

## **ФЕНОМЕН БОГОПОКИНУТОСТІ ЯК АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА: ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ АНАЛІЗ**

*У статті розглянуто феномен богопокинутості з богословської та філософської перспектив. За основу типології взято класифікацію о. Романа Рицаря, яку він запропонував у дослідженні кенотичного богослов'я Антонія Сурозького; за еталон богопокинутості – хресні Страсті Христа. Визначено поняття богопокинутості в контексті духовної кризи, конфлікту з Богом, екзистенційно межового стану тощо. У статті розглянуто концепти філософів і богословів, з яких виведено понятійний спектр богопокинутості: «смерть Бога», «пристрасний атеїзм», «туга за Богом», «закинутість», «богошування», «спротив Христові», «темна ніч». Представлено психологічно-емоційну симптоматику стану богопокинутості, а також показано його евентуальну «продуктивність» для поглиблення благодаті в людських стосунках із Богом. Проілюстровано, що феномен богопокинутості – у різних його проявах – притаманний сучасній людині, незалежно від її світогляду.*

**Ключові слова:** богопокинутість, «смерть Бога», атеїзм, Dasein, розум, віра, «туга за Богом», «закинутість», кенозис, «темна ніч».

*«Хто йде вперед, той завжди блудить».  
Й. В. Гете. «Фауст»*

### **Вступ**

Минуле століття залишило в історії чимало переломних, трагічних або, щонайменше, неоднозначних подій і трансформацій, які й досі визначають тенденції цивілізаційних і культурних процесів у різних куточках планети, зокрема в Європі. Це і дві світові війни, і геноциди, і політ людини в космос, і сексуальна революція, і Другий Ватиканський собор, і цифрові технології, й інтернет, і глобалізація – список можна продовжити. Культура, рефлексуючи у своїх різних царинах про ці складні зміни, намагалася виробити

відповідний понятійний апарат та осмислити вплив цивілізаційних явищ на людину, її світовідчуття й переживання себе-у-світі. Філософія зреагувала появою феноменології, екзистенціалізму і, зрештою, постструктуралізму. Останній ніс у собі послання про падіння престижу науки, втрату віри в соціальний прогрес, дегуманізацію суспільних відносин тощо. Мистецтво реагувало то емоційним запереченням традиції (модернізм), то різкою відмовою від будь-яких попередніх культурних парадигм і цінностей (постмодернізм), засвідчуючи кризу доступу до універсальних цінностей. Суспільні науки, йдучи протореною позитивістами ще в ХІХ ст. стежкою, бажаючи покінути з нецивілізованими залишками релігійно-міфологічного знання, відповіли посиленням інтересом до емпіричних досліджень людини в соціумі та впливу засобів масової інформації на її свідомість. У середині минулого століття теза Теодора Адорно про неможливість і недоречність поезії після Аушвіца<sup>1</sup> ознаменувала початок осмислення найнижчої точки дегуманізації людини.

Зреагувала на ці катаклізми і богословська наука, задавшись питанням можливостей «богослов'я після Аушвіца». З одного боку, в 1960-х роках на кафедрах провідних університетів набирає обертів радикальне богослов'я – «богослов'я без Бога». Відомий американський журнал *Time* 8 квітня 1966 року виносить на обкладинку свого номера симптоматичне на той час запитання «Чи Бог помер?» – однойменний заголовок центральної статті тижневика. Її автор, Джон Елсон, працював над цією публікацією понад рік і на основі опитувань провідних богословів та релігійних лідерів висловив думку, що «навіть у межах самого християнства, котре впевнено оновлює себе в дусі та формі, невелика група радикальних теологів серйозно заявляє про те, що Церкви мусять визнати факт смерті Бога й надалі обходитися без Нього»<sup>2</sup>. На відміну від Фрідріха Ніцше, який лише констатував, що Бога вбили надмірно зосереджені на собі люди, представники «безбожного богослов'я» були переконані в цілковитій смерті Бога.

Водночас, з іншого боку, відштовхуючись від феноменології та екзистенціалізму, Карл Раннер створює унікальну революційну теологію, позначену антропоцентризмом; Анрі де Любак засновує школу продуктивного «нового богослов'я», послідовниками якої стають Жан Даніелу та Ганс Урс фон Бальтазар. «Нове богослов'я» розуміє догматику лише як важкий шлях до розуміння та вираження Одкровення, відходить від «сухості» академічної теології. Ціллю такого богослов'я стає зустріч із Богом живим, наближення Євангелія Ісуса Христа до кожної епохи, відкритість до питань і вимог

<sup>1</sup> Див.: Th. W. Adorno. *Kulturkritik und Gesellschaft // Soziologische Forschung in Unserer Zeit* / ред. K. G. Specht. Wiesbaden 1951, с. 228–240.

<sup>2</sup> Див.: J. T. Elson. *Is God dead? // Time*, 8.04.1966.

сучасної нам культури<sup>3</sup>. Тож завдання «нового богослова» – шукати шляхи донесення Євангелія зрозумілими сучаснику культурними кодами та знаками, мовою його актуальних екзистенційних переживань.

Услід за влучними спостереженнями екзистенціалістів про «смерть Бога», абсурдність буття, «закинутість» людини у світ, бунт як конечну підставу її існування, відчай, розпач, безвихідь, нудьгу, тривожність, приреченість та інші прояви й відчуття людини у світі без Бога в богословському дискурсі дедалі частіше виринає феномен *богопокинутості*. По суті, не буде перебільшенням сказати, що в богословській думці минулого століття богопокинутість стала однією з ключових категорій. Однак, попри явну присутність цього феномена в богословських публікаціях, проповідях, лекціях чи навіть у художній літературі, він залишається недостатньо концептуалізованим та осмисленим, систематичного вивчення потребує також спектр його різновидів і проявів як серед представників релігійного – зокрема і християнського – світогляду, так і серед осіб з атеїстичним баченням світу.

Питання систематичного дослідження феномена богопокинутості в Україні особливо актуальне. Тоді як західні богослови після Другої світової війни розробляли нові теологічні системи та категоріальні апарати, українське богослов'я ниділо в пастці примусового атеїзму або ж поневірялося «в екзилі». Переслідування найталановитіших церковних мислителів та очільників, розрив тяглості поколінь і відокремленість від ширшого контексту розвитку філософсько-богословської думки призвели до ситуації, коли в нас «практично відсутнє богослов'я, здатне акцептувати сучасні релятивістичні постмодерні наративи і спрямовувати минулий унікальний досвід (пост)радянської атеїстичної доби на користь оновлення термінологічного та методологічного інструментарію богослов'я»<sup>4</sup>.

Ця стаття – скромна спроба заповнити одну з імовірних прогалин у потенційних можливостях українського богослов'я в епоху постхристиянства<sup>5</sup>, коли богословити доводиться людям, які мали або лише досвід пізнання спотвореного образу Божого, або ж зазнали страждань і втрат, або ж настільки глибоко переживають зраненість через відчуття відсутності Бога, що остання переростає для них в об'єктивну дійсність.

<sup>3</sup> J. O'Donnell. *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*. Kraków 1997, с. 12–15.

<sup>4</sup> О. Гірник. Рецензія-відгук на книжку: М. Эпштайн. *Религия после атеизма. Новые возможности теологии*. Москва 2013, 416 с. // *Наукові записки УКУ: Богослов'я* 4 (2017) 217.

<sup>5</sup> Слово «постхристиянин» стало популярним нещодавно, почасти завдяки бестселеру Рода Дреера «Вибір Бенедикта: Стратегія для християн у постхристиянській країні» (*The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*). Про постхристиянство читаємо на популярних сайтах: <https://commons.com.ua/uk/bez-boga-hristiyanstvo-dehristiyaniza/>; <https://zbruc.eu/node/68322>.

## Нарис проблеми

Задовго до статті американця Джона Елсона «Чи Бог помер?» історія не раз ставала свідком подібних висловлювань: це і вкладені в уста Івана Карамазова слова Федора Достоевського про те, що якщо нема Бога і нема безсмертя душі, тоді не існує моралі й усе дозволено<sup>6</sup>; і знаменита цитата Фрідріха Ніцше у «Веселій науці»: «Бог помер. І вбили його ми»<sup>7</sup>; і гіпотеза Зигмунда Фройда про те, що ідея Бога – це не що інше, як точка проєкції моралі, нав'язаної людині суспільством і комплексом Едіпа. Святе Письмо також відкриває перед нами драму найпершої богопокинутості через акт гріхопадіння. Після вигнання, втративши безпосередній зв'язок із Богом, людина постійно сумнівається в Його існуванні та любові до неї. Йов у своєму стражданні не раз «волає до небес», шукаючи відповіді про сенс власного буття, біблійний автор Книги Еклезіаста дає апофатичну картину нудоти й абсурдної циклічності буття без Бога.

Переживання сучасною людиною богопокинутості тісно пов'язане з тим, що православний богослов Олександр Шмеман називав невтішним «парадоксом нашої цивілізації»: з одного боку, ми живемо у світі максимально антропоцентричному, з іншого – «людина, що остаточно опинилась у центрі, – явище доволі невеликого калібру»<sup>8</sup>. Іншими словами, зі зростанням антропоцентричності знижується додана вартість і глибина покликання людини. Шмеман називає це явище другим гріхопадінням людини, бо вона відмовляється від «образу невимовної Слави Божої» вже після Воскресіння та після всіх сказаних Христом слів.

У цій статті ми розглядаємо – з богословської та філософської точок зору – феномен богопокинутості і як стан людини внаслідок гріхопадіння, і як стан, що здатний спричинити подальшу сепарацію від Бога.

## Смерть Ісуса Христа: епіцентр богопокинутості

Точкою богословського відліку поняття богопокинутості є насамперед страсті Ісуса Христа на Оливній горі та Голгофі. Останні слова, що їх вигукує Син Божий на хресті: «Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув?» (Пс 22:1; Мт 27:46; Мк 15:34), – можна вважати стереоскопічною основою досліджуваного поняття. Цей рядок, відомий як прото-Євангеліє, перегукується з текстом пророцтва про страждання праведника і месію, а саме Ісуса Христа: «Прибили мені руки й ноги» (Пс 22:17), «Одежу мою ділять

<sup>6</sup> Ф. Достоевский. *Братья Карамазовы*. Москва 2007, с. 49–50.

<sup>7</sup> Ф. Ницше. *Веселая наука* // його ж. *Сочинения в 2-х т.*, т. 1. Москва 1998, § 125, с. 590–591.

<sup>8</sup> А. Шмеман. *Можно ли верить, будучи цивилизованным?* // його ж. *Собрание статей, 1947–1983* / упоряд. Е. Дорман, передм. А. Кырлежева, 2-ге вид. Москва 2011, с. 85–94.

і на хитон кидають жереб» (Пс 22:19). Шотландський бібліст Вільям Барклі подає три гіпотези, чому Христос промовляє словами з цього псалма: 1) це Його «пісня віри та довіри», адже псалом починається з відчаю, а завершується прославою Бога; він вказує на шлях, який повинна пройти кожна людина; 2) Христос, беручи на себе гріх «за всіх і за все» (пор. 2 Кор 5:21), бере на себе й наслідки гріха – відлучення від Бога; 3) Ісус Христос занурюється в людське життя після гріхопадіння, переживаючи весь спектр богопокинутості: біль, самотність, розгубленість, страх, відчай та абсурд. Барклі також аналізує паралельні місця з Євангелія від Йоана, коли Христос на хресті вигукує: «Звершилось» (Йо 19:30). Коментатор пояснює, що це вигук людини, котра перемогла в боротьбі й повністю здійснила своє призначення<sup>9</sup>. Православний богослов минулого століття митрополит Антоній Сурозький навіть стверджував, що в момент смерті на хресті Син Божий зазнав усієї глибини а-теїзму або «граничного атеїзму Голгофи», у повноті його абсолютного відчаю. За словами Антонія Сурозького, Христос, умираючи нашою смертю, пережив і жах богопокинутості – так, як її не переживає жоден невірний чи атеїст. Навіть більше, богопокинутість Христа – це «стан екзистенційної відокремленості від Того, з Ким Христос перебуває в абсолютній онтологічній єдності»<sup>10</sup>. Саме тому богопокинутість Божого Сина – ресурс для спасіння людини від катастрофи й абсурду богопокинутості, психологічно-суб'єктивної чи світоглядно-філософської.

Загалом, дослідження спадщини Антонія Сурозького засвідчують часте звертання богослова до категорії богопокинутості<sup>11</sup>, а також ототожнення атеїзму з онтологічним «станом знебоженості», «буття без Бога». Останнє – доволі нетипове для сприйняття сучасної людини, котра зазвичай асоціює атеїзм із невірством або агресивною, войовничою позицією щодо релігії. У своїй дисертації про кенотичне богослов'я митрополита Сурозького о. Роман Рицар<sup>12</sup> стверджує, що поняття богопокинутості виводиться прямо зі слів Христа на хресті: «Боже мій, чому ти мене покинув?», які були для

<sup>9</sup> У. Баркли. *Толкование Евангелия от Матфея*, т. 2. Scottdale 1986, с. 409–412.

<sup>10</sup> Антоний Сурожский, митрополит. *Диалог об атеизме и о последнем суде // Человек перед Богом*. Москва 2010, с. 56–57.

<sup>11</sup> Дослівно «богозалишеність» або «богозреченість», однак ми воліємо утворити це слово, виходячи з біблійної цитати українською мовою у Пс 22:1, Мт 27:46 і Мк 15:34: «Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув?».

<sup>12</sup> R. Rytsar. *The Kenotic Theology of Anthony Bloom Metropolitan of Sourozh (1914–2003), in Anthropological Perspective*. Thesis... / Faculty of Theology Saint Paul University. Ottawa, Canada 2012 (<https://ruor.uottawa.ca>). Отець Роман Рицар є випускником Інституту Шептицького при Університеті св. Павла в Оттаві, тепер працює медичним капеланом у міській лікарні Оттави, а також адміністратором парафії Архистратига Михаїла в Кінгстоні.

митрополита не лише «духовним девізом», квінтесенцією кенозису Христа (грец. κένωσις – спустошення, пониження), – святий Антоній практично втілював їх у душпастирському служінні. Для концептуалізації кенозису та богопокинутості Христа у проповідях і бесідах Сурозького о. Рицар послуговується здобутками школи неопатристів, а саме Сергія Булгакова, Володимира Лосського, Софронія Сахарова та інших. Біблійним джерелом цього кенотичного вчення є текст Павлового послання до Филип'ян: «Він, існуючи в Божій природі, не вважав за здобич свою рівність із Богом, а применшив себе самого, прийняв вигляд слуги, ставши подібним до людини. Подобою явившись як людина, він понизив себе, ставши слухняним аж до смерті, смерті ж хресної» (Флп 2:6–8). Володимир Лосський наводить цей фрагмент як ілюстрацію «виснаження Слова»: Христос применшив, підкорив себе, став рабом, щоб увійти в небуття безодні, яка утворилася після гріхопадіння людини<sup>13</sup>. Саме це і стає ключем до розуміння події Страсної п'ятниці та пояснює слова Христа у передсмертний момент (Мт 27:46; Мк 15:34), оскільки без пониження і повного входження в людську природу Христос не міг відійти від Отця й увійти у стан богопокинутості. З міркувань митрополита Антонія Сурозького о. Рицар виводить три виміри стану богопокинутості Христа.

По-перше, богопокинутість Христа – це досвід утрати Отця, незбагненна таємниця: неможливо пояснити, як Отець і Син відходять один від одного, втрачають один одного. Можемо лише розважати про страждання Христа в цей момент. Антоній Сурозький підкреслює цінність цих страждань для спасіння людини і нагадує про мало згадуваний у Святому Письмі акт зішестя в Ад: «Той же, хто був зійшов на низ, це той самий, що вийшов найвище всіх небес, щоб усе наповнити» (Еф 4:10), – що ознаменував остаточне звільнення людини від гріха через хресну смерть Христа<sup>14</sup>.

По-друге, богопокинутість – це а-теїзм Христа, стан без-Бога. Однак а-теїзм Христа – це не «атеїзм атеїста», який заперечує саме існування Бога. Вигук на хресті «Боже мій, Боже мій...» свідчить не про заперечення Отця, а про відчайдушний пошук Його, порив до воз'єднання з Отцем, до загоєння рани космічних масштабів і подолання катастрофи смерті Життям. Також Антоній Сурозький наголошує, що стан богопокинутості (відсутності Бога) для віруючої людини завжди завершується станом «інтенсивної присутності Бога», і навіть вбачає «користь» у такому бутті без Бога, щоб людина, як блудний син із євангельської притчі, могла повернутися в обійми люблячого батька (пор. Лк 15:11–32)<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> В. Лосский. *Мистическое богословие*. Киев 1991, с. 313–316.

<sup>14</sup> Rytsar. *The Kenotic Theology of Anthony Bloom*, с. 405–409.

<sup>15</sup> Там само, с. 411.

Третім виміром розуміння богопокинутості, за Антонієм Сурозьким, є обоження (теозис) через Христа та Божа віру в людину. Акт *богопокинутості* Христа стає перезаписом історичної події гріхопадіння Адама і Єви, бо в цьому стані

Христос не відвертається від Бога, як це зробив Адам, а, будучи чистим, бере на себе людську безбожність [Godlessness] і досвід богопокинутості в їхньому наслідку – смерті. І в цьому стані Він не заперечує Отця, ані не відвертається від людей, які вбивають Його.<sup>16</sup>

Христос стає мостом поміж людиною і Богом для їхнього примирення.

### **Богопокинутість людини як динаміка гріха: бути як бог, але без Бога**

Французький філософ Альбер Камю, міркуючи про богопокинутість Христа на хресті, проникливо зауважує: «Для того, щоб Бог став людиною, йому треба впасти у відчай»<sup>17</sup>. Песимістична візія Камю інтуїтивно збігається з ключовими тезами неопатристів і представників «нового богослов'я»: богопокинутість Христа, як ніщо інше, зближує нас з Отцем, вказує на Його солідарність із людством через Сина до кінця і водночас дає надію, що смерть – не остаточний кінець.

Якщо богопокинутість Христа – необхідна складова історії Відкуплення людства, то чи не можна припустити, що богопокинутість людини є не менш важливою передумовою її спасіння, її зустрічі з Живим образом Бога? Чим є, у такому ракурсі, «атеїзм атеїста», що заперечує Бога відомими в теодицеї аргументами смерті, страждання, несправедливості? Ніцше у «Веселій науці» змальовує смерть Бога через свого героя – безумця, який шукає Бога, подібно як Діоген свого часу (IV ст. до Р. Х.) шукав людину:

Ви нічого не чули про того безумного, котрий серед білого дня запалив ліхтар, вибіг на ринкову площу та заходився волати: «Я шукаю Бога. Я шукаю Бога!»? Та довкола стояло немало таких, хто саме не вірував у Бога, тому вони глумилися з нього. «А хіба він загубився?» – запитав один. «Чи, може, він загубився?» – підхопив другий. «А може, він просто зачаївся? Може, він нас налякався?..» Безумець із розгону вклинився в гушавину натовпу й, огледівши її проникливим оком, зауважав: «Куди подівся Бог? Я повідаю вам! Ми вбили його – ви і я! Ми всі його вбивці».<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Там само, с. 413.

<sup>17</sup> А. Камю. *Бунтівна людина*, т. 3. Харків 1996, с. 205.

<sup>18</sup> Тут переклад наведено з книжки Тараса Лютого (Т. Лютий. *Ніцше. Самоперевиршення*. Київ 2016, с. 586), оскільки дослідник зауважує, що в перекладах радянських часів думку філософа було передано нечітко. Окремий переклад творів Ніцше українською мовою буде виданий згодом.

Український ніцшезнавець Тарас Лютий наголошує, що Ніцше писав цю книжку задля «систематичної підривної філософської діяльності і діагностування катастрофізму майбутнього»<sup>19</sup>. Навіть іронічна назва книжки вказує на відмінність від «серйозної науки», яка заповонила суспільство: «весела наука» не претендує на об'єктивність і вичерпність, а «формується з особистих вражень, на основі яких постають ціннісні переваги й віра в самого себе»<sup>20</sup>. Основне послання Ніцше полягало в тому, щоб попередити про цивілізаційну та гуманітарну кризу, яка насувалася через стрімкий занепад моралі. Філософ прагнув створити нову мораль – універсальну, поза межами добра і зла, поза межами об'єктивного й раціонального. Для нас ніцшеанська ідея «смерті Бога» важлива з позиції і самого її автора, і її реципієнта. По-перше, це констатація великої катастрофи, яка вже відбувається; по-друге, це усвідомлення того, що більшість сучасників автора відмовляються дати їй належну оцінку; по-третє, відповідальність за наслідки покладено на всіх<sup>21</sup>.

Очевидно, що публічне оголошення про смерть Бога не обійшлося без наслідків. Як каже Юзеф Жицінський, «якщо Ніцше ще міг дозволити собі захоплено проголошувати смерть Бога, то його сучасним наступникам залишається хіба вибирати поміж скептицизмом, абсурдом та відчаєм»<sup>22</sup>. Проголошення смерті чи вбивства Отця підважує сенс існування людини, передумову розрізнення добра і зла, правди і брехні й навіть саму людину, яка без Бога ніколи не зможе відповісти на питання: хто я? яке моє покликання? для чого я живу? Минуле століття «похорону Бога»<sup>23</sup> тільки за кількістю й масовістю людських жертв можна назвати і століттям «смерті Людини».

На думку Мартіна Гайдеггера, «смерть Бога» Ніцше – це насправді смерть метафізики, а не Бога. Філософ звертає увагу на саму фігуру ніцшеанського безумця, здатного шукати Бога, тоді як усі інші «не тому не вірять у Бога, що він утратив для них цінність, а тому, що вони відмовилися від самої можливості вірити, тому й не можуть шукати Бога»<sup>24</sup>. Здатність шукати Бога, на думку Гайдеггера, є характеристикою справжньої людини, яка впливає з її природної здатності робити усвідомлені вибори. Проте людина спершу має повернути собі здатність пізнавати себе і навколишній світ. Філософ каже, що людина має збагнути свою «тут-присутність» (*Dasein*) – усвідомити свою екзистенцію, себе-у-світі. Усвідомлення «тут-присутності» –

<sup>19</sup> Лютий. *Ніцше. Самоперевершення*, с. 567.

<sup>20</sup> Там само, с. 569.

<sup>21</sup> Там само, с. 590.

<sup>22</sup> Ю. Жицінський. *Бог постмодерністів*. Львів 2004, с. 27.

<sup>23</sup> Дж. Пэттісон. *Размышления о Боге в век технологий*. Москва 2011, с. 23.

<sup>24</sup> М. Хайдеггер. Слова Ницше «Бог мертв» // *Вопросы философии* 1990 (7) 173.



передумова осмислення людиною її власної ідентичності, свободи та смерті водночас<sup>25</sup>. Відкривши для себе такі есхатологічні речі, людина переживає самотність, беззахисність у просторах космосу, відчуває тягар свободи, яка, говорячи словами Великого Інквізитора, є найнестерпнішим для неї даром, якого вона прагне якнайшвидше спекатися<sup>26</sup>.

Із цілком іншої перспективи відкривається нам феномен богопокинутості крізь призму енцикліки папи Івана Павла II «Віра і розум» (1988), 20-ту річницю публікації котрої в Україні святкували проведенням наукової богословської конференції. Під час її проведення кардинал Поль Пупар зазначив, що вихід енцикліки зумовила потреба Церкви «мовою сучасної культури чітко і ясно артикулювати співвідношення між трансцендентним та іманентним, божественним та людським, щастям і спасінням, повсякденним і священним»<sup>27</sup>. Автор енцикліки наголошує, що в глибині людського серця живе прагнення Бога, туга за Ним<sup>28</sup>, внутрішній неспокій чи навіть криза, коли людина прагне дати відповіді на основоположні питання свого життя: «Чому і для чого я існую?».

Папа також вважає найбільшим виявом туги за Богом в історії людства хресну смерть Христа, Його стан богопокинутості. Він заперечує можливість звести ці події до «людської логіки», бо найменша спроба їх осмислення – виклик для кожного філософа, науковця чи вченого. Іван Павло II звертає нашу увагу на те, що література, музика, живопис, скульптура, архітектура тощо є засобами вираження цієї туги як «неспокою, який змушує її [людину] до невпинного шукання»<sup>29</sup>, бажання знайти себе й утвердитися в Істині. В одному зі своїх віршів папа передає це хвилювання так:

Чи мушу бути думкою в усьому й завжди до кінця?

Чи мені заборонено думати для себе і тільки задля власної користі?

Чи не можу ніколи подумати, що є я «цікавим явищем»,  
а мушу завжди пам'ятати, що є «принагідним буттям»?<sup>30</sup>

Стан туги за Богом Іван Павло II розглядає як передумову пошуку Бога: у кожної людини в житті є момент, коли вона має потребу «все своє існування оперти на істині, визначеній остаточно, яка дає певність

<sup>25</sup> А. Дахній. Екзистенційно-онтологічна інтерпретація проблеми смерті у філософії Мартіна Гайдегера // *Доґа-ДОКСА: збірник наукових праць з філософії та філології* / ОНУ ім. І. І. Мечникова, Одеська гуманітарна традиція, вип. 14. Одеса 2009, с. 194–203.

<sup>26</sup> Ф. Достоевський. *Братья Карамазовы*. Москва 2007, с. 166–178.

<sup>27</sup> К. Гудзик. «Віра і розум – два крила людського духу». Падіння марксистської імперії – найбільш значуще явище культури ХХ століття // *День* (<https://day.kyiv.ua>), 24.05.2000.

<sup>28</sup> Енцикліка «*Fides et Ratio*» святішого отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. Київ – Львів 2000, § 24.

<sup>29</sup> Там само.

<sup>30</sup> К. Войтила. *Вибрані поезії*. Львів 2001, с. 20.

і не підлягає ніяким сумнівам»<sup>31</sup>. Такою Істиною є Бог, а туга за Ним – це шлях до усвідомлення бажання її пізнати. Папа зазначає, що людині, якщо є бажання, під силу здолати цей шлях, але для цього її розум має «піднятися над випадковим і тягнутися за нескінченним»<sup>32</sup>. Не варто вбачати в цьому приниження розуму. Розум, як підкреслює автор, відіграє дуже важливу роль у процесі пошуку, проте сам акт зустрічі з істиною вимагає виходу за межі контролю розуму, позаяк він не здатний досягнути цей акт через своє природне обмеження. Це спостереження зафіксував у своїх щоденниках святий Силуан Афонський: «Пізнається Бог тільки Духом Святим, і той, хто в гордості своїй хоче пізнати Творця своїм розумом, – сліпа й нерозсудлива особа»<sup>33</sup>.

Знаходимо паралелі до міркувань Івана Павла II й у Блеза Паскаля – французького філософа, апологета християнства XVII ст., який порівнює людину з мислячою тростиною. З одного боку, філософ вказує на малість і нікчемність людської особи в безмовному світі: «Полишену на саму себе, заблукану в цьому закапелкові всесвіту, без знання про те, хто її сюди закинув і що вона тут робить, що з нею станеться по смерті, не здібну до будь-якого пізнання»<sup>34</sup>. Паскаль дає визначення людини як «ніщо проти нескінченності, всього проти нічого, середини між нічим і всім, нескінченно віддаленої від досягнення країв; мета речей і їхні принципи для неї неприступно сховані у непроникній таємниці»<sup>35</sup>. З іншого боку, філософ каже, що людина, хоч і тростина, проте здатна мислити, а тому й усвідомити власну відпалість від істинного призначення. Філософ стверджує, що саме здатність розуму досягнути власну обмеженість веде до усвідомлення людиною своєї нещасливості без Бога<sup>36</sup>. Тому перед кожною людиною стоїть драматичний вибір: або «дивитися на Того, до Кого ми подібні» й наблизитися до Його образу, або ж уподібнитися до «нікчемного хробака», що живе тільки інстинктами<sup>37</sup>. Вибір цей – не одномоментний, каже філософ, це рішення потрібно приймати знову і знову, уповаючи на Божу мудрість і милосердя. У тому, що людина переживає екзистенційну симптоматику богопокинутості – відчуття закинутості й темряви, – Паскаль вбачає єдиний шлях до усвідомлення власної зіпсованості й поштовх до пошуку світла і ліків: «Отже, не тільки справедливо, а й корисно для нас, щоб Бог був почасти

<sup>31</sup> *Fides et Ratio*, § 27.

<sup>32</sup> *Fides et Ratio*, § 24.

<sup>33</sup> Преподобний Силуан Афонський. *О свободе и любви. По творениям преп. Силуана Афонского*. Москва 2014, с. 13.

<sup>34</sup> Б. Паскаль. *Думки*. Київ 2009, с. 73.

<sup>35</sup> Там само, с. 75.

<sup>36</sup> Там само, с. 149.

<sup>37</sup> Там само, с. 151.

прихований, а почасти відкритий, бо однаково небезпечно для людини як знати Бога, не знаючи своєї мізерності, так і знати свою мізерність, не знаючи Бога»<sup>38</sup>.

### Богопокинутість людини як боротьба з Богом

Серед елементів богопокинутості, за Антонієм Сурозьким, важливим є а-теїзм Христа, Його граничний стан «безбожності» у прагненні спасти людину. Сучасна ж форма атеїзму полягає в запереченні не стільки Бога, скільки Його властивостей – доброти й любові. Одним із перших аргументів атеїста проти існування Бога є страждання невинних як доказ недоброго й несправедливого Бога, що насправді означає заперечення Бога як такого. Проте в такому атеїзмі теж можна розгледіти зародок стосунків між людиною і (начебто не-існуючим) Богом. Сучасний чеський богослов Томаш Галік виводить поняття «лінивого атеїзму» і «войовничого атеїзму». Останній співмірний з поняттям «позитивного атеїзму» та характеризується усвідомленням власної богопокинутості, а відповідно, і богошуканням. Богослов твердить, що «лінивий атеїзм», як і «лінива віра», не варті уваги, тоді як войовничий атеїзм, схожий до прометеївського бунту проти богів, є правдивим пошуком Бога.

Саме в агонії болю і страждання навіть запеклий атеїст кричить до Бога: «Ти – кат із кривавими кігтями, проклинаю тебе!»<sup>39</sup>. Пошук сенсу страждання змушує його воскресити свого мертвого Бога, щоб, навіть лаючи Його, розповісти про власний біль. Така брутальна відвертість, як зауважує Галік, звільняє людину від життя без-Бога, а для самого Бога – це спосіб навчити людину довіряти Йому, навіть якщо людина не здатна збагнути сенсу власних страждань: «Людський біль, навіть коли він одягає на себе обладунки войовничого атеїзму, християнин повинен сприймати поважно та з шанобою, бо це “свята земля”»<sup>40</sup>. Адже бажання зрозуміти Бога без віри й довіри до Нього губить людину. У стражданні вона схильна замикатися, ховатися від Бога, а це ще більше ранить її. Бог не вимагає лестощів, але ревно прагне відвертості, і саме тому шлях боротьби з Ним звільняє людину від болю швидше, ніж «зовнішня побожність». Яскравою ілюстрацією цієї простої закономірності є біблійна історія про Йова, який саме завдяки сперечанню з Богом у своєму стражданні удостоївся глибокого особистісного пізнання Його провидіння. Рабин Пінхас Полонський інтерпретує стан богопокинутості Йова як передумову екзистенційного вибуху – драматичного переходу від категорії «мати» до категорії «бути» (за Еріхом Фроммом)

<sup>38</sup> Там само, с. 157

<sup>39</sup> Т. Галік. *Терпеливість з Богом: зустріч віри з невірою*. Львів 2012, с. 94.

<sup>40</sup> Там само.

і називає цю біблійну історію «апофеозом екзистенціалізму». Одним із вартісних елементів його інтерпретації є парадоксальне твердження про те, що Бог відкривається людині тільки тоді, коли вона наважується подолати стандартні моральні схеми і традиційне уявлення про праведність, кинути Йому виклик, вступити в етап богоборства, щиро являючи Богові свою істинну сутність<sup>41</sup>.

Тема атеїзму присутня у книжці православного богослова Павла Євдокімова «Етапи духовного життя». Автор представляє шлях людини від навернення до «особистої П'ятидесятниці», що нагадує «драбину Якова». Роздуми богослова, у стилі неопатристичної школи, наповненні святоотцівською спадщиною, яку він актуалізує у світлі сучасних викликів, зокрема атеїзму. Передусім богослов визначає «атеїзм» як акт заперечення Бога, а саме відмову любити Його. Тут вбачаємо прояв богопокинутості як бунту проти Бога, боротьби з Ним. На сторінках цієї книжки богослов дискутує з Марксом, Ніцше, Сартром, Гайдеггером та Фройдом і врешті доходить висновку: «Можливо, сучасний атеїзм – провіденційна й невідкладна вимога очистити ідею Бога, відійти від шкільного богослов'я та підняти діалог на біблійний і патристичний рівень»<sup>42</sup>. Під «очищенням ідеї Бога» Євдокімов розуміє протест проти прихованого атеїзму віруючих, які живуть «абстрактно, з бездіяльною вірою, чим і оскверняють ім'я Боже»<sup>43</sup>. Богослов навіть закликає християн перестати бути віруючими «з легкістю», бо ж навіть атеїсти докладають зусиль, щоби залишатися при своїх переконаннях. Він наголошує, що християнство не можна звести тільки до «страху перед Страшним Судом і метафізичної тривоги перед лицем смерті»<sup>44</sup>, формул і добродійності, натомість пригадує «батька віри» – Авраама, про якого автор Послання до Євреїв пише: «Вірою Авраам, покликаний, послухався і вийшов до краю, що мав, узяти у спадщину, і пішов, не знаючи, куди йде [...]. Вірою Авраам, поставлений на пробу, приніс у жертву Ісаака; і то єдинородного приніс у жертву сина, він, що обітницю одержав, до якого було сказано: "Від Ісаака тобі народиться потомство", думаючи, що Бог має силу і з мертвих воскресити; тому його й одержав назад, як символ» (Євр 11:8, 17–19).

Ще один богослов ХХ ст., Клайв Стейплз Льюїс, у духовній автобіографії розповідає про те, як він, сповнений «інтелектуального самолюбства», обґрунтовував власну атеїстичну позицію:

<sup>41</sup> П. Полонский. Коментарий к Книге Йова // *YouTube: toalexsmail* (<https://www.youtube.com/watch?v=Q3DyLLhKgcE>), 5.10.2016.

<sup>42</sup> П. Евдокимов. *Этапы духовной жизни: от отцов-пустынников до наших дней*. Москва 2003, с. 43.

<sup>43</sup> Там само, с. 47.

<sup>44</sup> Там само, с. 54.

Тоді я був таким, як багато інших атеїстів чи антитеїстів – я піддавався протиріччям. Я стверджував, що Бога не існує. Я також був дуже злим на Бога за те, що Він не існує. А ще більше Він прогнівив мене тим, що створив світ і поставив нас перед фактом нашого існування.<sup>45</sup>

Складний інтелектуальний і богоборчий пошук Льюїса пролягав через усі найвідоміші філософсько-естетичні течії на світоглядній карті початку ХХ ст. – від інтуїтивізму до антропософії, від неоплатонізму до атеїзму. Згодом, уже ставши християнином, Льюїс зміг використати своє знайомство з цими течіями в апологетичних працях для захисту християнського світогляду перед викликами «духу часу». Отож віра в живого Бога має простір для людських зітхань, нарікань і боротьби – вони можуть стати мостом для переходу від «бога наших фантазій» до пізнання живого Бога.

### **Богопокинутість людини: «тайна Божого піклування»<sup>46</sup>**

За Антонієм Сурозьким, третій аспект богопокинутості Христа – «віра в людину». У життєписах святих часто можна прочитати про їхню віру та стійкість у випробуваннях, однак трапляються і такі, що не лише зазнавали торгур, а й перебували у внутрішній боротьбі, в духовній темряві богопокинутості. Одним із містиків, який переживав цей стан і називав його темною нічю душі, є св. Йоан від Хреста. Він був монахом ордену кармелітів і разом зі св. Терезою Авільською намагався повернути орден до його первинного задуму – суворості й аскетизму. Втім, ці наміри виявилися надто непопулярними, тому Йоана було притягнуто до суду й ув'язнено. Саме в тюремний період він пише містично-поетичні трактати «Сходження на гору Кармель», «Темна ніч» та інші.

Твір Йоана від Хреста «Темна ніч» – це розширений коментар на одноіменний вірш, пояснення про значення та способи очищення чуттів і духу, які він переживав особисто. У «Науці Хреста», біографічній книзі про Йоана, Едіт Штайн<sup>47</sup> пише:

Жодна людська сила не могла розлучити Йоана від Хреста з його Богом – але Сам Господь міг відійти від нього. [...] Скорбота Йоана від Хреста була такою глибокою, що з нею не могла би зрівнятися жодна людська скорбота. І все ж таки вона була доказом вибраної Божої любові.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> C. S. Lewis. *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life*. New York 1955, с. 115.

<sup>46</sup> Пор. ірмос 4 канону Утрени на Воздвиження Чесного і Животворящего Хреста.

<sup>47</sup> Едіт Штайн (1891–1942) – за походженням єврейка, дослідниця феноменології, монахиня ордену кармелітів Тереза Бенедикта Хреста, католицька свята. «Наука Хреста» – останній її твір, написаний у 1939 р., за три роки до смерті в концтаборі Аушвіц.

<sup>48</sup> Э. Штайн. *Наука Креста*. Москва 2008, с. 31.

Стан «темної ночі» для людини, згідно з його вченням, є милістю Божою, Його втручанням для її вдосконалення. Сам містик у вступі до трактату пише, що книжка є «тлумаченням строф, де йдеться про те, як поводитися душі на духовному шляху, що провадить до досконалої злуки з Богом у любові, наскільки така злука можлива у такому житті»<sup>49</sup>. У цей стан людина входить поступово. Спочатку вона вповні насолоджується любов'ю і присутністю Бога. Йоан від Хреста порівнює цей час із милістю материнської опіки новонародженою дитиною, яку голублять, люблять і бережуть від небезпек. Далі, вважає містик, приходиться час особливої благодаті – темна ніч: «Якраз тоді, коли їм здається, що світло Божих ласк сяє для них значно ясніше, Бог вирішує погасити те світло, зачинити двері і загатити джерело тієї солодкої духовної води, яку вони раніше могли пити часто і досхочу»<sup>50</sup>. Спочатку душа очищується від чуттів, тому Йоан від Хреста детально коментує сім основних гріхів, які часто відвертають людину від Бога. І тільки «вибрані Божі» доходять до очищення духу, коли «розум Він залишає у темряві, волю – у сухості, пам'ять – у порожнечі, а почуття – у щонайглибшому горі, гіркоті та тривозі»<sup>51</sup>. Усвідомлення власної нікчемності для людини є невимовним тягарем. Вона, подібно до старозавітного Йова, благає про смерть:

Найбільше діймає стражденну душу переконаність у тому, що Бог її покинув і з відразою ввергнув у темряву [...] вона вельми ясно відчуває тінь і подих смерті та пекельні муки; все це породжується почуттям, що Бог її покинув і карає, що гнівається на неї, а вона Його не гідна.<sup>52</sup>

Людина проходить шлях упокорення, її охоплює страх, що Бог відвернувся від неї, що вона загине в цих муках і нікому буде її рятувати. Йоан від Хреста зауважує, що людина, попри всі ці відчуття, не повинна впасти у відчай, оскільки це може остаточно зламати її. Натомість якщо вона перейде цей час із Богом, то невдовзі Він піднесе її душу до «небачених чеснот». Подібні стани протягом тривалих періодів свого життя, як відомо, переживала і свята Мати Тереза<sup>53</sup>. Про аналогічні явища читаємо у щоденниках старця Силуана Афонського. Якось, після п'ятнадцяти років надзвичайних подвигів, він уперше отримав відповідь: «Горді завжди потерпають від лукавого». Силуан сказав: «Господи! Ти милостивий, душа моя пізнала Тебе, скажи мені, як стати смиренним», – і почув у відповідь: «Тримай розум свій во аді і не впадай у відчай»<sup>54</sup>. Здатність людини подвижницьки

<sup>49</sup> Йоан від Хреста. *Сходження на гору Кармель. Темна ніч*. Львів 2012, с. 489.

<sup>50</sup> Там само, с. 519.

<sup>51</sup> Там само, с. 558.

<sup>52</sup> Там само, с. 565–566.

<sup>53</sup> Див.: Б. Колодійчук. *Мати Тереза. Будь моїм світлом*. Львів 2017.

<sup>54</sup> Преп. Силуан Афонский. *О свободе и любви*, с. 52.

переживати відчуття богопокинутості, продовжувати власне покликання і залишатися непохитною в довірі Богові, як засвідчують життя великих святих, веде до нових збагачень присутністю Святого Духа.

Іншу грань «віри в людину» знаходимо в українсько-польського іконописця й богослова Єжи Новосельського. Він говорить про архетип Юди як про «внутрішній спротив Христові»<sup>55</sup>. На думку Новосельського, саме Юда найтісніше пов'язаний з Христом, бо він бере безпосередню участь у спасінні: «Юда стоїть у центрі всієї проблеми страждання – не лише людини, а й усього космосу. Сам Христос сказав: “Краще було б не родитися чоловікові тому”. Отож хто заплатив найвищу ціну за те, що звершилося? Юда»<sup>56</sup>. Згідно з Матеєм, Юда з власної волі прийшов до первосвящеників і сказав: «Що хочете мені дати, і я вам його видам?», – а ті відважили йому тридцять срібняків (пор. Мт 26:14–16). Йому наче розходилося не так про винагороду, як про саму зраду. Від Йоана та Луки ми знаємо, що коли сатана ввійшов у Юду (пор. Йо 13:27; Лк 22:3), Христос робить спроби напоумити останнього, тому й говорить про його зраду. Після своєї зради і видання Ісуса Юда переживає екзистенційну кризу й відчай, що і призводить до його самогубства. Цей відчай починається в момент зради друга поцілунком. На думку Новосельського, Юда прагне любити Христа, але приречений на відчай. Примітно, що богослов екстраполює проблему Юди на себе, осмислює її як власну внутрішню, також бачить у собі внутрішній спротив Христові. Новосельський каже, що переживає у собі «тут і тепер» водночас і Христа, і Юду. «Спротив Христові», за Новосельським, – це не просто драматично-історичний образ зрадника – Юди, це також проблема людського буття як така, і вона притаманна кожному.

## Висновки

Антропологічний феномен богопокинутості передбачає цілий спектр значень та інтерпретацій: «войовничий атеїзм», «закинутість», «туга за Богом», «смерть Бога», «темна ніч», «внутрішній спротив Христові». Основою для їхнього аналізу та типології служить хресна смерть Ісуса Христа як еталон «буття-без-Бога». Узагальнивши всі ці явища, підсумовуємо, що богопокинутість – це феномен, який лежить у площині стосунків між людиною і Богом. Як у богослов'ї, так і у філософії богопокинутість завжди пов'язана з теодицеєю та пошуком відповідей на екзистенційні запитання про сенс страждання, смерті та зла у світі. В антропологічному розрізі богопокинутість – це не фактична покинутість людини Богом, а лише суб'єктивне

<sup>55</sup> З. Подгужец. *Розмови з Єжи Новосельським про мистецтво*. Київ 2011, с. 360.

<sup>56</sup> Там само, с. 358.

відчуття Його відсутності, що супроводжується відчаєм, тугою, тривогою, лихослів'ям, бунтом, спрямованими на і супроти Бога. І саме ці ознаки дають нам можливість ідентифікувати й узагальнити феномен богопокинутості на основі опрацювання філософсько-богословського матеріалу.

Богопокинутість людини через гріхопадіння й утрату Бога – це світовідчуття, що втілилося в концепті «смерті Бога» Ніцше як осмисленні спроби людини вижити без Бога. Цілковите знищення Бога, винесення його за рамки приватного і суспільного життя руйнує й саму людину. Усвідомлення ж власної «закинутості у світ» (Блез Паскаль), повернення до «тут-присутності» (Мартін Гайдеггер), а також «туга за Богом» (Іван Павло II) – це істинний шлях до пізнання себе й повернення до Бога. Після вигнання з Едему богошукання стає базовою потребою людини, тому вся зазначена «симптоматика» стану богопокинутості покликана нагадати їй про момент гріхопадіння та закриття едемських воріт.

Рана від втрати Бога виражається в а-теїзмі, житті без-Бога, що має подвійний наслідок. З одного боку, це може бути цілковита відмова від Його любові, з іншого – це спосіб очистити Його Образ від шкаралупи неживих формальностей і схем, змертвілих традицій і примітивного богослівництва, про що багато згадують Павло Євдокімов і Томаш Галік. На шляху пошуку Живого Бога людина переминює своє серце, вона вимагає від Нього відвертої присутності, часом у доволі брутальний, провокативний спосіб.

Усі три виділені у статті елементи богопокинутості: втрата Отця, атеїзм і «віра в людину» – супроводжуються негативним станом, проте святі й богослови вбачають у ньому потенціал благословення і ближчої довіри до Бога. Досвід богопокинутості, що розкриває певний драматизм і динаміку у стосунках між людиною і Богом, необхідний, щоб людина розпізнала питання про власне призначення. Попри те, що неусвідомлена богопокинутість – це крик про допомогу до Бога і людей, вона допомагає людині збагнути та прийняти свою незахищеність і вразливість, а відтак досвідчити велику Божу любов і прийняття. Містичний досвід Йоана від Хреста дозволяє нам навіть сказати, що стан богопокинутості є випробовуванням вибраних душ для тіснішого з'єднання з Богом.

## Бібліографія – Bibliography

Антоний Сурожский, митрополит. Диалог об атеизме и о последнем суде // його ж. *Человек перед Богом*. Москва: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского» 2010, 49–58.

Antonij Surozhskij, mitropolit. Dialog ob ateizme i o poslednem sude // Ibid. *Chelovek pered Bogom*. Moskva: Fond «Duhovnoe nasledie mitropolita Antoniya Surozhskogo» 2010, 49–58.



- Баркли Уильям. *Толкование Евангелия от Матфея*, т. 2. Scottsdale: Всемирный союз баптистов 1986.  
Barclay William. *Tolkovanie Evangeliiya ot Matfeya*, vol. 2. Scottsdale: Vsemirnyy soyuz baptistov 1986.
- Войтила Кароль. *Вибрані поезії*. Львів: Світ 2001.  
Wojtyła Karol. *Vybrani poezii*. Lviv: Svit 2001.
- Галік Томаш. *Терпеливість з Богом: зустріч віри з невірою*. Львів: Свічадо 2012.  
Halík Tomáš. *Terpelyvist z Bohom: zustrich viry z neviroiu*. Lviv: Svichado 2012.
- Гірник Олег. Рецензія-відгук на книжку: М. Епштейн. *Релігія после атеїзма. Нові можливості теології*. Москва 2013, 416 с. // *Наукові записки УКУ: Богослов'я* 4 (2017) 211–218.  
Hirnyk Oleh. *Retsenziia-vidhuk na knyzhku: M. Epstein. Religiiya posle ateizma. Novye vozmozhnosti teologii*. Moskva 2013, 416 s. // *Analecta of the UCU: Theology* 4 (2017) 211–218.
- Гудзик Клара. «Віра і розум – два крила людського духу». Падіння марксистської імперії – найбільш значуще явище культури ХХ століття // *День* (<https://day.kyiv.ua>), 24.05.2000.  
Gudzyk Klara. «Vira i rozum – dva kryla liudskoho dukhu». Padinnia marksystskoi imperii – naibilsh znachushche yavyshche kultury XX stolittia // *Den* (<https://day.kyiv.ua>), 24.05.2000.
- Дахній Андрій. Екзистенційно-онтологічна інтерпретація проблеми смерті у філософії Мартина Гайдегера // *Доξα-ДОКСА: збірник наукових праць з філософії та філології* / ОНУ ім. І. І. Мечникова, Одеська гуманітарна традиція, вип. 14. Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова 2009, 194–203 (<http://doxa.onu.edu.ua/Doxa14/194-203.pdf>).  
Dakhnii Andrii. Ekzystentsiino-ontolohichna interpretatsiia problemy smerti u filosofii Martyna Haidegera // *Doξα-ДОКСА: zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filolohii* / ONU im. I. I. Mechnykova, Odeska humanitarna tradytsiia, vyp. 14. Odesa: ONU im. I. I. Mechnykova 2009, 194–203.
- Достоевський Федор. *Братья Карамазовы*. Москва: Хранитель, Харвест 2007.  
Dostoevskij Fyodor. *Brat'ya Karamazovy*. Moskva: Hranitel', Harvest 2007.
- Евдокимов Павел. *Этапы духовной жизни: от отцов-пустынников до наших дней*. Москва: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа 2003.  
Evdokimov Pavel. *Etapy duhovnoj zhizni: ot otcov-pustynnikov do nashih dnei*. Moskva: Svyato-Filaretovskaya moskovskaya vysshaya pravoslavno-hristianskaya shkola 2003.
- Жицінський Юзеф. *Бог постмодерністів*. Львів: Видавництво УКУ 2004.  
Życiński Józef. *Boh postmodernistiv*. Lviv: Vydavnytstvo UKU 2004.
- [Іван Павло II]. *Енцикліка «Fides et Ratio» святого отця [...] до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму*. Київ: Кайрос – Львів: Свічадо 2000.

- [Ivan Pavlo II]. *Entsyklika «Fides et Ratio» sviatishoho ottsia [...] do yepyskopiv Katolytskoi Tserkvy pro spivvidnoshennia viry u rozumu*. Kyiv: Kairos – Lviv: Svichado 2000.
- Йоан від Хреста. *Сходження на гору Кармель. Темна ніч*. Львів: Свічадо 2012.  
Juan de la Cruz. *Skhodzhennia na horu Karmel. Temna nich*. Lviv: Svichado 2012.
- Камю Альбер. *Бунтівна людина*, т. 3. Харків: Фоліо 1996.  
Camus Albert. *Vuntivna liudyna*, vol. 3. Kharkiv: Folio 1996.
- Колодійчук Браян. *Мати Тереза. Будь моїм світлом*. Львів: Свічадо 2010.  
Kolodijchuk Brayan. *Mati Tereza. Bud moim svitlom*. Lviv: Svichado 2017.
- Лосский Владимир. *Мистическое богословие*. Киев: Путь к истине 1991.  
Losskij Vladimir. *Misticheskoe bogoslovie*. Kiev: Put' k istine 1991.
- Лютий Тарас. *Ницше. Самоперевершення*. Київ: Темпора 2016.  
Liutyi Taras. *Nietzsche. Samoperevershennia*. Kyiv: Tempora 2016.
- Ницше Фридрих. *Веселая наука // його ж. Сочинения в 2-х томах*, т. 1. Москва: Мысль 1998.  
Nietzsche Friedrich. *Veselaya nauka // Ibid. Sochineniya v 2-h tomah*, vol. 1. Moskva: Mysl' 1998.
- Паскаль Блез. *Думки*. Київ: Дух і Літера 2009.  
Pascal Blaise. *Dumky*. Kyiv: Dukh i Litera 2009.
- Пэттисон Джордж. *Размышления о Боге в век технологий*. Москва: ББИ 2011.  
Pattison George. *Razmyshleniya o Boge v vek tekhnologij*. Moskva: BBI 2011.
- Подгужец Збігнев. *Розмови з Єжи Новосельським про мистецтво*. Київ: Темпора 2011.  
Podgórzec Zbigniew. *Rozmowy z Jerzy Nowosielskim pro mystetstvo*. Kyiv: Tempora 2011.
- Полонский Пинхас. *Комментарий к Книге Йова // YouTube: toalexsmail*, 5.10.2016 (<https://www.youtube.com/watch?v=Q3DyLLhKgcE>).  
Polonskij Pinhas. *Kommentarij k Knige Jova // YouTube: toalexsmail*, 5.10.2016 (<https://www.youtube.com/watch?v=Q3DyLLhKgcE>).
- Силуан Афонский. *О свободе и любви. По творениям преп. Силуана Афонского*. Москва: Братство святого апостола Иоанна Богослова 2014.  
Siluan Afonskij, prepodobnyj. *O svobode i lyubvi. Po tvorenyam prep. Siluana Afonskogo*. Moskva: Bratstvo svyatogo apostola Ioanna Bogoslova 2014.
- Хайдеггер Мартин. *Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии 7 (1990) 143–176*.  
Heidegger Martin. *Slova Nicshe «Bog mertv» // Voprosy filosofii 7 (1990) 143–176*.
- Шмеман Александр. *Можно ли верить, будучи цивилизованным? // його ж. Собрание статей, 1947–1983 / упоряд. Е. Дорман, передм. А. Кырлежева, 2-ге вид*. Москва: Русский путь 2011.  
Shmemann Aleksander. *Mozhno li verit', buduchi civilizovannym? // Ibid. Sbranie statej, 1947–1983 / ed. E. Dorman, intr. A. Kyrlezheva, 2 ed. Moskva: Russkij put' 2011*.

- Штайн Эдит. *Наука Креста*. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы 2008.
- Stein Edith. *Nauka Kresta*. Moskva: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy 2008.
- Adorno Theodor. W. Kulturkritik und Gesellschaft // *Soziologische Forschung in unserer Zeit* / ред. К. G. Specht. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 1951, 228–240.
- Elson John T. Is God dead? // *Time*, 8.04.1966.
- Lewis C. S. *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life*. New York: Harcourt, Brace & World 1955.
- O'Donnell John. *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*. Kraków 1997.
- Rytsar Roman. *The Kenotic Theology of Anthony Bloom Metropolitan of Sourozh (1914–2003), in Anthropological Perspective*. Thesis Submitted to the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies in partial fulfillment of the Requirements for the Ph.D. (Th) / D. Th. Degree in Eastern Christian Studies / Faculty of Theology Saint Paul University. Ottawa, Canada 2012 (<https://ruor.uottawa.ca>).

**Yulia Vintoniv, Halyna Pastushuk**

THE PHENOMENON OF GOD-FORSAKEDNESS  
AS AN ANTHROPOLOGICAL PROBLEM:  
PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL ANALYSIS

*The article is dedicated to the phenomenon of God-forsakenness viewed from philosophical and theological perspectives. The typological analysis pivots around the classification introduced by Rev. Roman Rytsar in his study of kenotic theology by Anthony of Sourozh, while the Passion of Christ is taken as the principle model of God-forsakenness. The notion of God-forsakenness is defined within the context of spiritual crisis, conflict with God, existentially liminal state, etc. The article presents notions of various theologians and philosophers as a conceptual specter for God-forsakenness: “God’s death”, “passionate atheism”, “longing for God”, “thrownness [Geworfenheit]”, “search of God”, “resistance to Christ”, “night darkness”. The authors present a whole set of emotional and psychological symptoms of the God-forsakenness state, as well as its eventual “productivity” for deepening the dimension of grace in human relationship with God. It is proven that the phenomenon of God-forsakenness – in its various manifestations – is an inherent quality of a contemporary individual, regardless of his/her worldview.*

**Keywords:** God-forsakenness, “God’s death”, atheism, Dasein, reason, faith, “longing for God”, “thrownness [Geworfenheit]”, kenosis, “night darkness”.