологічним інструментом в руках влади. Раптове “навернення” влади у християнство було лише імітацією, грою, щоб також пустити пил в очі європейського світу. Тому і роль Юди в історії Багряного відводиться саме священнику, а все полотно твору зіткане з кенотичних штрихів євангельської історії.

*“Моя душа від природи – це душа поета і митця. (...) а значить вона зовсім не пристосована таку мерзость витримувати, – не має панцира. (...) тому я зціплюю зуби й нагинаю голову й іду до кінця шляхом мого призначення... серце кожного поета і романтика мусить іти на Голготу.”*⁴⁶⁵

Деякі дослідники вважають, що комплекс наслідування Христа, в образі Андрія, ґрунтується на любові (що пов’язана з шляхетністю козацької натури головного героя). Саме ця любов є “причиною духовної й фізичної незламності

⁴⁶³ Багрянний, І. Чому я не хочу вертатись до СРСР? Публіцистика, 30

⁴⁶⁴ Багрянний, І. Чому я не хочу вертатись до СРСР? Публіцистика, 30

⁴⁶⁵ Багрянний до Галини, О.Шугай Нове і Маловідоме 2, 729

в'язня"⁴⁶⁶. М. Балаклицький не погоджується з такою думкою, вважаючи, що любов – це “далеко не основна мотивація опірності головного персонажа”⁴⁶⁷, акцентуючи увагу на кенотичному наслідуванні Христа, аспекти якого складають сутність релігійного світогляду Багряного. “...але Він умалив (гр. “кенозіс”) Самого Себе, прийнявши вигляд раба, ставши подібним до людини; і подобою ставши, як людина, Він упокорив Себе, будучи слухняний аж до смерті, і то смерті хресної...” (Фил. 2:7–8). Кенотичне наслідування Христа головним героєм стає очевидним саме в готовності Андрія до самозречення, страждань через допити і аж до смерті, своєї Голгофи. Таку готовність ми бачимо і в авторові: “Злодій є злодій і такі його методи. Примітка. Посилаючи це до публікації в світ, я свідомий того, що, в разі появи цього листа в пресі, більшовики руками НКВД замордують решту моєї рідні, якщо там ще хтось живий. Одначе я прошу його видрукувати і підписати повним ім'ям. Все, що я мав до страчення, вже втрапив.”⁴⁶⁸ У творі ідеальним прикладом прояву такого аспекту є випробування аморальним відношенням жінок (Нечаєва і Клава) до Андрія. Брутальна поведінка і лайка Нечаєвої вартують головному герою нереальної витримки нервів. Клава своїми садистськими сексуальними фантазіями знущається над Чумаком, особливо коли згадує про матір Андрія (для якого саме матір – є образом втілення усієї жіночності й краси), якій просив відіслати листа: “Ха-ха-ха!.. Ич ти! Сісі захотів... Синок мамин!.. Почекай, я біля тебе походжу, й ти перестанеш взагалі чогось хотіти”⁴⁶⁹. За словами М. Балаклицького “у такий спосіб, хазяї в'язничної держави намагаються принизити лібідо Чумака, психологічно “оскопити” в'язня, а він, у свою чергу, протиставляє цій агресії впевненість у своїй сексуальності”⁴⁷⁰: “Ці слова, а особливо те, що вона взяла у свої руки і прочитала його листа, стрясали Андрієм, але він стримався...”⁴⁷¹ Таке “смирнення” перед своїми ворогами тлумачиться епохою

⁴⁶⁶ Балаклицький М. “Нова релігійність” Івана Багряного. – С. 74

⁴⁶⁷ Балаклицький М. “Нова релігійність” Івана Багряного. – С. 74

⁴⁶⁸ Багрянний, І. Чому я не хочу вертатись до СРСР? Публіцистика, 31 (1946).

⁴⁶⁹ Багрянний І. Сад Гетсиманський. – С. 218

⁴⁷⁰ Балаклицький М. “Нова релігійність” Івана Багряного. – С. 111

⁴⁷¹ Балаклицький М. “Нова релігійність” Івана Багряного. – С. 218

“комуністичними надлюдьми” як прояв слабкості духу. Але для Багряного таке смиренство перед безбожницькою владою, розцінюється як “активне смирення”, збереження власної гідності, щоб зберегти божественний образ в людині, ствердити віру в людину й ідею, що “людина – найвеличніша з усіх істот”⁴⁷²): “Почуття підлого переляку й жадоби жити (за всяку ціну жити!) змагалося з почуттям честі, з почуттям самозбереження важливішого, аніж збереження фізичне”.⁴⁷³ *Христос “ставши, як людина, упокорив Себе” і “коли був лихословлений, Він не лихословив взаємно, а коли Він страждав, не погрожував, але передав Тому, Хто судить справедливо”* (1 Пт. 2:23). Його особистий приклад показує, що Він не був людиною слабого духу, який не може чинити опір. Він Сам кинув виклик первосвященику, коли той питав Його перед синадріоном (Ів. 18:19-23). Як сказав Орвелл, що “у часи тотального обману сказати правду є революційним актом”. Визнаючи для себе фатальність смерті, Андрій, з усією стоїчністю, продовжує вірити в незнищенність божеського в людині і намагається не зрадити своїм духовним цінностям: “*Я не відрікаюся від своєї моралі, але відрікаюся від чужої мерзості!*” – *випалив Андрій*”⁴⁷⁴. Таким чином, “індивідуалістичні установки багрянівських чільних персонажів проявляються в акценті на абсолютній, священній цінності кожної особистості... Лідер-одинак добровільно покладає на себе тягар відновлення справедливості в таких конфліктах”⁴⁷⁵.

Насправді, однією з головних тем твору є тема зради, з якої, перед випробуванням якою і постає Андрій: піддатися наклепу на себе і на братів, “розколотися”, щоб зберегти своє життя, чи піддатися тортурам, знущанню бути розчавленим фізично “ні за що, ні про що”, протистояти мерзості. Рішення Андрія залишитися вірним перед собою і рідними, навіть попри можливість бути зрадженим ними, можна інтерпретувати не лише в такому “кенотичному” аспекті, але й в тому, що Капуто називає “слабкою силою”. Андрій не вибирав

⁴⁷² Там само. – С. 275

⁴⁷³ Там само. – С. 243

⁴⁷⁴ Балаклицький М. “Нова релігійність” Івана Багряного. С. 240

⁴⁷⁵ Балаклицький М. “Нова релігійність” Івана Багряного. С. 240

страждати добровільно, він бажав утікати від його переслідувачів і в тих умовах, яких перебував Андрій не було жодного виходу з положення, але він поставлений перед вибором зради в нелюдських умовах; в'язниця, яку описує нам автор постає повна безнадія, що доводить головного героя до бажання самогубства, хоч навіть і самогубство в таких умовах стає майже неможливою розкішшю: “Руїна. Чорна руїна, а над нею безвихідна, нестерпна, безмежна туга.”⁴⁷⁶, – але що найбільш важливо так це те, що Андрій в цій історії не герой-одинак, насправді Багрянний підводить нас до ідеї того, що попри те, що історія розповідається від одного героя, його смертельні переживання, у в'язниці таких героїв немало: це його сім'я, його кохана, майже всі з яких були на службі у радянській владі, це молодий хлопчина єврей Давид, і навіть ті, кого таки знищили залишаються героями.

Андрій постає як звичайний пролетар, натхненний ідеями Хвильового, без віри у Бога, але що виринає в нього на тлі відчаю, що потрапляє у в'язницю “ворогів народу” без власної волі, гордий юнак, що бажає вірити у любов, вірність братів, справедливість, правду, гідність і волю людини бути і жити на своїй землі. Це бажання контрастно змальовується автором на тлі тієї абсурдної в'язниці, в якій ці бажання людського і будь-які людські умови існування знищуються: людина не може обрати навіть смерть.

У теопоетиці Капуто складність життя не є покаранням за “гріх”, але умовою можливості неможливого. Це умова можливості “пораненої слави”. Страждання – це не те, що потрібно перетерпіти, з умовою, що прийде абсолютна перемога. Подія присутня в безсиллі Христа на хресті – слабка сила Бога – як протест проти несправедливості, що піднімається з хреста, і як слова прощення, це любов, надія, віра, що народжуються в стражданнях і тотальній безнадії. “Ранена слава” тримає за руку приреченого на смерть в його агоніях до останнього подиху, чи віддає останній свій шмат хліба голодному, будучи самим приреченим на голодну смерть, як Орхіменко розділив свій обід з Андрієм, вона завжди готова протягнути руку і підставити плече слабкому, як Андрій

⁴⁷⁶ Багрянний І. Сад Гетсиманський.

продовжував проходити всі кола страждання, щоб підтримати ще зовсім юного Давида, не боїться поглянути в очі скаліченому, як Орхіменко пригорнув до себе побитого Андрія, проїнявшись співчуттям до того, хто скривджує, як Андрій поглянув на Копасєва, що приймав участь у катуваннях людей. Ранена слава не відповідає насиллям на насилля, але у співчутті розділяє страждання зі слабкими. *“Коли був лихословлений, Він не лихословив взаємно, а коли Він страждав, не погрожував, але передав Тому, Хто судить справедливо.”* (1 Петра 2:23) *“Йому били вікна, цькували, погрожували, а він казав: “а ми будемо їх перевиховувати” (...)* вірив, що і таке можливе.”⁴⁷⁷ *“Негідники дійшли до крайніх меж підлоти (...)* Битись? судитись? Ні! треба стати над тим вище.”⁴⁷⁸ *“Я слабкий, тоді я сильний”* (2 Кор. 12:10) і *“Божа слабкість сильніша за людську силу”* (1 Кор. 1:25). Як сказав Авраам Гешель, що коли релігія говорить *“в ім’я авторитету влади, а не співчуття, то її вістка не має змісту. Капуто продовжує цю думку, застерігаючи, що коли релігія стає сильною силою, вона стає надзвичайно небезпечною: “Якщо ви думаєте про Бога як про силу, то ви будете частенько систематично збентежені – скажімо, якщо ввічливо – нерівномірністю Божих діянь від імені бідних і пригноблених, нерегулярністю допомоги, яку Бог надає, коли мене гнітить ворог”*⁴⁷⁹. Як сказав Жан Ваньє, що *“сила є в смиренні, сила в слабкості і світло в темряві людського існування.”*⁴⁸⁰

У в’язниці Андрій застосовує метод вербування *“наклепу”* до слідчого Донця, через що останній опиняється у камері, на місці в’язнів. Через такий підлий вчинок (навіть у відношенні до свого ворога, людини, що, попираючи усі моральні цінності, заслуговує на таку долю-в’язня) Андрій відчуває докори сумління і, ціною власних страждань, нових допитів, виправдовує свого слідчого. Таким, у головного героя помста розцінюється як підлість. Проте, такий вияв покори І. Багрянний ставить як антитезу до *“плебейської покори”*⁴⁸¹,

⁴⁷⁷ Драч Іван, О.Шугай Нове і Маловідоме 2, 738

⁴⁷⁸ Багрянний до Галини, О.Шугай Нове і Маловідоме 2, 718

⁴⁷⁹ John D. Caputo. Cross and Cosmos (Indiana Series in the Philosophy of Religion)

⁴⁸⁰ Tippett, Krista. Jean Vanier. The Wisdom of Tenderness, <https://onbeing.org/programs/jean-vanier-the-wisdom-of-tenderness/>

⁴⁸¹ Балаклицький М. “Нова релігійність” Івана Багряного. – С. 153

як страх перед такою владою і бажанням догодити їй, щоб зберегти своє фізичне життя. Головний герой роману не влаштовував представників диктаторської влади, оскільки своїми високоморальними принципами не укладалася в рамки варварської ідеології більшовизму. Так само Христос не вкладався в традиційні устава єврейських вождів. Ісус критикував їх за відхилення від Божих принципів, проголошував соціальну справедливість, ставши на сторону скривджених і соціально незахищених. Це викликало відкритий супротив і ворожнечу з боку синедріону до Христа. Такі люди у Багряного стають “активним” запереченням системи зла. Багрянний вважав, що існує декілька причин страждань людини. По-перше, виклик світу пануючого насильства незалежністю своїх думок: готовність людини страждати заради встановлення справедливості, звільняє людину; така людина стає “боже-вільною”⁴⁸².

Так Андрій Чумак, будучи людиною сильної волі, незламної, чесною перед собою і світом, приходять до ідеї самогубства: “Думки про самогубство, що настирливо приходили в найтяжчі хвилини психічного знесилення, поступалися перед шаленим бажанням перемогти. Перемогти! Калікою, напівтрупом, але перемогти! Він тут поставив на карту своє серце, свою душу, що життя була невгнутою, і мусить перемогти...”, – життя молодого Давида, а також згадка про Сад Гетсиманський, образ матері і її глибокої і щирої християнської віри, стає рішенням головного героя жити і протистояти мерзості, зраді, ціною навіть фізичного життя, тобто попри всі неможливості, створеними у в’язницях НКВД для ось таких “ворогів”, щоб допомогти проходити ці муки іншим – не здатися, не зламатися, але втілити надію на життя серед інших. Прагнення “не зламатися” у Багряного зосереджується не лише навколо себе, але й навколо іншого. *“Не благаю, щоб Ти забрав їх від світу, але щоби зберіг їх від злого.”* Це молитва, перед лицем власної смерті, за іншого.

Розп’яття було страшною і кривавою смертю. Але кривава смерть – це не історія про пристрасну помсту, але історія про співчуття до страждань інших. *“Сьогодні ти будеш зі Мною в раю”* – це вміння дивитися не лише на свої

⁴⁸² Балаклицький М. “Нова релігійність” Івана Багряного. – С. 163

страждання, і на цвяхи, що в руки твої вбиває життя, але й на того, хто поруч ступає цим складним шляхом Долороза – це історія про співчуття до останнього подиху. Без співчуття до іншого будь-які потуги і пристрасті боротьби проти несправедливості можуть поставити нас на місце ката – місце, де зло знаходить своє виправдання “в ім’я Христа”, будь-то білого чи арійського. “Бог” же спустився до людей, щоб співчувати і навчити співчуттю – сам акт божественного кенозису став актом безумовного співчуття. Життя не є хрестом, що ми добровільно і смиренно маємо нести, очікуючи слави у наступному вічному житті, як Христос, що добровільно поніс покарання і воскрес на третій день у славі, але життя є спротив хресту несправедливості: коли життя приймається у всій своїй терпкій несправедливості – відповідь спротиву цій несправедливості звучить гучніше.

У “Розгромі” Багряного така “слабка сила” знаходить пояснення в “образі розп’ятої Ольги – це також символом цілого розп’ятого її покоління, цілої розп’ятої України. Та це розп’яття, як каже в творі Катря, “є доказом слабості того, хто розпинає, і, навпаки – ствердження та перемогою того, кого розпинають”. Цю лінію Багрянний продовжує і в творі “Сад Гетсиманський”, і ця перемога певним чином відчувається у реальних змінах, що відбувалися в ті часи в державі, зміни керівництва. А сама рішучість сім’ї Чумаків – це заперечення тотальної перемоги зла, уособленням якої стала радянська в’язниця народів – слабке “ні” перед тотальною несправедливістю. Очікування і прагнення справедливості не є гарантією її реалізації у житті (вона не сталася у житті Ісуса, вона не сталася у житті його учнів) – відповідь поклику – це ризик невідомого, ризик життя, у якому тісно переплетені страждання. Бо навіть коли Ісус пролив свою кров на хресті, історія продовжує свій кривавий шлях. Він оголосив римлянам про прихід правління Бога, за що був жорстоко придушений римлянами. Але навіть якщо вони вбили його, він не залишився мертвим. Він жив в небезпечній пам’яті про страждання і в надії на майбутнє правління Бога. Те, що царює в царювання Бога, – це не мирська королівська влада, тому що в світі триває безконтрольне панування зла. Слава перемоги Христа, укладена в

мирському ураженні, – це перемога неперевершеного заклику до справедливості, наполегливості над існуванням, слабкості події, яке перемагає жорстоку владу світу. Слава, в якій Ісус “воскрес”, що не означає фізичне воскресіння або надприродну підтримку, (...) але це те, що даровано в теопоетичному просторі. Слава не в причинному зв’язку, а в заклику до прийдешнього Царства, в якому будуть правити Божі правила. Оскільки цей заклик не усуває жорстокості реального, він також не гарантує нагороди в більш пізній час. Він постає у важкій і дивуючій славі з попелу світу з усією міццю безсилюх.⁴⁸³ *“Велика галерея людської величі запливає кров’ю... Хтось іде по ній тяжкими чобітьми... Але все-таки той “хтось” нічого з тією величчю не може зробити. Там, де пройшли чоботи – монументальні ботфорти модернізованого Кайяфи (Кайяфа, взутого і ботфорти!), стає чорно... Але потім з тієї чорноти встає безсмертний дереворит замученого сучасника... Несуть поляглого в нерівнім бою, тим стверджуючи його безсмертя в своїх душах... Безсмертний той, хто покладе серце за “друзі своя”.*⁴⁸⁴

В Христі, смерть і воскресіння містять глибокий символічний зміст: ви можете вбити мене, і я повернуся. Ніщо не може перешкодити любові. Відкриття можливості безумовної любові звільняє для повного життя у цьому світі і любові до життя попри всі ризики і полярності, що закладені у цьому житті. Оскільки у нас є любов, нас не можна знищити, і оскільки ми не можемо бути знищені, серед людей з’являється надія. Любов – це те, що неможливо вбити, якщо вона безумовна. Як сказав К’еркегор “пам’ять про померлих – це не просто думка, а праця любові”. *“Умертвлена — і все ж таки безсмертна. Змордована — і все ж таки неподолана... Це Вона!.. І це вже не особа, ні. Це сама душа цілого покоління...”*⁴⁸⁵

Переживання Ісусом “почуття страху і муки”, “душі, засмученої до смерті” робить його знайомим кожній людині, якій коли-небудь доводилося зустрітися віч на віч з болем і втомою, зустрітися з відчаєм, беспорядністю перед

⁴⁸³ John D. Caputo. Cross and Cosmos (Indiana Series in the Philosophy of Religion), p.512

⁴⁸⁴ Багрянний І. Сад Гетсиманський. – С. 307

⁴⁸⁵ Багрянний І. Розгром. В-во “Прометей”, Бібліотека новітньої літератури. 1948. 125 с.

стражданнями, фізичними, моральним, психологічними, з безнадією і розпачем, з випробуванням, зрадами, залишенням, брехнею, безчинством, плюванням, хрестом і смертю. Залишеність без любові для виявлення любові, це переживання самого жорстокого зла, прожитого з певністю вічної любові. Ісус живе у своєму тілі, *Contra spem spero!*, про що говорить апостол Павло: його беззахисність і слабкість виявляє справжнє обличчя всемогутності: він не має надії, він є надією на безумовну любов, що її породжує, і в цьому воскресіння. Тим, хто просить його продемонструвати свою всемогутність, зійшовши з хреста, він відповідає, переживаючи страждання, в любові. Центуріон, відчувши його останній подих, визнає його божественність у слабкості, що постає перед його очима: він упізнає Бога, споглядаючи безумовну любов, і він визнає її.

Як пише Капуто: “Любов без чому, як сказали містики. Це означає, що любов полягає не у викупі, не у поверненні своїх вкладень. Любов не є частиною “економіки”; це не короткочасний біль для довгострокового виграшу. Це безоплатно, милостиво, благодатно дано. Царство Боже не є “нагородою” за любов; це любов. Любов – це безумство Бога.”⁴⁸⁶ Алвеш додав би, що “хто має радість і любить прекрасне, той бореться краще. Воскреслі тіла – найбільш прекрасні борці, тому що в своїх руках вони приносять кольори веселки. Тіла трансформовані в насіння запліднюють землю, щоб майбутнє надії настало”.⁴⁸⁷ Любов: нова заповідь, яку Христос приніс у світ своїм хрестом, з глибоким співіснуванням із стражданнями, що живе у пам’яті, як знак солідарності з тими, хто страждає. Безумовна любов, яка до того, як стати “теологічною” чеснотою, є жестом нескінченної присутності Бога в історії людини, навіть у надрах найглибших страждань. “Бо все минає і все проходить, але продовжується життя, джерело якого — любов. І як і найгустіший дим не в силі заступити сонця, так і найчорніше зло не в силі подолати добро, що виходить з любови. Невмирущим є все, що здібне любити. В любові тріюмфує над чорною тьмою світ — сонячний, прекрасний, божественний світ. Завжди живе, тріюмфує над мертвим. Над

⁴⁸⁶ John D. Caputo. *Cross and Cosmos* (Indiana Series in the Philosophy of Religion)

⁴⁸⁷ Alves, Rubem, *I believe in the resurrection of the body*, 8

чорними кратерами бомбових вирв пробиваються ніжні пагінці трав і квіток. Над прірвою буйним цвітом зацвітає весна! (...) Непереможним є все, що роджене для творчости, для радості й цвітіння.”⁴⁸⁸

Хтось називає Багряного “атеїстом”, що лиш використовував у своїх творах “біблійні алегорії”, хтось називає його “вірним Христу”, а хтось – “автокефальним політиком”⁴⁸⁹. Важко знайти якісь прямі згадки автора щодо його власних релігійних переконань, але те, що ми бачимо з його творів, його політики, це те, що міцно сплетено з культурним і релігійним корінням традицій в досвіді, прожитому не одним поколінням: козацька шляхетність, Шевченківські образи, християнська віра, ближча до православної ідентичності, пов’язаною з вірою княгині Ольги. *“Так, я був атеїстом! А тепер, над цією руїною, ні, над руїною всього-всього, я приходжу до віри Бога — в єдиного Бога!.. Бо немає більше нічого у світі... Холодно й пусто... І тільки Бог — одвічне прибіжище душ людських — це та соломину, за яку я хочу вхопитися, зависаючи над прірвою. Прірва ж!! І нема за що вхопитися! І от ідея Бога, вічна ідея...”*⁴⁹⁰ Християнство для Багряного було віссю всієї української історії і основою його політичної діяльності. Він відстоював незалежну українську церкву, в якій можна буде молитися і співати українською мовою, і пропагував християнські цінності у боротьбі з будь-якими формами опресії людини, де християнство буде реальною практикою життя.

Отже, можна виснувати, що в світлі інтерпретації євангельської історії Багряним його твір “Сад Гетсиманський” постає не лише історією про страждання і смерть, але про життя і бажання до життя, в яких переплітаються досвід смерті і воскресіння, це історія про практику хреста, про творчість воскресіння до життя людини, що стала заручником тоталітарної влади, де воскресіння набуває соціально-політичного значення – справедливості, можливість якої у готовності людини слідувати до кінця правді і справедливості, у тому, що людина і нація має право на життя. Апелюючи свої наративи до

⁴⁸⁸ Багрянний, І. Людина біжить над прірвою

⁴⁸⁹ Тодор Курпіта, О.Шугай Нове і Маловідоме 1. 249

⁴⁹⁰ Багрянний, І. Людина біжить над прірвою.

суспільства у художній формі, можна виснувати значимість поетичного у рецепції етичного, де власне у Багряного етичний рівень набуває гранично високої позначки через свою художньо-реалістичну форму.

Суспільство, дестабілізоване “ідеологічними правдами”, десенсибілізоване порожніми імітаціями добродетелі чи, що найбільш характерно для сучасності – впливом культури консьюмеризму, ризикує втратити свою чутливість на заклик іншого. Але образи, через які звертається Багряний до суспільства мають силу промовляти, навіть якщо для людини чутливість перетворюється у банельне явище, і вимагає морального обурення. І попри те, що твір написаний в середині ХХ століття, його етичний заклик не втрачає своєї актуальності і для української ситуації, і загалом світової, сьогодні, в ХХІ столітті, перед загрозою репресій і відродження тоталітарних практик, в контексті війни на Сході України з Росією, з країною, влада якої була і є позбавлена будь-яких демократичних цінностей, для якої людина і надалі залишається сірою матерією, на яку вона досі бажає її перетворити. Так слабка сила цього заклику продовжує звучати, навіть попри відмову людини етично реагувати на нього.

Висновки до четвертого розділу

Твір Івана Багряного “Сад Гетсиманський” є одним з найбільш відомих прикладів таборової прози першої половини ХХ століття, що народжується на тлі арештанського досвіду в 1930-х роках автора, та подій, що увійшли в історію як Великий терор. Твір постає соціально-політичною реакцією і вироком автора тоталітаризму, більшовицькій диктатурі, а також є історією-свідченням окремої людини і цілого народу, що опинилися у радянській в’язниці таких народів. Твір Багряного є тим, що не дає вже поколінню ХХІ століття забути про ту тоталітарну дійсність і бути чутливими і до дійсності сьогодення, розуміючи, що ті тоталітарні механізми не були, ані викорінені, ані знищені, але оживають в реальній дійсності.

З увагою до теопоетичного інструментарію виявлено важливість дотику, як втіленому чутті, що віднаходить себе в теопоетичній герменевтиці Річарда Керні, що в образі Христа постає як знак благословення, миру, ласки. Однак, процес знеособлення, “вибивання” людини з Людини – це те, що Керні називає контрприкладом такого акту благословення, що приводять до розп’яття, а в наративі Багряного – тортур НКВС, вбивства, де людина уподібнюється до “сірої безосібності”: втрата чутливості дотику “із собою” та один з одним – це те, що повертає на шлях насилля, нівелювання і пригнічення людської гідності, знецінення людської свободи, граничної ницості до себе і іншого, відмова визнати іншого як єдиного і рівного, заперечення того, що дотик вимагає наявності двох вільних суб’єктів у відносинах. Образ “ламання хліба” у Багряного, не просто як прийом їжі у в’язниці, але як “урок безмежного християнського милосердя”, слугує яскравою ілюстрацією людської чутливості, що протиставляється політикам знеособлення. Так Багрянний своїм твором, своїм власним наслідуванням християнським цінностям, культивує культуру людської гідності і гостинності до іншого у глибокій мірі співчуття і співстраждання, любові і братерстві, де важливими є дотик благословення; культуру, що може протидіяти культурі, де особистість ігнорується або придушується, відбувається знецінення тілесності і чуттєвості людини, що веде до насилля і агресії.

Така культура з її релігійними традиціями стає способом, в якій людина віднаходить слова, щоб виразити щось безумовне, що глибоко важливе, це чуття свого буття у світі, де Бог стає способом поетизації цього світу, і на прикладі твору Багряного можна помітити доволі христологічне, кенотичне, і антропологічне акцентування на такому світочутті, що резонує з тим, що теопоетика Капуто називає слабкою силою, бажання божественного, що народжуватиметься з глибини відчаю маленької людини, поставленої на великий “конвеєр” тотального знищення. В історії Капуто “божественність” Христа полягає в Його прагненні бути “Людиною”, що вірна своїй візії можливості інакшого земного царства, що керуються Божими правилами: безумовної любові, милосердя, вірності, правди, – відповідає поклику і стає покликом до

“радикальної етики”. У Багряного це бажання знайде вираження як “Людини за подобою Бога”, що прагне зберегти цей образ в нелюдських умовах, терору, протиставляючи їм бажання любові, вірності, братерства, співчуття, і гідності тим, що людина є чуттєвою до іншого, – така рішучість сім’ї Чумаків, і не лише їхня, стає запереченням перемоги зла, уособленням якої стала радянська в’язниця народів – слабе “ні” несправедливості, що у своїй “слабкості” великою силою резонує з нашим сьогоденням.

Творчість Багряного не є тим, що можна назвати теологією, в її класичному розумінні, але теопоетикою, що перетворюється у теопрактику любові, вірності правді і справедливості життя тут і зараз, навіть ціною власного життя. Такі християнські образи, через які звертається Багрянний до суспільства, у власній соціально-політичній інтерпретації, мають силу промовляти, навіть якщо для людини чутливість перетворюється у банельне явище, і вимагає морального обурення через несправедливість і нівелювання людською гідністю.

Христос подарував поетичну візію, образ світу, в якому правлять Божі принципи любові, милосердя, співчуття, мрії, краси, жаги до життя, правди – він змінив погляд на речі, і сам став поезію, образом через історії апостолів, що продовжують жити в пам’яті людини, в історіях, образах, символах, що ризомно розростаються крізь простір і час, і породжують нові сенси і значення, події і відповідь на них. Як писав Григорій Сковорода: “Усе, що не закарбоване у слові, – приречене на забуття”. Закарбування в українському слові божественного має свою багатогранність, і тут також не варто українську культуру повністю відмежовувати від західної, Україна завжди була на мапі культурних, політичних, загалом історичних подій західного світу, впливала і головне зазнавала впливу, однак її особливість ще й у тому, що на світовій мапі вона розташовується на пограниччі двох світів, двох культур, як західного, так і східного, що може стати шляхом пошуку її власного теопоетичного проєкту у діалозі.

Якщо процеси дехристиянізації ХХ століття в Західному світі були поступовим процесом і наслідком наукового модерну, підозри до метафізики, то

в Україні дехристиянізація була штучною і репресивною за своїм характером. Спроба витіснити релігійний вимір, навіть репресіями, стало провалом радянських політик. Тому теопоетика в категоріях “смерті Бога”, критики онтотеології, може виглядати дещо “чужою” для українського контексту, але одночасно вона допомагає виявити значимість, багатство і особливість української культурної спадщини для християнства сьогодення, занурюючись у вимір досвіду і щоденної практики, переживання божественного, а не у великі і абстрактні концепції про Бога, що в їх абсолютизації часто ведуть до жорсткого фундаменталізму чи залишаються на рівні звичайних висловлювань далеких від реалій життя людини. Теопоетика прагне примирити божественне із земним існуванням людини, наблизити його до її реальних переживань, прагне говорити про практику воскресіння у щоденному житті.

Так теопоетика може стати запрошенням до трансформативного діалогу людини сучасності як у церкві, так і за її межами, що має чіткі конфесійні релігійні переконання і що лиш можливо їх пошукує, можливо не в імені “Бог”, за яким стоять розчарування в суворій догматиці чи у великих, всеосяжних історіях про сенс життя, але в практиках безумовної любові, гостинності, справедливості і гідності. Теопоетика завжди бажає говорити з повсякденним життям, приймаючи його невизначеність, боротися зі стражданнями та нерівностями, “знетіленням”, з якими світ зустрічався і продовжує зустрічатися сьогодні.

ВИСНОВКИ

“Пророк – це не той, хто передбачає майбутнє, а той, хто застерігає про наслідки (через наявне зло) у майбутньому, тому що він розуміє дистанцію, провалля між теперішнім ходом речей (державою) і подією справедливості.”

Джон Д. Капуто “Слабкість Бога. Теологія події”

Провал модерну, що стався в двадцятому столітті, його позитивістський метод інтерпретації та раціоналістична герменевтика мали глибокі наслідки і для теології і її мови. Зіткнувшись зі стражданням і страхом, навіть теологія втратила дар мови і зажадала знайти або “запозичити” мову, здатну протистояти реальності зла і болю, говорити про страждання, шукати сенси, не маючи можливості покладатися на універсальні схеми, які лиш створювали ілюзію досягнення божественного і здатності все пояснити, але впали перед лицем реальності зла, випробуваного в цьому досвіді людей під час Другої світової війни. У такому сценарії теопоетика з’являється як можливість наспівувати сенси за відсутності фіксованих і остаточних значень, доступних знанню або вірі.

У дисертації здійснено комплексний аналіз теопоетики, а також виявлено, що поява теопоетики, з ім’ям Стейнлі Гоппера, зумовлена особливим впливом філософії Гайдеггера, підозрою до метафізики, критики онтотеології, підозрою до надприродного, теологією “смерті Бога”, неспроможності християнської культури віднайти свій голос на тлі і повоєнних криз, і загальних культурних змін, що знайде у Гоппера визначення “екзистенційної” чи “культурної недовіри”, і наштовхне його на пошук нових шляхів “говоріння про Бога” на рівні глибинного психологічного і символічного, тобто у сфері до-мисленнєвого, де теопоетика стане способом мислення про невимовне, а Бог – метафоричним, вербальним вираженням, артикуляцією способу власного буття.

При порівнянні перших теопоетичних пропозицій, запропанованих Стейнлі Гоппером і Амосом Вайлдером, виявлено, що, як і Гоппер, Вайлдер переймався проблемами християнських підходів до культури, акцентуючи не на пошуках чітких теологічних концепцій, але на слові, що має трансформативну силу в своїй поетичній “безсловесності”, що аргументує інтерес до світської

літератури, мистецтва і пошуках імпліцитних християнських, релігійних сенсів. Проте, якщо Гоппер був більш зацікавлений діалогом герменевтики, філософії мови, то у Вайлдера акцент зосереджувався на порівняльній мітології, екзигетиці біблійних текстів, головне Нового Завіту. Для Вайлдера стає важливим процес, в якому поет, митець, рухається до завершеного твору, результату своєї творчості: образи, символи, архетипи, якими живе людина і суспільство в цілому, – уява, в її різних експресіях. Як і Гоппер, Вайлдер акцентує на глибинному досвіді, “до-поетичному”, що, для Вайлдера, має релігійний вимір, релігійне чуття, до того як виникає будь-яке судження чи дія людини. Такий “теопоетичний” підхід Вайлдера акцентує не на розділенні форми тексту і контенту, що автор прагне донести, але виражає тісний зв’язок між ними, де не контент має вплив на читача чи слухача, але у своїй формі, як естетичний данності, відбувається прямий вплив. Такий інтерес саме до глибинного несвідомого, поетично-релігійного виміру, у Гоппера і Вайлдера, зумовлений, як загальною популярністю психоаналізу Фрейда, так і їхнім особистим досвідом в поетичній майстерності, оскільки вони були не лише теоретиками поетичного слова, але й практиками.

“Смерть Бога”, для Гоппера і Вайлдера стане відчуттям і смертю мови, але саме це відчуття “глибинної тиші”, небажання повертатися до минулих теологічних концептуальних схем, стає можливістю народження нової мови, як говорить Алвеш, вустами Роланда Барта, “потрібно забути, щоб згадати, потрібно розучитися, щоб навчитися по новому”. В дослідженні теопоетики Рубема Алвеша виявлено, що навернення Алвеша до такого поетично-теологічного дискурсу зумовлено його власним досвідом “бездієвості” теології в умовах бідності, політичної несправедливості – він “забуде” свій політичний досвід “теології визволення” і стане на шлях “поета визволення”, де теопоетика стане “теологією щоденної практики” від людини до людини. Як і для Гоппера і Вайлдера, для Алвеша буде важливим психологічний аспект досвіду глибинного, як тиші, пустки, в якому слова очікують свого втілення. Поезія, для Алвеша, стає способом говорити про невимовне, як спроба сказати те, що не може бути сказаним, а Бог, для Алвеша, – ім’ям бажання людини, що має силу запалити

людину до життя, задоволенням, що людина відкриває в собі, у своїй тілесності, де теопоетика, як ми помічаємо і у Мелані Мей, стає щоденною практикою воскресіння. Тому теологічна мова має бути мовою, на думку Алвеша, що виражає іскру бажання. Для нього бажання стають шляхом пошуку теологічної мови, яка не буде прагнути до інклюзивності через інтегральне узагальнення, що, на його думку, має репресивний характер, але буде мовою “абсолютної специфікації”, яка з’являється саме в поетичній мові.

В католицькому середовищі тео-поетика, якщо слідувати визначенню Девіда Лероя Міллера, тяжіє до теопоезії, де поетичне слово буде засобом поетизування теологічного дискурсу, і у відповідь на дискурс “смерті Бога”, підозри до метафізики, вона пропонуватиме проєкт “оновлення” метафізики, що прагне уникнути агностицизму й ідолопоклонства, говорячи про Бога, що є “сущим”, але як невідомого і радикально іншого.

В європейському контексті термін “теопоетика”, можливо, наразі позначав би спосіб мислення, що суперечить теодраматичності Ганса Урса фон Бальтазара. Однак, наприклад, використання Альфредом Норттом Вайтгедом “поетики” натякає на “Поетику” Арістотеля, що акцентує саме на мистецтві драматургії, в світлі якого Вайтгед розглядає весь світовий процес, власне як драматичну динаміку миру. Саме філософія процесу Вайтгеда стане центральною для теопоетичного проєкту Роланда Фабера. Бажання пошуків єднання в множинності стає основною темою для Фабера, що буде народжуватися в теологічних регістрах дискурсу множинності, різноманіття на перетині філософії процесу і постмодернізму. Його теопоетика розглядається невід’ємно від божественного становлення у світі як множинності, багатогранних, пережитих досвідом візій божественного. Якщо у Гоппера, Вайлдера і Алвеша, теопоетика зосереджується на межі літератури, мітології і психоаналітики, то з Фабером теопоетика перейде у глибоко філософський дискурс. Його теопоетичний проєкт певно буде найбільш складним для розуміння з огляду на його глибоку залученість у філософію процесу Вайтгеда, його космологію і візію Бога як поета світу, через апофатику і негативну теологію, деконструкцію Дерріда, подійність

Дельоза і до власного уявлення про Бога у процесі. Фабер розглядає Бога як поета-візіонера, але не такого що є, а такого, що наполягає, заохочує, не порушуючи свободу людини, до творчості та новаторства. Життя і майбутнє у ньому не є визначеним, тому відповідальність перед власним життям і всесвітом зміщується в особистісну і суспільну сферу вчинків, Бог, як поет світу, лиш скеровує його своїм баченням істини, краси та добра, у своїй відкритості до нього, ненасильницькості і різноманітності. Можна висувати, що увага до теопоетичної пропозиції Фабера може покращити майбутнє теології за рахунок її бачення множинності істини, краси і добра в космічній спільності, що в своєму процесі, завжди прагне нових теологічних, філософських, культурних рухів.

Як і Фабер, Річард Керні інтерпретує Бога не в категоріях буття (онтотеології) і небуття (негативної теології), його анапоетика чи “поетика можливого” звертається до постметафізичної есхатологічної концепції можливості, де Бог не є, але наполягає з майбутнього, робить можливим наш світ в очікуванні есхатону. Бог не наполягає через спогади, з минулого, але з надій і прагнень, що скеровані з майбутнього. В герменевтичному прості, запропонованим Керні, “Бог” взаємодіє з людиною через прочитання цього божественного як “Бог, що може бути”, де можливість *posse* стає закликком до реалізації запропонованих можливостей через зустріч поетичного і етичного вимірів уяви для преображення світу тою мірою, в якій цей відгук стає реалізованим у людських діях, в етичній відповідальності у взаємодії з іншим, і у цій відповідальності, інший також стає умовою пошуку шляхів етичної уяви, що вимагає креативності і нескінченної гри можливостей, що уможливають співрадність і співпереживання, співстраждання з іншим. Поетичний вимір стає певним порталом завдяки силі уяви, що переносить на місце Іншого, що може існувати навіть в інший час, місці, в іншій культурі. Так поетична уява стає певною передумовою етичної – що уможливорює рух від егоцентризму до іншого і інакшості Іншого, не у власній проєкції цього іншого, але у відкритості і ризику нередукованої дистанції у стосунку до інакшого іншого, часто через деконструкцію власних стереотипів і упереджень. Відкритість до інакшості, що

формується в поетичній уяві з етичною чутливістю має можливість бути відкритою до безумовного прощення, і не піддатися моралізаторству чи насиллю, що часто породжуються страхом перед Іншим і його інакшістю. Так “відновлення Бога після Бога” через силу художньої уяви, для Керні, стає новим способом шукати, любити і думати про священне після втрати Бога. Це поклик до вічного творення знову – через уяву і дію, перетворення можливого на реальне і тим самим надання можливості майбутньому царству виникнути.

Для Керні “Бог” стає можливістю всіх можливостей, навіть можливістю неможливого, і в такому визначенні “Бога” Керні стає близьким до теопоетики Джона Д. Капуто, де “Бог після метафізики” потрапляє в царину невирішеності *undecidability*, що стає умовою, можливістю радикального рішення і акту віри, де народжується поетика можливості неможливого.

Детальна увага до теопоетики Капуто зумовлена тим, що його напрацювання є певною траєкторією розуміння теопоетичного дискурсу загалом: які проблеми вона ставить перед собою і чого прагне досягти – потік невизначеного життя, в центрі якого втілений досвід, що завжди на всіх рівнях вимагає герменевтичного підходу. У Капуто теопоетика стає новою назвою його радикальної теології, як певне “становлення радикальної конфесійної теології”. Він рухається в континентальній традиції, головне деконструкції, що ставить акцент саме на герменевтиці, що покликана до пошуку нових сенсів, контекстуальної ревізії, ніж до пошуку фіксованих значень, які відповідають цілям автора. Теопоетика постає “слабкою силою”, свідомого чи несвідомого, взаємовпливу у потоці життя не інструментом домінування у використанні впевнених владних пропозицій, які потрібно прийняти, але у способі взаємодії автора та читача, визнаючи активну участь кожного у конструюванні сенсу, і так в конструюванні, створенні, Бога, імені Бога, в комунікативній взаємодії, через розмиття, а не цілковитого стирання, кордонів між автором, текстом і читачем; теопоетика радше стає на захист окремого читача, відкидаючи будь-які практики “змушування” до єдино-правильного і об’єктивного, але у своїй відкритості до індивідуального вона ставить кожного перед власною індивідуальною

відповідальністю. Бог – це історії, література, що зустрічає розуміння кожного і стає покликом до кожного, подією, що вимагає втілення як радикальної етики – перетворення теопоетики в теопрактику, що супроводжується ризиком і лягає особистим обов'язком на кожного.

Особливістю теопоетичного проєкту, запропонованого Капуто, є його ґрунтовна цілісність, в центрі якого стає радикальна теологія хреста. В теопоетичній пропозиції Капуто Христос стає поетом і одночасно поезією завдяки письмовим розповідям його учнів, а християнство – сузір'ям історій, образів, символів, що обмінюються пам'яттю про такого Христа, який змінив бачення світу, як можливість інакшого світу, Царства, в якому править Бог, що відкриває себе у подиві, у парадоксах, повністю неочікувано, з передчуттям невідомого, що турбує, навіть руйнує звичне людське уявлення про речі і прориває горизонти можливих очікувань. Христос не є предметом викупу в економіці відносин, але людиною, божественність якої не в надприродній силі, але в її вірності і мучеництва заради візії можливого Царства безумовної і радикальної етики, що крізь століття продовжує бути покликом до нових змін, головне соціально-політичної справедливості і спонукає нас рухатися до етичної відповідальності та любові, незважаючи на остаточне згасання не лише всього людства, але й всесвіту. Для Капуто теологія хреста стає теопоетичною фігурою, іконічною формою мислення, що характеризується своєю відкритістю до смертного і завершеного, кінечного життя, де розп'яте тіло Христа стає іконою космічної фатальності, де примирення означає прийняття смерті і прийняття хреста. Капуто розширяє рамки логосу хреста до космічних пропорцій, щоб по-справжньому примирити Бога з усім всесвітом через хрест. Бог, для Капуто, – це те, що руйнує наші онтологічні концепції і наші фіксовані погляди на космос, і виявляє крихкість космосу, але у своєму стосунку до теології хреста він стає предметом поетичної краси і дару, що відкриває шлях для космопоетики. Так, радикальна пропозиція теології хреста Капуто є глибоко моральною, що прагне вийти за рамки можливо, де практика любові, гостинності, справедливості народжується не як економічна вигода, але як бажання безумовного дару не в

майбутньому житті, а тут і зараз через прийняття повної невизначеності, несправедливості і смертності.

На відміну від Капуто теопоетика Мей – це сплетіння її власних переживань у розповідях і поезії з теологією і доксологією. Її мова про Бога крізь чуттєві переживання до тіла і від тіла, переносить у втілений вимір перцепції, чуттєвості, де розкриваються практики воскресіння, гостинності, правдивості, самоприйняття у щоденному житті людини. Така герменевтика тіла, що звернена до особистісних переживань, скерована до деконструкції соціальних і церковних неконтекстуалізованих норм, упереджень, що, на думку Мей, є лиш смертельними симптомами хвороби церкви. Як і Капуто, Мей вважає, що віра, яка покладається на небесне життя, що слідує після життя на землі, віддає перевагу духу над тілом, а так легко стає репресивною теологічною машиною. Тому інтерпретація біблійної історії воскресіння набуває інтерпретації щоденної практики у цьому житті, що вимагає революційного перегляду соціальних норм, правил церковної поведінки.

Як і для Мей, для теопоетики Алвеша ключовими є тіло, втілення, людське життя, квінтесенцією яких є надія. Решта: уява та гра, туга пам'яті – це варіації цього слова “надія”. Така позиція у Алвеша викристалізовується з його виключно політичного дискурсу теми лібералізації, що з роками набула більш особистісного виміру “визволення”, що наближає його до політично-теопоетичного дискурсу Капуто. Всі його праці мають одну центральну тему: життя, яке варте бути прожитим, життя як дарунок для насолоди. Це для нього і є воскресіння – відкрити себе для цього життя, життя у якомога втіленому сенсі. А теопоетика – це теологія щоденного життя, як вираження того, що найбільш глибоко мотивує людей і має сприяти створенню світу, пронизанного людяністю і любов'ю.

Образ Втілення і важливість дотику, як символу радикальної гостинності, стає центральним для Керні, як відповідь на загрозу “знетілення”, що відчувається в сучасному суспільстві, головне перед викликами, що ставить перед суспільством пандемія XXI століття. Слідом за анатеїзмом, анапоетикою Керні приходить до поняття анакарнації: про відчутне на дотик повторення

Христа, повернення Ісуса на землю у постійній спільноті, де проявляється солідарність та співчуття. Тіло – це те, що повертає Христа назад на землю, до людських умов, людських страждань, переживань, радостей, чим спільнота ділиться і у цій спільноті переживає. Події дотику, яким Ісус вступає у відносини з людьми, несуть з собою трансформацію приватної реальності, яка ставить під сумнів суспільний вимір, фізичний вимір, яке включає в себе загальний досвід людського існування.

В теопоетиці Капуто, Керні, Мей і Алвеша Царство Боже набуває значення не метафізичної позаземної реальності, але можливістю, бажанням, мрією, покликком з майбутнього через минуле, що здатне трансформувати життя на землі тут і зараз, у конкретних соціально-політичних реаліях, а зло і несправедливі страждання, пориваючи з метафізичним обґрунтуванням (теодицеєю), стають відповідальністю кожної людини перед відповіддю поклику Царства. Крім того, в теопоетичній перспективі інтерпретації євангельських історій стають закликком і можливістю навчитися бути уважними до свого втіленого життя через прийняття втіленого Христа. Тіло – це те, що повертає Христа назад на землю, до людських умов, людських страждань, переживань, радостей, чим спільнота ділиться, і у цій спільноті переживає, через незліченні ототожнення з пораненими незнайомцями, забутими чи згадуваними, і дотиком благословення до них, проживаючи життя у символі пораненого цілителя, пораненої слави. Теопоетика завжди прагне говорити про людину в її повноті, не піддаючись редукаціонізмам.

Так ідеї теопоетики, що виникають в 1970-х роках на хвилі захоплення суспільства ідеєю «смерті Бога», що розглядалася як загроза зникнення християнства, пошукують альтернатив концептуальній систематиці класичної теології через використання релігійної мови та символів, але таких, що відповідатимуть сучасному контексту. Однак вже до 1990-х проєкт «відновлення християнства», розпочатий Стейнлі Гоппером і Амосом Вайлдером, відійшов у забуття. Згодом, вже у 2000-х, зародження підозри до християнських правих, зокрема через їх протести на ґрунті питань сексуальної етики, гендерної

проблематики, соціальних і етичних стереотипів, тенденції перетворення релігії у форму насилля, систему, що замикається в собі, детермінували зацікавлення теопоетикою серед таких теологів, філософів, інтелектуалів як Роланд Фабер, Кетрін Келлер, Джон Д. Капуто, Річард Керні, Скотт Голланд, Мелані Дугвід-Мей та інших, але вже у нових і доволі різних постмодерністських визначеннях, інтерпретаціях, що прагнуть вступати в діалог з викликами сучасності. Відповідно “нова” теопоетика концентрує увагу на соціально-політичному і етичному вимірах, переводить у вимір особистої відповідальності перед власними моральними сенсами, де бажання подолати існування абсолютів стає прагненням подолати ідеологію насилля і приблизити християнство до проблем існування окремої людини. Мова і підхід теопоетики не зводяться до поезії, її правилам і стилям, радше вони являють вимір релігійного чуття перед досвідом невимовного, тому це герменевтика культури, а для Капуто завжди радикальна, завжди незавершена, лиш можлива, і не єдина вірна, що, з однієї сторони стає можливістю і запрошенням до слухання кожного, але з іншої – ризикованою справою, що потребує методології, навиків і знань.

Тому, окрім аналізу теопоетичних напрямків ХХ – ХХІ століття, в дисертаційному дослідженні здійснено теопоетичне прочитання інтерпретації євангельської історії Христа у творі Івана Багряного «Сад Гетсиманський», як одного з найвідомішого прикладу таборової прози першої половини ХХ століття, що народжується на тлі арештанського досвіду автора в 1930-х роках, та подій, що увійшли в історію як Великий терор. Твір постає соціально-політичною реакцією і вироком автора тоталітаризму, більшовицькій диктатурі, а також є історією-свідченням окремої людини і цілого народу, що опинилися у радянській в’язниці таких народів.

З увагою до теопоетичного інструментарію виявлено важливість дотику, як втіленому чутті, що віднаходить себе в теопоетичній герменевтиці Річарда Керні, що в образі Христа постає як знак благословення, миру, ласки. Однак, процес знеособлення, “вибивання” людини з Людини – це те, що Керні називає контрприкладом такого акту благословення, що приводять до розп’яття, а в

нарлативі Багряного – тортур НКВС, вбивства, де людина уподібнюється до “сірої безосібності”: втрата чутливості дотику “із собою” та один з одним – це те, що повертає на шлях насилля, нівелювання і пригнічення людської гідності, знецінення людської свободи, граничної ницості до себе і іншого, відмова визнати іншого як єдиного і рівного, заперечення того, що дотик вимагає наявності двох вільних суб’єктів у відносинах. Образ “ламання хліба” у Багряного, не просто як прийом їжі у в’язниці, але як “урок безмежного християнського милосердя”, слугує яскравою ілюстрацією людської чутливості, що протиставляється політикам знеособлення. Так Багряний своїм твором, своїм власним наслідуванням християнським цінностям, культивує культуру людської гідності і гостинності до іншого у глибокій мірі співчуття і співстраждання, любові і братерстві, де важливими є дотик благословення; культуру, що може протидіяти культурі, де особистість ігнорується або придушується, відбувається знецінення тілесності і чуттєвості людини, що веде до насилля і агресії.

Така культура з її релігійними традиціями стає способом, в якій людина віднаходить слова, щоб виразити щось безумовне, що глибоко важливе, це чуття свого буття у світі, де Бог стає способом поетизації цього світу, і на прикладі твору Багряного можна помітити доволі христологічне, кенотичне, і антропологічне акцентування на такому світочутті, що резонує з тим, що теопоетика Капуто називає слабкою силою, бажання божественного, що народжуватиметься з глибини відчаю маленької людини, поставленої на великий “конвеєр” тотального знищення. В історії Капуто “божественність” Христа полягає в Його прагненні бути “Людиною”, що вірна своїй візії можливості інакшого земного царства, що керуються Божими правилами: безумовної любові, милосердя, вірності, правди, – відповідає поклику і стає покликом до “радикальної етики”. У Багряного це бажання знайде вираження як “Людини за подобою Бога”, що прагне зберегти цей образ в нелюдських умовах, терору, протиставляючи їм бажання любові, вірності, братерства, співчуття, і гідності тим, що людина є чуттєвою до іншого, – така рішучість сім’ї Чумаків, і не лише їхня, стає запереченням перемоги зла, уособленням якої стала радянська

в'язниця народів – слабе “ні” несправедливості, що у своїй “слабкості” великою силою резонує з нашим сьогоднішнім.

Творчість Багряного не є тим, що можна назвати теологією, в її класичному розумінні, але теопоетикою, що перетворюється у теопрактику любові, вірності правді і справедливості життя тут і зараз, навіть ціною власного життя. Такі християнські образи, через які звертається Багрянний до суспільства, у власній соціально-політичній інтерпретації, мають силу промовляти, навіть якщо для людини чутливість перетворюється у банельне явище, і вимагає морального обурення через несправедливість і нівелювання людською гідністю, що не дає вже поколінню XXI століття забути про ту тоталітарну дійсність і бути чутливими і до дійсності сьогоднішнього, розуміючи, що ті тоталітарні механізми не були, ані викорінені, ані знищені, але оживають в реальній дійсності.

Так прочитання Багряним євангельської історії страждань Христа можуть стати вузьким шляхом надії і запропонувати свої глибокі відповіді на ті виклики, перед якими сьогодні стоїть Україна – війна з Росією, з країною, влада якої була і є позбавлена будь-яких демократичних цінностей, для якої людина і надалі залишається сірою матерією, на яку вона досі бажає її перетворити. Не виникає сумнівів, що твір “Сад Гетсиманський” був для Багряного не лише способом зображення страхів у радянській дійсності, але й пошуком шляхів перемоги української нації, перемоги Людини у цій боротьбі з тотальним злом російського імперіалізму, які письменник-політик вбачав у наслідуванні Христа через співстраждання, і бажанні правди і справедливості, не в революції, що відповідає такими ж насильницькими методами ворогу, але в любові, співчутті до іншого, що стверджує людську гідність. У симфонічному звучанні з Євангелієм “Сад Гетсиманський” розкриває важливість втілення, дотику зцілення, дотику ласки і загрози дотику насилля.

Якщо процеси дехристиянізації XX століття в Західному світі були поступовим процесом і наслідком наукового модерну, підозри до метафізики, то в Україні дехристиянізація була штучною і репресивною за своїм характером. Спроба витіснити релігійний вимір, навіть репресіями, стало провалом

радянських політик. Тому теопоетика в категоріях “смерті Бога”, критики онтотеології, може виглядати дещо “чужою” для українського контексту, але одночасно вона допомагає виявити значимість, багатство і особливість української культурної спадщини для християнства сьогодення, занурюючись у вимір досвіду і щоденної практики, переживання божественного, а не у великі і абстрактні концепції про Бога, що в їх абсолютизації часто ведуть до жорсткого фундаменталізму чи залишаються на рівні звичайних висловлювань далеких від реалій життя людини.

Значимість даного дослідження полягає у тому, що теопоетика може стати запрошенням до трансформативного діалогу людини сучасності як у церкві, так і за її межами, для людини, що має чіткі конфесійні релігійні переконання і що лиш можливо їх пошукує, можливо не в імені “Бог”, за яким стоять розчарування в суворій догматиці чи у великих, всеосяжних історіях про сенс життя, але в практиках безумовної любові, гостинності, справедливості і гідності. Теопоетика завжди бажає говорити з повсякденним життям, приймаючи його невизначеність, боротися зі стражданнями та нерівностями, “знетіленням”, з якими світ зустрічається сьогодні. Досвід воєнних конфліктів, переселення біженців, гендерні конфлікти, соціальне виключення – деякі з найбільш виснажливих і болісних переживань для Церкви та людини сьогодні – це умови, які можуть стати можливостями до неможливого: безумовної гостинності перед чужинцем і безумної любові і прийняття абсолютно іншого, співпереживання у тісних взаєминах спільноти, дотиків зцілення у підтримці, до тих, хто сьогодні переживає травмованість втратою рідних у час війни і пандемій, у відчутті самотності, а не дотиків насилля, що не помічає іншого як рівного і гідного. В іконі Христа теопоетика прагне налагоджувати мости діалогу і прийняття у різноманітності: культурній, релігійній, національній, гендерній, – що часто породжує лиш підозру, страх чи насильство. Діалог і взаєморозуміння особливо важливі сьогодні для країни, що перебуває у стані війни, і ситуацію якої агресор намагається лиш дестабілізувати. В країні, де війна і щодня помирають люди, людей катують, зневажаючи їхню гідність, особливо важливим є пошук шляхів,

що не дозволять їй уподібнитися агресору – це шлях миру, прощення, що потребує великих зусиль подолання травмованості, відповіді поклику до радикально іншої соціально активної етики, революційність якої в слабкій силі безумовної любові, справедливості, гостинності, милосердя і співчуття іншому, що і є активним опором несправедливості життя і знеособлення людини, що створена “за подобою Божою”.

Досвід ізоляції та дистанції, спричинені пандемією COVID-19, порушує нові питання та загострює триваючі дискусії, переосмислення цінності та потреби відносин як індивідуальних, так і колективних. Безперечна корисність технологій, платформ для відеоконференцій та обміну миттєвими повідомленнями, для наближення до дуже ізольованих людей, а часом і замкнених в собі, не заперечує, а навпаки, загострює важливість фізичного, особистого та відчутного контакту. Обмеження, спричинені пандемічною ситуацією, дали зрозуміти, що цифрового досвіду недостатньо для того, щоб людина чи суспільство відчували свої слабкі сторони та найглибші потреби. Соціальні медіа, які продемонстрували свою незаперечну цінність як інструмент демонстрації обурення та засудження соціальної, політичної та громадянської несправедливості, не в змозі відповісти на питання, що породжують ці почуття протесту. Прийняття “ізгоїв”, покинутих та іммігрантів, для яких у соціальних мережах вимагається справедливість, розуміння та подолання культурного та гендерного різноманіття, для яких проводяться інформаційні кампанії в інтернет мережі, потребує відчутного жесту, щоб стати подією реальності, стати співчуттям і прожитою гідністю. А тілесність і фізичність також важливі, щоб досвід безумовної любові та гостинності не кристалізувався у формах та зразках, а завжди залишався плодом безперервного діалогу.

Теопоетика не пропонує остаточні відповіді на ці проблеми, але шукає шляхи прихильності до визнання та підтвердження цінності дійсності, земного життя, тілесності, відчутного, індивідуального та спільного досвіду в практиках безумовної любові, явленої Христом на хресті, а також запрошує до пошуків

нових міждисциплінарних підходів і діалогів, що є чутливими до викликів сучасної людини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Багрянний І. Вибрані твори / Упоряд., автор передм. та приміток М. Балаклицький. К.: Смолоскип, 2006. – 687 с.
2. Багрянний І. Генерал. – В-во “Україна”, Мистецький Український Рух, 1948. 98 с. <https://diasporiana.org.ua/drama/607-bagryaniy-i-general/>
3. Багрянний І. Людина біжить над прірвою. – Новий Ульм-Нью-Йорк, 1965, 331 с.
<https://diasporiana.org.ua/proza/1977-bagryaniy-i-lyudina-bizhit-nad-prirvoyu/>
4. Багрянний І. Морітурі. – Новий Ульм: Прометей, 1947. 126 с.
<https://diasporiana.org.ua/drama/1649-bagryaniy-i-morituri/>
5. Багрянний, І. Нотатки письменника. Шугай, О. Нове і Маловідоме, т. 1, С. 441
6. Багрянний, І. Публіцистика: Доповіді, статті, памфлети, рефлексії, есе. – К.: Смолоскип, 2006. – 856 с.
7. Багрянний І. Розгром. В-во “Прометей” Бібліотека новітньої літератури. 1948. 125 с.
8. Багрянний І. Сад Гетсиманський. – Львів: Євросвіт, 2014. – 616 с.
9. Балаклицький М. “Нова релігійність” Івана Багряного. – Київ: Смолоскип, 2005. – 167 с.
10. Балаклицький М. Біблійна теологія страждання. – С. 1–4
11. Біблія або книги Святого Письма Старого та Нового Заповіту / Пер. проф. Івана Огієнка. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2009. – 1151 с.
12. Гришко, В. Герой нашого часу. Шугай, О. Нове і Маловідоме, т. 1, 445. Есеї, документи, листи, спогади, нотатки, факти. Кн. 1. – К.: Смолоскип, 2013. – 960 с.
13. Гришко, В. Те, над чим треба застановитися. Есеї, документи, листи, спогади, нотатки, факти. Кн. 1. – К.: Смолоскип, 2013. – 960 с.
14. Лавріненко Ю. Розстріляне Відродження: Антологія 1917 – 1933: поезія – проза – драма – есе. / Упорядкування. Передмова Юрія Лавріненка, післямова Євгена Сверстюка. 7-ме видання. – К.: Смолоскип, 2015. – 976 с.

15. Орвелл Дж. Скотний двір (Передмова до українського перекладу). – 2016.
16. Подобєд О. Іван Багряний: громадсько-політична та культуротворча діяльність. – К.: Ніка-Центр, 2014. – 248 с.
17. Савченко З. Біблійно-християнські мотиви та образи в романі Сад Гетсиманський // Слово і час. – 1996. – № 10. – С.57-61.
18. Соловій Р.П. Теологія хреста Мартіна Лютера: аналіз ключових текстів // Матеріали міжнародної наукової конференції “Реформація як суспільне явище: український вимір” (3–4 жовтня 2017). – Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2018. – С. 16-30.
19. Соловій Р. П. Постметафізичне богослов'я події Джона Капуто // Схід. – 2015. – N 4 (136). – С. 66-75.
20. “Розгром” Івана Багряного – на українській сцені в Австралії. Шугай, О. Нове і Маловідоме, т.1, С. 462
21. Філоненко О. Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології. – Рівне : Видавець Михайло Дятлик, 2018. –352 с.
22. Хмель О. Мотив “ставання” людиною в прозі І. Багряного та Б. Антоненка-Давидовича // Філологія. Вісник Харківського національного університету. – 2003. – № 742. –С. 125-134.
23. Шугай О. Іван Багряний або через терни Гетсиманського саду. – К.: Рада, 1996. – 480 с.
24. Шугай О. Іван Багряний: нове й маловідоме. Есеї, документи, листи, спогади, нотатки, факти. Кн. 1. – К.: Смолоскип, 2013. – 960 с.
25. Шугай О. Іван Багряний: нове й маловідоме. Есеї, документи, листи, спогади, нотатки, факти. Кн. 2. – К.: Смолоскип, 2013. – 1048с.
26. Шерех, Ю. Людині великого НІ. Есеї, документи, листи, спогади, нотатки, факти. Кн. 1. – К.: Смолоскип, 2013. – 960 с.
27. Шевельов, Ю. Тріумф романтики. Есеї, документи, листи, спогади, нотатки, факти. Кн. 1. – К.: Смолоскип, 2013. – 960 с.

28. Ahlstrom, S. (1970). The Radical Turn in Theology and Ethics: Why It Occurred in the 1960's. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 387, 1-13. Retrieved March 7, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/1036732>
29. Altizer, T. (1971). A Response to Stanley Romaine Hopper. *The Eastern Buddhist*, 4(1), new series, 158-161. Retrieved March 7, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/44361269>
30. Altizer, Tomorrow's Child: Imagination, Creativity, and the Rebirth of Culture, 378-379
31. Alves, R. Il canto della vita, "Rubem Alves, poet and prophet of the beauty", Bruno Franguelli S.J., in "La civiltà cattolica" – April 18 2015 – issue 3956 p172
32. Alves, Rubem A. Source: Church & Society, 83 no 5 May – Jun 1993, p 20-24. Publication Type: Article.
33. Alves R. A. From liberation theologian to poet: a plea that the church move from ethics to aesthetics, from doing to beauty. *Church & Society*. 1993;83(5):20-24.
34. Alves, Rubem, I believe in the resurrection of the body. Philadelphia : Fortress Press, 1986. 84 pp.
35. Alves, Rubem A. , *Theopoetics: Longing and Liberation. Struggles for Solidarity: Liberation Theologies in Tension*. Eds. Lorine, M., Getz, Ruy O. Costa. Minneapolis: Fortress, 1992. 159–71.
36. Alves, R. (1985). *Protestantism and repression: A Brazilian case study*. Maryknoll, NY: Orbis Books. Paper. 215 pp.
37. Alves RA. Some thoughts on a program for ethics. *Union Seminary Quarterly Review*. 1971;26(2):153-170.
38. Alves, Rubem, *Transparencies of Eternity* (Miami, FL: Convivium Press, 2010).
39. Alves, Rubem. *The Poet, the Warrior, the Prophet*. Hymns Ancient & Modern Ltd (January 1, 2002). 162p.

40. Balthasar, Hans Urs von. *Mysterium Paschale: The Mystery of Easter*. Ignatius Press; Edition Unstated edition (October 5, 2000). 312 p.
41. Beardslee, William A. *Amos Niven Wilder: poet and scholar*. *Semeia*. January 1, 1978. 1-14.
42. Bracken, Joseph SJ. *Review of God as Poet of the World: Exploring Process Theologies By Robert Faber*. *Theological Studies*. January 1, 2009. 477-478.
43. Burkey, John. *A review of Richard Kearney, Anatheism: Returning to God after God*. New York: Columbia University Press, 2010. xxii + 247pp
44. Caputo, John D. *A restless search for truth: philosopher John Caputo*, 30, *Christian Century* December 24, 2014.
45. Caputo, John D. *Against Ethics*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
46. Caputo, John D. *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*, Indiana University Press, 2019, 287pp.
47. Caputo, John D. *God and Anonymity: Prolegomena to an Ankhoral Religion,*” in *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*, ed. Mark Dooley (Albany: SUNY Press, 2003), pp. 1-19.
48. Caputo, John D. *Radical Hermeneutics*-Indiana University Press (1988). p. 249
49. Caputo, John D. *Radical Theology as Theopoetics*. New York: Fordham University Press, 2013.
50. Caputo, John D. *The Folly of God: A Theology of the Unconditional (God and the Human Future)*.) (Salem, OR: Polebridge Press, 2016), p. 148.
51. Caputo, John D. *The Insistence of God: A Theology of Perhaps* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2013), p. 176.
52. Caputo, John D. *The Theopoetic Reduction: Suspending the Supernatural Signified*, published in *Literature and Theology*, Volume 33, Issue 3, September 2019, P. 248-254
53. Caputo, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006).

54. Caputo, John D. Theopoetics as Heretical Hegelianism, *Cross Currents* (Vol. 64, Issue 4). Publisher: Association for Religion and Intellectual Life, 2015. P. 509-534
55. Caputo, John D. What Would Jesus Deconstruct. *The Good News of Postmodernism for the Church (The Church and Postmodern Culture)* (2007, Baker Academic).
56. Caputo, John D. *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession* (2013, Indiana University Press). Time, Evil, and Narrative. Ricoeur on Augustine. Richard Kearney, p. 152
57. Caputo, John D. Meister Eckhart and the Later Heidegger: the Mystical Element in Heidegger's Thought, in *Martin Heidegger: Critical Assessments*, ed. Christopher Macann (London: Routledge, 1992), pp. 130-178, reprint of: "Meister Eckhart and the Later Heidegger, Part I," *The Journal of the History of Philosophy*, 12 (1974), 479-94.
58. Caputo, John D., Meister Eckhart and the Later Heidegger: the Mystical Element in Heidegger's Thought, in *Martin Heidegger: Critical Assessments*, ed. Christopher Macann (London: Routledge, 1992), pp. 130-178, reprint of: "Meister Eckhart and the Later Heidegger, Part II," *The Journal of the History of Philosophy*, 13 (1975), 61-80.
59. Caputo, John D. Richard Kearney's enthusiasm: a philosophical exploration on the God who may be. *Modern Theology*. January 1, 2002. p.87-94.
60. Carpenter, Anne. *Theo-Poetics: Figure and Metaphysics in the Thought of Hans Urs von Balthasar*. University of Notre Dame Press; 1 edition (November 11, 2015). 256 p.
61. Carver, Katelynn E. Dance across the palate: Rubem Alves' theopoetics and the 'good fruits' of interdisciplinarity Source: *Cross Currents*, 64 no 4 Dec 2014, p 566-579. Publication Type: Article 568
62. Chapman, G Clarke, Jr. Faith And Fanaticism. RubemA Alves, *Protestantism and Repression a Brazilian Case Study*. *Cross Currents*. January 1, 1986. 368-370.

63. Chapp L. S. Theological aesthetics: God in imagination, beauty, and art. *Modern Theology*. 2001;17(1):111-112.
64. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller – *The Palgrave Handbook of Radical Theology* (2018, Springer International Publishing Palgrave Macmillan)
65. Cervantes-Ortiz, Leopoldo. *A Theology of Human Joy: The Liberating-Poetic-Ludic Theology of Rubem Alves*,
<https://perspectivasonline.com/downloads/a-theology-of-human-joy-the-liberating-poetic-ludic-theology-of-rubem-alves-3/>
66. Cone, James H. *The Cross and the Lynching Tree*, Orbis Books, 2011. p. 202
67. Cox, Harvey, *Rubem Alves: hopeful radical*, Cox, Harvey. Source: *The Christian Century*, 86 no 45 Nov 05 1969, p 1417-1419. Publication Type: Article p. 1418
68. Colleen Griffith, *Aesthetical musings: interviews with Amos Niven Wilder and James Luther Adams*, *Religious Education*, January 1, 1981. 16-26.
69. Cooper RM (Robert M. Theopoetic. *Anglican Theological Review*. 1978;60(2):252.
70. de Boer, T. (2010). *Hoe zullen wij over God spreken? De poëtische theologie van het alledaagse van Rubem Alves*. 4.
71. Dorman, Eric. 2009. *After the Death of God*. By John D. Caputo and Gianni Vattimo, Edited By Jeffery W. Robbins. Columbia University Press, 2007. 204 pages.
http://people.bu.edu/wwildman/smh/reviews/review_caputo_vattimo01.htm
72. Epperly, Bruce. Review on R. Faber, *God as Poet of the World: Exploring Process Theology*. *Modern Believing*. January 1, 2011. 68-69.
73. Faber, R. *God as Poet of the World: Exploring Process Theologies*, Louisville: WJK, 2008, p. 376.
74. Faber, R. *The Becoming of God*. Cascade Books, 2017. p.238.
75. Faber, R. *Theopoetic Folds: Philosophizing Multifariousness* (edited with Jeremy Fackenthal). Fordham University Press, 2013. p. 240.

76. Foreword to *Grace Confounding: Poems* by Amos N. Wilder. Philadelphia: Fortress Press, 1972, p. ix.
77. Funk, R. W. (1964). Colloquium on Hermeneutics. *Theology Today*, 21(3), 287–306. <https://doi.org/10.1177/004057366402100305>
78. Guynn M. Theopoetics and social change. *Cross Currents*. 2010;60(1):105-114.
79. Guynn M. Theopoetics: that the dead may become gardeners again. *Cross Currents*. 2006;56(1):98-109.
80. Gordon Kaufman, *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God* (Philadelphia: Westminster Press, 1981).
81. Haglund, John Louis. Theopoetic Folds: Philosophizing Multifariousness. *Religious Studies Review*. January 1, 2014. 212-213.
82. Holland, Scott. Theopoetics is the Rage, *The Conrad Grebel Review*, 31/2 (2013), P. 121-129
83. Holland, Scott. Theology Is a Kind of Writing: The Emergence of Theopoetics. *Cross Currents*, January 1, 1997. 317-331.
84. Holland, Scott. *How Do Stories Save Us?* Dudley: Eerdmans, 2006.
85. Holland S. The poet, theopoetics, and theopolitics. *Cross Currents*. 2014;64(4):496-508.
86. Hopper, Stanley R. (1992). *The Literary Imagination, The Way of Transfiguration: Religious Imagination as Theopoiesis*. Eds. R. Melvin Keiser and Tony Stoneburner. Louisville: Westminster/John Knox, P. 207-229.
87. Hopper, Stanley R. Christianity and literature bookshelf, *The Christian Century*, January 1, 1963. 1466-1468.
88. Hopper, Stanley R. The ‘eclipse of god’ and existential mistrust. *The Eastern Buddhist*. January 1, 1970. 46-70.
89. Hopper, Stanley R. Irony: the pathos of the middle. *Cross Currents*. January 1, 1962. 31-40.
90. Hunter, Howard. Amos Niven Wilder and the processes of poetry. *Semeia*, January 1, 1978. 1-8.

91. Jacobsen DS. Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory. *Homiletic (Online)*. 2019;44(2): 65-66.
92. Jasper, D. (March 1995). Book reviews (The Way of Transfiguration: Religious Imagination as Theopoiesis by Stanley Romaine Hopper), *Literature and Theology*, Volume 9, Issue 1. Page 113, <https://doi.org/10.1093/litthe/9.1.113>
93. Jeffery W. Robbins, Introduction in *After the Death of God*. By John D. Caputo and Gianni Vattimo, Edited By Jeffery W. Robbins. Columbia University Press, 2007. p.14.
94. Johnston RK. Theopoetic. *Christianity Today*. 1978;22(14):40.
95. Kearney, Richard. *Anatheism. Returning to God After God*. Columbia University Press (May 17, 2011). 271 p.
96. Kearney, Richard. *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology*. Fordham University Press. 2006.
97. Kearney, Richard. *Poetics of Modernity. Toward a Hermeneutic Imagination*. *Philosophy and Literary Theory*. (1995)
98. Kearney, R. (2017). *God Making: An Essay in Theopoetic Imagination*. *Journal of Aesthetics and Phenomenology*, 4, 31 – 44.
99. Kearney, R. *God making: Theopoetics and Anatheism*, <https://richardmkearney.files.wordpress.com/2019/03/god-making-theopoetics-and-anatheism.pdf>
100. Kearney, R. *On Stories (Thinking in Action)*. Routledge, 2001. 208 pp.
101. Kearney, R., 2001, *The God who may be: A hermeneutics of religion*, Indiana Series in the Philosophy of Religion, Indiana University Press, Bloomington, IN. p.1
102. Kearney, Richard. *Touch (No Limits)*. Columbia University Press. Kindle Edition.
103. Keefe-Perry, L.B.C. (2014). *Way to Water: A Theopoetics Primer*. Cascade Books, p. 240.
104. Keefe-Perry, L.B.C. *Theopoetics: Process and Perspective*, *Christianity and Literature* 58, no. 4 (2009): 579-601 p. 579.

105. Keefe-Perry, L.B.C., *Flesh to Mind. Whetstone to Thought*, p. 489
106. Keefe-Perry, Callid (20 July 2014). *A Song for Rubem Alves*. Homebrewed Christianity. Retrieved 13 May 2017. 104-107
107. Keen, Craig. *After Crucifixion. The Promise of Theology*. Imprint: Cascade Books. 280 pp.
108. Keller, Catherine. (2017). *Intercarnations: Exercises in Theological Possibility*. Fordham University Press.
109. Keller C. Delores Williams: survival, surrogacy, sisterhood, spirit. *Union Seminary Quarterly Review*. 2004;58(3-4):84-94.
110. Keller, C. (2008). *On the mystery: discerning divinity in process*. Retrieved from <https://hdl-handle-net.gldtl.idm.oclc.org/2027/heb.31286>.
111. Kent, Thomas. *Paralogic Rhetoric: A Theory of Communicative*. Bucknell University. Press, 1993.
112. Krondorfer, Björn. *Source: Cross Currents*, 47 no 1 Spr 1997, p. 123-126. Publication Type: Review on *A body knows: a theopoetics of death and resurrection*.
113. Lopresti, Matthew S. *Poiesis, Fides, Et Ratio In The Absence Of Relativism*. Roland Faber, *Theopoetic Folds: Philosophizing Multifariousness* (Edited With Jeremy Fackenthal), Fordham University Press, 2013. p. 240
114. Luther, M. (1957). *Luther's Works: Career of the Reformer*. Vol. 31. HT Lehmann and HJ Grimm (eds.). Philadelphia: Fortress Press. <https://www.checkluther.com/wp-content/uploads/1518-Heidelberg-Disputation.pdf>
115. Luther, M., Hendrix, S. *Treatise on Good Works*. Fortress Press, February 1, 2012. 144 p.
116. Manoussakis, J. P. (2002). *From Exodus to eschaton: on the God who may be*. *Modern Theology*, 18(1), 95–107.
117. May, Melanie A. *A Body Knows: A Theopoetics of Death and Resurrection*, 14
118. May, Melanie A. "A Body Knows": *Writing Resurrection*. *Cross Currents*. 1996;46(3):343-351.

119. May, Melanie A. I am my body: a theology of embodiment, Source: The Ecumenical Review, 48 no 3 Jul 1996, p 420-422. Publication Type: Review
120. May, Melanie A. Living Doxology, Source: Brethren Life and Thought, 44 no 3 Sum 1999, p 23-31. Publication Type: Article p. 23
121. May, Melanie A. One woman's wrestling with vocation. Brethren Life and Thought. January 1, 2001. 231-236.
122. May, Melanie A. Resurrection living. Brethren Life and Thought. 2005;50(1-2):78-83.
123. May, Melanie A. The Pleasure of Our Lives as Text: A New Rule of Christ for Anabaptist Women. The Conrad Grebel Review. January 1, 1992. 33-47.
124. McCall RD. Liturgical Theopoetic: The Acts of God in the Act of Liturgy. Worship. 1997;71(5):399-414.
125. McCall, B. God as Poet of the World: Exploring Process Theologies by Robert Faber. Reviews in Religion & Theology, 17, 2010. 385-387. <https://doi.org/10.1111/J.1467-9418.2010.00596.X>
126. McFague S. Theopoetic. Journal of Biblical Literature. 1977;96(4):592-593.
127. Miller, David L. (1976). Theopoiesis. A Perspective on the Work of Stanley Romaine Hopper, http://web.archive.org/web/20080523221911/http://www.mythopoetry.com/diary/logs/miller_theopoiesis.html
128. Miller, David L. (2010). Theopoetry or Theopoetics. Cross Currents, P. 6-23.
129. Miller, David L. Introduction. Why Persimmons? and Other Poems: Transformations of Theology in Poetry. Stanley R. Hopper. Atlanta: Scholars, 1987.
130. Myers, Stephen G. 'The Sufferings Are Better': Martin Luther and the Theology of the Cross, Source: Puritan Reformed Journal, 9 no 1 Jan 2017, p 84-100. Publication Type: Article
131. Minear, Paul S. Early Christian theopoetic? Semeia. January 1, 1978. 201-214.

132. Ricoeur, Paul. *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation. Essays on Biblical Interpretation.* Ed. Lewis Mudge. Philadelphia: Fortress, 1980
133. Prisciandaro, Vittoria. Rubem Alves teologo brasiliano. Il cuoco, Dio e l'amante. *Jesus* – April 2000, Issue 4 (“The cook, God and the lover” interview with Rubem Alves)
<http://www.lettura.it/jesus00/0004je/0004je61.htm>
134. Salvarani, Brunetto. Il sogno di un'ostrica infelice, *Jesus* – March 2007, Issue 3 (“The dream of an unhappy oyster” interview to Rubem Alves)
<http://www.lettura.it/jesus/0703je/0703je78.htm>
135. Silas C. Krabbe. (2016). *A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time.* Wipf & Stock Publishers. 162.
136. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Alfred North Whitehead, First published Tue May 21, 1996; substantive revision Tue Sep 4, 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/whitehead/>
137. Steenkamp, Y., 2017, Of poetics and possibility: Richard Kearney's post-metaphysical God *HTS Theologies Studies/Theological Studies* 73(3), a4689. <https://doi.org/10.4102/hts.v73i3.4689>
138. Stein, Robert H. *The Parables of Jesus in Recent Study.* *Word & World.* January 1, 1985. 248-257.
139. Stroup GW. *Theopoetic: Theology and the Religious Imagination.* *Homiletic.* 1977;2:30-31.
140. Tamez, Elsa. *Eros, Language and Machismo: An interview with Rubem Alves,* *Cross Currents.* Date: January 1, 1988. 456-460.
141. Taminioux, J., 1993, *The Origin of 'The Origin of the Work of Art,'* in J. Sallis (ed.), *Reading Heidegger: Commemorations,* Bloomington: Indiana University Press.
142. *Theology: The God Is Dead Movement* *Friday.* (1965). <http://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,941410-1,00.html>
143. Tillich, P. (1948). *The Shaking of the Foundations.* New York, Charles Scribner's Sons, p. 186

144. Tillich, Paul. (1970). *Theology of culture*. Oxford University Press.
145. Theuring A. Holding hope and doubt: an interreligious theopoetic response to public tragedies. *Cross Currents*. 2014;64(4):549-565.
146. Tippett, Krista. Jean Vanier. *The Wisdom of Tenderness*, <https://onbeing.org/programs/jean-vanier-the-wisdom-of-tenderness/>
147. Theology: The God Is Dead Movement. *Time*, Friday, Oct. 22, 1965 <http://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,941410-1,00.html>
148. Ullrich, Calvin D. *Theopoetics to Theopraxis. Toward a Critchlean Supplement to Caputo's Radical Political Theology* https://forumphilosophicum.ignatianum.edu.pl/docannexe/file/3686/2501_10.pdf
149. Vahanian, Gabriel. The radical otherness of God. *The Eastern Buddhist*. January 1, 1971. 171-174.
150. Vahanian Gabriel. *Theopoetics of the Word: A New Beginning of Word and World*. AIAA; 2014 edition (1 Aug. 2014). 200 p.
151. Viladesau, R. *Theological Aesthetics. God in Imagination, Beauty, and Art*. (1999, Oxford University Press, USA)
152. Viladesau R. Theosis and beauty. *Theology Today*. 2008;65(2):180-190.
153. Walton H. A *Theopoetics of Practice: Re-forming in Practical Theology*. *International Journal of Practical Theology*. 2019;23(1):3-23.
154. Whitehead, A N. *Process and Reality*, New York: The Free Press, 1978. p. 346
155. Whitehead, *Science and the Modern World*, (Lowell Institute Lectures 1925), Cambridge: Cambridge University Press. Reprinted New York: The Free Press, 1967. p. 191–192 <https://archive.org/details/b29978531>
156. Willis PC. A theopoetics of the body: birth, ecstasy, emptying, place, and death. *Cross Currents*. 2010;60(1):115-124.
157. Wilder, Amos Niven, 1895-1993, *The Christian Century*, January 1, 1993. 627-628
158. Wilder, Amos Niven. Holy writ and lit crit. *The Christian Century*. 1990;107(25):790-791.

159. Wilder, A. (1956). Scholars, Theologians, and Ancient Rhetoric. *Journal of Biblical Literature*, 75(1), 1-11. doi:10.2307/3261516
160. Wilder, A. (1971). *Early Christian rhetoric: the language of the Gospel*. Harvard University Press, p. 160
161. Wilder, A. (1976). *Theopoetic. Theology and the Religious imagination*. Fortress Press, p. 106
162. Бальтазар, Ганс Урс фон. Пасхальная тайна. Богословие трех дней. – М., – Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2006.
163. Коначева С.А. Крест и слава в постметафизической перспективе. *Философия религии: аналитические исследования*. Т. 5. No 1. С. 161–172
164. Кьеркегор, С. Повторение. М. : Лабиринт, 1997. – 157.
165. Соловий, Р.П. Теопозитика и теополитика Джона Капуто // *Антиномии: Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН*.– 2017.
166. Рикёр, П. Библейская герменевтика. Париж-Москва: Символ. (62) 2012.
167. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / Пер. с фр. И. С. Вдовина. — М. : Канон-Пресс-Ц : Кучково поле, 1995.
168. Щипков, Даниил. “Радикальная ортодоксия: критический анализ”. Дис. канд. филос. наук. Санкт-Петербург, 2004.
169. Фалев. Философия Альфреда Норта Вайтгеда, https://www.youtube.com/watch?v=_FJ84T35WqQ&ab_channel=teach-in