

Заклад вищої освіти
“УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ”
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

Вінтонів Юлія Ігорівна
УДК [27-144.892:27-144.894]-028.84(043.5)

ДИСЕРТАЦІЯ
Богопокинутість як філософсько-богословська проблема середини ХХ
століття (за текстами А. Камю та К. С. Люїса)

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

_____ Вінтонів Ю.І.

Науковий керівник:

Біла Оріся Ігорівна

кандидат філософських наук

Науковий консультант:

Пастушук Галина Олексіївна

кандидат філологічних наук

Львів 2023

АНОТАЦІЯ

Вінтонів Ю. І. Богопокинутість як філософсько-богословська проблема середини ХХ століття (за текстами А. Камю та К. С. Люїса) – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 041 – “Богослов’я”. – Український католицький університет, Львів, 2023.

Нині в українському суспільстві феномен богопокинутості як ніколи потребує ословленості. Що може сказати богослов над братськими могилами Бучі та Гостомеля? Як серед мороку війни віднаходити надію? Зрештою, де Бог любові (1 Йо 4, 16) у болю та стражданні невинних? Як Він відповідає на молитви тих, що на війні? Ця дисертація – спроба описати досвід богопокинутості середини ХХ століття на основі вибраних праць Клайва Стейплза Люїса та Альбера Камю, яких можна сміливо назвати апостолами здорового скептицизму й необхідних сумнівів. Попри всі біографічні та світоглядні розбіжності, авторів об’єднує постать Христа на хресті в крику богопокинутості, антиклерикалізм у поглядах на проблему страждання, намагання подолати кризу закостенілої догматики й віра в людину, що, як наголошує Камю, “більше заслуговує на захоплення, ніж на зневагу”.

Оскільки феномен богопокинутості неповні піддається звичному методологічному осмисленню, у дисертації використано міждисциплінарний підхід, який охоплює сфери богослов’я, літератури, філософії. Методологічними засадами дисертації стали феноменологічна герменевтика Поля Рікера та компаративний метод міжконфесійного й метаконфесійного богослов’я Катрін Корніл як “богослов’я без стін”. Такий методологічний підхід дав змогу поєднати богословські ідеї та міркування про досвід богопокинутості К. С. Люїса й А. Камю. Вдалося розглянути й проаналізувати – навіть з усвідомленням усіх можливих контекстуальних і концептуальних обмежень – і особистий досвід богопокинутості

авторів, і їхні міркування про досвід богопокинутості Христа. Це дало змогу заглибитися у світ авторів і зробити, хоч і обмежену, богословську інтерпретацію богопокинутості як апофатичного досвіду.

Багаторівневність і багатогранність досвіду богопокинутості включає спостереження й дослідження досвіду богопокинутості багатьох богословів та філософів. Феномен богопокинутості – це плач і туга через віддаленість від Бога (Юрген Мольтман, Ганс Урн фон Бальтазар); це смерть Бога (Фрідріх Ніцше, Дитрих Бонгеффер, Томаш Галік, Тереза від Дитятка Ісуса); це темна ніч душі (Йоан від Хреста, Едіт Штайн, Мати Тереза); це надія у безнадії, яка уприсутнює Бога в мить Його відсутності (Поль Рікер, Сімона Вейль); це а-теїзм, в тому числі й Христа (Антоній Сурозький); це спів-умирання Христа і з Христом (Сергій Булгаков); це втрата надії та відчай, які зробили Христа людиною вповні (К. С. Люїс та А. Камю). Зрештою, це – досвід *saudade*, туги за Богом (Пітер Кріфт, Генрі Ноуен та ін.), що найкраще втілюється через досвід Євхаристії, який щоразу стає простором присутньо-відсутнього Бога через форму хліба та вина.

У дослідженні залучено також науковий доробок біблістів Вільяма Барклі, Раймонда Брауна, Томаса Райта, Кетрін Браун-Ткач та інших, які представили досвід богопокинутості з біблійної перспективи єдності Святого Письма, що поєднує Старий Завіт (Пс 22), Новий Завіт (Мт 27, 46; Мк 15, 34) із сучасним нарративом. Зміст єдності цих нарративів остаточно розкривається через осмислення богопокинутості конкретної людини як *тут-присутність* (*Dasein* Гайдегера) у досвіді богопокинутості Христа. Біблійні інтерпретації дають змогу по-новому поглянути на інтенцію богопокинутості Христа – стати простором, що єднає в собі відчай і надію, богопокинутість та боговіднайденість. Богословським відліком досвіду богопокинутості є події Страсного Четверга, П'ятниці й Суботи, а саме молитва Христа в Гетсиманському саду, розп'яття Христа; для візантійської традиції

кульмінацією богопокинутості є зішествя Христа до Аду. Втім, слова Христа на хресті: “Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув?” (Мт 27, 46; Мк 15, 34) легітимізують будь-які богословські пошуки, бо окреслюють стан богопокинутості як допустимий у богословських розмислах. К. С. Люїс та А. Камю наполягали, що досвід богопокинутості Христа – це не тільки історична подія чи переспів 22 псалма задля прослави страждання праведника. Такий погляд легітимізує будь-яке страждання та знецінює жертву Христа. Автори намагалися підважити старозавітні міркування про те, що страждання – це наслідок гріха, як “бич” чи “мегафон Бога”. Саме безгрішність та божественність Христа стала захистом Його людськості, а відтак людськості кожної людини, її страждань та радостей.

Умовна типологія досвіду богопокинутості Максима Ісповідника дала змогу проаналізувати досвіди Люїса та Камю як такі, що цілком звичні в часи випробувань і страждань. Богопокинутість авторів поєднує в собі усі, що їх виокремлює Максим Ісповідник, типи, а саме: очищення, випробування та напоумлення – і відображує стани людини в горнилі випробування. Однак істинний сенс вони отримують завдяки ікономічній богопокинутості Христа. Натомість духовні вправи Ігнатія Лойоли стали пропозицією не лише розглянути досвід богопокинутості у світлі духовної зустрічі з Богом, але, передусім, спробою відновити образ Бога любові (1 Ів 4,8), який унаслідок досвіду богопокинутості може бути спотворений, як зауважують богослови Йорг Мюллер і Вацлав Гриневіч. Саме так в центрі дослідження стає не тільки досвід богопокинутості Христа, а й образ Бога-Отця Люїса та Камю, які через різні життєві обставини можна вважати спотвореним. Серед розмаїтості їхніх міркувань вдалося виділити кілька, що описують спотворений образ Бога. Отож Він постає як “злий дух”, “великий іконоборець”, “невблаганне божество” та ін. Такі образи Бога цілком відповідають “богослов’ю

зла”, як його визначив Томас Мертон, де Бог має померти (Ніцше), щоб людина віднайшла справжній образ Бога.

Існує багато різних досвідів, які своїми характеристиками або дотичні до досвіду богопокинутості, або ж автентичні щодо нього, і які стали важливими для дослідження: аналіз впливу психологічно-емоційних травм (ПТСР, пограничні ситуації тощо) на формування образу Бога й подальших стосунків із Ним (Джудіт Герман, Габор Мате, Едіт Егер); погляд на засади теодицеї, яка як філософська методика апологетики відрізняється від самого досвіду богопокинутості, проте допомагає захистити основи віри в часі осмислення сумнівів і втрат. Доповненням для названих досвідів став аналіз містичного богослов'я Діонісій Ареопагіт про божественний морок (Вих 20, 21). На думку ранньохристиянського богослова, цей досвід виникає задля єднання з Невимовним, його Іншістю для віднайдення власної автентичності. Про те саме тисячоліттям пізніше писав Блез Паскаль, визначивши закинутість людини у світ як екзистенційну симптоматику богопокинутості, яка необхідна заради віднайдення Бога та єднання з Ним.

Своєчасними та невичерпними стали міркування К. С. Люїса та А. Камю про вимогу осмислення присутності Бога-Отця у стражданнях Сина. Завдяки цьому вдалося переосмислити філософські й богословські ідеї страждання Бога-Отця, які з перспективи античної культури були ідеями-антиноміями. Страждання Бога перебралось у християнську традицію у вигляді ересі патерпасіонізму, що радше слід розглядати як невдалу спробу осмислити ймовірність страждання Отця. Втім, ранні богослови вважали, що Отець страждав у Сині, а не спів-страждав Сину, що сьогодні варто переглянути і дати нову інтерпретацію .

У цьому світлі доречно було розглянути добровільність жертви Христа, яка є підставовою в стосунках Отця і Сина. Це вирішальний крок кенозису (κένωσις) Христа в досвід без-Бога, щоб через ікономію (οἰκονομία) прожити покинутість та вивести людину із безодні Аду. Сходження в Ад – це ключова тринітарна подія. Саме

тут Христос став “безсилим” (1Кор 12, 9) і віднайшов силу в Отці, щоб вивести усіх з Аду.

Богопокинутість Христа ікономічне, а не онтологічним покинення – заради солідарності із людьми, що досвідчують “без-божність”, досвідчують внутрішній Ад як місце відсутності Бога. Про “без-божність” чи радше “атеїзм журби”, що покликаний стати простором для солідарності, писала Тереза від Дитятка Ісуса. Цей досвід не тільки трансформував розуміння атеїзму як гріха, а й створив прецедент у розумінні самої віри. Тереза через свій малий шлях віри й довіри до Бога спромоглася на жертви за грішників, особливо атеїстів, чим трансформувала непевність віри в запевнення Божої любові.

Христос пережив жах богопокинутості й смерть як стан екзистенційного покинення Того, з ким Він перебуває в абсолютній онтологічній єдності. Коли теодіцея ставить питання про виправдання Бога, то богопокинутість не виправдовує Бога, а показує страждання самого Бога у стражданні Сина, а вигук Христа на хресті стає благанням до Бога-Отця розділити це страждання. Богопокинутість – це не “нова” теодіцея, а спів-буття у стражданні. Так досвід богопокинутості Христа стає втіленням Його євангельського заклику “Щоб всі були одно” (Йо 17, 21), що у ХХ столітті стало лейтмотивом життя К’яри Любіч і католицького руху Фоколяри. Досвід богопокинутості Христа як плач за Отцем стає уособленням безмірної туги за Богом кожної людини. Зрештою, саме так відчай Христа, про який писали А. Камю та К.С. Люїс, стає надією Христа в Отці.

Зрештою, християнське богослов’я, побудоване на парадоксах Діви, що народжує Воплоченого Бога, може потрактувати поєднання ідеї незмінності Бога-Отця як неможливості страждати та любові – необхідної властивості Бога. Такі спроби уже робив Юрген Мольтманн, пропонуючи вчення про патрикомпасіанство (*patricompassianism*) як спосіб підкреслити значення тринітарного страждання.

Камю та Люїс пережили богопокинутість, коріння якої в усвідомленні власної обмеженості в осмисленні Бога-Отця, зустрічі з травматичним досвідом і особистих немочей: надломленості, нікчемності та вразливості. Їхня боротьба з Богом (пор. Бут 32, 23-33) була вимогою очищення нашарувань, що розділяють Божу любов, яка буває неспівмірна зі стражданням у світі смерті рідних, як-от батька Камю на війні та матері й дружини Люїса від раку. Саме тому цінними були міркування богословів про внутрішньотроїчне розуміння покинутості Христа Отцем як відхід Бога від Бога. Це і була вимога покоління Люїса і Камю та їхніх наступників. Їхнє засвідчення власної богопокинутості стало простором для осмислення “а-теїзму” церковною спільнотою, що згодом навіть відобразилося у документах Другого Ватиканського Собору та в монографіях Карла Ранера, Чарльза Моелера, Томаса Мертона, Томаша Галіка та ін. Це підтвердило міркування про те, що феномен богопокинутості неможливо звести до конкретних догматичних, богословських, філософських чи психологічних визначень. Це – невичерпний досвід із множинними варіантами осмислення.

У дисертації розкрито складність, неоднозначність і багатогранність досвіду богопокинутості й водночас його трансцендентне значення як досвіду “без Бога”, актуалізовано заклик до есхатологічних і сотеріологічних дискусій, що й визначає практичне значення роботи. Відкрита дискусія щодо взаємодій страждання та Божої любові, віри й а-теїзму, надії та відчаю, маргіналізації та солідарності – це запит українського і світового суспільства до богословів сьогодні.

Ключові слова: *богопокинутість, Христос, кенозис, К. С. Люїс, А. Камю, образ Бога, атеїзм.*

SUMMARY

Vintoniv Y. I. Godforsakenness as a Philosophical and Theological Problem of the Middle of the 20th Century (According to the Texts of A. Camus and C. S. Lewis) – On the rights of the manuscript.

Dissertation for the academic degree of Ph.D. Specialty 041 “Theology”. – Ukrainian Catholic University, Lviv, 2023.

Currently, the phenomenon of Godforsakenness in Ukrainian society requires urgent attention. What can a theologian say about the fraternal graves in Bucha and Hostomel? How can one find hope amidst the darkness of war? Ultimately, where is the God of love (1 John 4,16) in the pain and suffering of the innocent? How does He respond to the prayers of those at war? This dissertation is a modest attempt to describe the experience of Godforsakenness in the middle of the 20th century based on selected works of Clive Staples Lewis and Albert Camus, whom we can boldly call apostles of healthy skepticism and necessary doubt. Despite the biographical and ideological differences between the authors, they are united by the figure of Christ on the cross crying out in Godforsakenness, anti-clericalism in the search for answers to the problem of suffering, attempts to overcome the crisis of rigid dogmatics, and faith in the human being who “deserves more admiration than contempt,” as A. Camus emphasizes.

Since the phenomenon of Godforsakenness is not easily categorised by the conventional framework, an interdisciplinary approach that includes theology, literature, and philosophy was used in this dissertation. The methodological foundations of the dissertation are the hermeneutic phenomenology of Paul Ricoeur and the comparative method of Catherine Cornille in interconfessional and metaconfessional theology. This methodological approach made it possible to combine theological ideas and reflections on the experience of Godforsakenness by C. S. Lewis and Albert Camus. It was possible to

examine and analyze, with an understanding of all possible contextual and conceptual limitations, both the authors' personal experiences of Godforsakenness and their reflections on the experience of Christ's Godforsakenness. This allowed for a deeper immersion into the world of the authors and to provide a limited, yet theological interpretation of godforsakenness as an apophatic experience.

The multi-level and multifaceted nature of the experience of Godforsakenness includes the observation and study of the experiences of many theologians and philosophers. The phenomenon of Godforsakenness is a lament and longing for God's presence (according to Jürgen Moltmann, Hans Urs von Balthasar); it is the death of God (according to Friedrich Nietzsche, Dietrich Bonhoeffer, Tomáš Halík, Therese of Lisieux); it is the dark night of the soul (according to John of the Cross, Edith Stein, Mother Teresa); it is hope in hopelessness, which manifests God in the moment of His absence (according to Paul Ricoeur, Simone Weil); it is a-theism, including Christ's atheism (according to Anthony of Sourozh); it is co-suffering with Christ and in Christ (according to Sergei Bulgakov); it is the loss of hope and despair that made Christ fully human (according to C. S. Lewis and Albert Camus). Ultimately, it is the experience of saudade, longing for God (according to Peter Kreeft, Henri Nouwen, and others), which is best embodied through the experience of the Eucharist, which becomes a space of the present-absent God through the form of bread and wine.

The research also incorporates the scholarly contributions of biblical scholars such as William Barclay, Raymond E. Brown, Thomas Wright, Catherine Brown-Tkacz, and others, who have presented the experience of Godforsakenness from a biblical perspective, encompassing the unity of Holy Scripture by combining the Old Testament (Psalm 22) and the New Testament (Matthew 27, 46; Mark 15, 34) with contemporary narratives. The essence of unity in these narratives is ultimately revealed through the understanding of the abandonment of a specific individual as the "being-there" (Dasein in Heidegger's terms)

in the experience of Christ's abandonment. Biblical interpretations provide an opportunity to reconsider the intention of Christ's Godforsakenness – to become a space that combines despair and hope, forsakenness and rediscovery of God.

The theological reference point for the experience of abandonment lies in the events of Maundy Thursday, Good Friday, and Holy Saturday, particularly Christ's prayer in the Garden of Gethsemane and His crucifixion. In the Byzantine tradition, the culmination of Godforsakenness is Christ's Harrowing of Hell. However, Christ's words on the cross, "My God, My God, why have you forsaken me?" (Matthew 27, 46; Mark 15, 34), legitimize any theological exploration, as they delineate the state of Godforsakenness as admissible in theological reflections.

C.S. Lewis and Albert Camus insisted that the experience of Christ's Godforsakenness is not merely a historical event or a recitation of Psalm 22 for the glorification of the righteous' suffering. Such a perspective legitimizes all suffering and undermines Christ's sacrifice. The authors sought to challenge the Old Testament notion that suffering is a result of sin, portraying it as a "scourge" or a "megaphone of God". It is precisely the sinlessness and divinity of Christ that safeguard His humanity and, consequently, the humanity of every individual, with their sufferings and joys.

Maximus the Confessor's conditional typology regarding the experience of Godforsakenness has helped analyze the experiences of C. S. Lewis and A. Camus as characteristic of times of trials and suffering. The authors' experiences of Godforsakenness encompass all the types described by Maximus the Confessor – purification, testing, and repent – reflecting the states of individuals in the crucible of trials. However, the true meaning is ultimately derived from the economic (οἰκονομία), Godforsakenness of Christ. On the other hand, Ignatius of Loyola's spiritual exercises propose not only considering the experience of Godforsakenness in the context of a spiritual encounter with God but, above all, as an attempt to restore the image of God as Love (1 John 4:8), which can be

distorted as a result of the experience of Godforsakenness, as noted by theologians Jörg Müller and Václav Griněvič. Thus, the focus of the study is not only on the experience of Christ's Godforsakenness but also on the Lewis's and Camus's images of God the Father, which, due to various life circumstances, can be considered distorted. Among the variety of their reflections, several descriptions of the distorted image of God emerge, such as the "evil spirit," the "great iconoclast," and the "implacable divinity," among others. These depictions of God align perfectly with the "theology of evil," as defined by Thomas Merton, where God must die (according to Nietzsche) for humanity to discover the true image of God.

There are various experiences that share characteristics of either tangential or authentic experiences of Godforsakenness, which have been useful in the research: the analysis of the impact of psychological and emotional traumas as found in the work of Judith Herman, Gabor Maté, Edith Eger (PTSD, borderline situations, etc.) on the formation of the image of God and subsequent relationships with Him; the principles of theodicy, which as a philosophical methodology of apologetics differ from the experience of Godforsakenness itself but help defend the foundations of faith in times of doubt and loss. A complement to the experiences is the analysis of mystical theology by Dionysius the Areopagite on the divine darkness (Exodus 20, 21). According to this early Christian theologian, this experience arises for the purpose of union with the Ineffable, with His Otherness, to find one's own authenticity. A millennium later, Blaise Pascal wrote about the forsakenness of humanity in the world as the existential symptomatology of Godforsakenness, necessary for finding God and uniting with Him.

Thoughts by C. S. Lewis and Albert Camus on the need to make sense of the presence of God the Father in the sufferings of the Son have become timely and inexhaustible. Thanks to this, it was possible to reinterpret philosophical and theological ideas about the suffering of God the Father, which, from the perspective of ancient culture,

were ideas of antinomies. The suffering of God transitioned into Christian tradition as the heresy of patripassianism, which should rather be seen as an unsuccessful attempt to comprehend the possibility of the Father's suffering. However, early theologians believed that the Father suffered in the Son and not alongside the Son, which is worth revisiting and providing a new interpretation.

In this light, it was appropriate to consider the voluntary nature of Christ's sacrifice, which serves as the foundation for the relationship between the Father and the Son. This is the decisive step of kenosis (κένωσις) of Christ in the experience of godlessness in order to live abandonment through economy and lead humanity out of the abyss of Hell. Harrowing of Hell. The Harrowing of Hell is a key Trinitarian event. It is here that Christ became "powerless" (1 Corinthians 12, 9) and found strength in the Father to lead everyone out of Hell.

The Godforsakenness of Christ is an economic, but not ontological forsakenness – for the sake of solidarity with people who experience "godlessness," who experience the inner Hell as a place devoid of God. Therese of Lisieux wrote about "godlessness" or rather the "atheism of sorrow," which is meant to become a space for solidarity. This experience not only transformed the understanding of atheism as a sin but also created a precedent in understanding faith itself. Through her little way of faith and trust in God, Therese of Lisieux was able to offer sacrifices for sinners, especially atheists, transforming uncertainty into an assurance of God's love.

Christ experienced the horror of Godforsakenness and death as a state of existential forsakenness by the One with whom He is in absolute ontological unity. When theodicy raises the question of justifying God, the Godforsakenness does not justify God but shows the suffering of God Himself in the suffering of the Son, and Christ's cry on the cross becomes a plea to God the Father to share this suffering. Godforsakenness is not a "new" theodicy but a co-being in suffering. Thus, the experience of Christ's Godforsakenness

becomes an embodiment of His Gospel call “That all may be one” (John 17, 21), which in the 20th century became the leitmotif of Chiara Lubich’s life and the Focolare movement. The experience of Christ’s Godforsakenness as a lament for the Father becomes the embodiment of every person’s boundless longing for God. Ultimately, it is through Christ’s despair, as written by A. Camus and C.S. Lewis, that hope in the Father arises.

In the end, Christian theology, built on the paradoxes of the Virgin who gives birth to the Incarnate God, can offer its understanding of the combination of the idea of the immutability of God the Father as the inability to suffer and the love that is an essential attribute of God. Attempts to reconcile these concepts have already been made by Jürgen Moltmann, proposing the doctrine of patricompassianism as an attempt to emphasize the significance of Trinitarian suffering.

A. Camus and C. S. Lewis experienced Godforsakenness, which involved realizing their own limitations in comprehending God the Father, encountering traumatic experiences, and personal weaknesses: brokenness, insignificance, and vulnerability. Their struggle with God (cf. Genesis 32, 23–33) was a demand for purifying the barriers that separate God’s love, which is incongruent with suffering in the world of death, such as the father of A. Camus in war or the mother and wife of Lewis from cancer. That is why the theologians’ reflections on the intra-trinitarian understanding of Christ’s Godforsakenness by the Father as the departure of God from God were valuable. It was the demand of C. S. Lewis, A. Camus, and their successors. Their testimony of personal Godforsakenness became a space for understanding “a-theism” within the church community, which later found reflection even in the documents of the Second Vatican Council and the monographs of Karl Rahner, Charles Moeller, Thomas Merton, Tomáš Halík, and others. This confirmed the idea that the phenomenon of Godforsakenness cannot be reduced to specific dogmatic, theological, philosophical, or psychological definitions. It is an inexhaustible experience with multiple possibilities of interpretation.

The dissertation explores the complexity, ambiguity, and multifaceted nature of the experience of Godforsakenness while highlighting its transcendent significance as an experience of “being without God.” It invites eschatological and soteriological discussions, embodying the practical relevance of the research. The open discussion on the interaction between suffering and God’s love, faith and atheism, hope and despair, marginalization and solidarity, is a demand from Ukrainian and global society to theologians today.

Keywords: *Godforsakenness, kenosis, C.S. Lewis, Albert Camus, Christ, an image of God, a-theism.*

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті, у яких опубліковано основні наукові результати дисертації:

1. Юлія Вінтонів, “Богопокинутість: феномен, досвід, інтерпретації у персоналіях А. Камю та К. С. Люїса”, *Філософські проблеми гуманітарних наук*, вип. 2 (28) (2018): 58–63.
2. Юлія Вінтонів, “Бог Друзів: кенозис, богопокинутість і возлюбленість через призму богослов'я неповносправності”, *Філософські проблеми гуманітарних наук*, вип.1 (30) (2020): 35–9.
3. Yuliia Vintoniv, “Godforsakenness: is a Christian Unbelief Possible?” *Caritas et veritas* no.10 (2020): 189–198. (Scopus database).
4. Yulia Vintoniv, “Godforsakenness: ‘the scourge of God’ or hidden gift?” *International Journal for the Study of the Christian Church* Published online: (May 2023)(Scopus database) DOI: <https://doi.org/10.1080/1474225X.2023.2215596>

Статті, які додатково відображають результати дослідження:

1. Юлія Вінтонів, Галина Пастушук, “Феномен богопокинутості як антропологічна проблема: філософсько-богословський аналіз”, *Наукові записки УКУ: Богослов'я* вип. 7 (2020): 193–212.
DOI: <https://doi.org/10.47632/2075-4817-2020-7-193-21>
2. Yuliia Vintoniv, “Objectivity of the Subjective in the Phenomenological Hermeneutics of Paul Ricœur: the Question of the Methodology of Interdisciplinary Theological Research”, *Studia UBB Theologia Catholica Volume*, no.65 (LXV) (2020):171–183.
DOI: <https://doi.org/10.24193/theol.cath.2020.07> (Erich database).

3. Yuliia Vintoniv, “Godforsakenness and Hope: Two Sides of the Same Realm?”, *Theology East — West European Perspectives*, LIT VERLAG GmbH & Co. KG Wien. Zweigniederlassung Zurich, no. 28 (2020): 395–406.

ЗМІСТ

Вступ.....	19
РОЗДІЛ 1. Теоретико-методологічні засади дослідження феномену богопокинутості.....	34
1.1. Феномен богопокинутості: концептуальні засади та методологічні підходи.....	34
1.2. Вибрані біблійні джерела про богопокинутість.....	45
1.2.1. <i>Страждання праведного Йова: богопокинутість і теодіцея</i>	45
1.2.2. <i>Богословське значення богопокинутості Христа у Пс 22, 1; Мт 27, 46; Мр 15, 34</i>	49
1.2.3. <i>Богопокинутість Юди як “внутрішній спротив Христові”</i>	55
1.3. Семантика досвіду богопокинутості.....	60
1.3.1. <i>“Темна ніч душі” та богопокинутість</i>	60
1.3.2. <i>Фізичний біль, психологічно-емоційне страждання, травма й богопокинутість</i>	69
1.3.3. <i>“Бог помер. І вбили його ми” як філософська парадигма досвіду Богопокинутості</i>	77
1.3.4. <i>Saudade, maran’athâ й туга за Богом як прояв едемської богопокинутості</i>	83
1.4. Типологія досвіду богопокинутості.....	89
Висновки до розділу.....	95
РОЗДІЛ 2. Богопокинутість Христа: компаративний аналіз вибраних текстів Альбера Камю та Клайва Стейплза Люїса.....	98
2.1. Богопокинутість як радикальний вияв людськості Христа.....	98
2.1.1. <i>Альбер Камю: досвід богопокинутості Христа як протистояння гностичним ересям</i>	104

2.1.2. Клайв Степлз Люїс “Листи до Малкольма”: Вочоловічення Христа та безнадія богопокинутості.....	112
2.1.3. Богопокинутість: Бог, який “нарешті” став людиною.....	120
2.2. Богопокинутість Христа як відповідь на досвід епохи “смерті Бога”.....	124
2.2.1. Безрелігійність як вияв віри в епоху “смерті Бога”: інтерпретація.....	124
2.2.2. Богопокинутість як молитва й солідарність Христа: інтерпретація.....	135
2.2.3. Кенотичний вимір Богопокинутості: ненасильство Христа як спосіб перемоги над всезлом.....	141
Висновки до розділу.....	152
РОЗДІЛ 3. Богопокинутість Христа як кенозис Бога-Отця: компаративний аналіз вибраних текстів Альбера Камю та Клайва Стейплза Люїса.....	154
3.1. Богопокинутість і “бич Божий”: формула проблеми зла й страждання.....	154
3.2. Мовчання Бога-Отця: спотворені образи в досвіді богопокинутості.....	166
3.2.1. “Злий дух”: страждання як запорука спасіння.....	166
3.2.2. “Великий іконоборець”: Бог К. С. Люїса.....	174
3.2.3. “Невблаганне божество”: А. Камю від Каїна до “Першої людини”.....	181
3.3. Солідарність та кенозис Отця: богопокинутість.....	189
Висновки до розділу.....	198
ВИСНОВКИ.....	200
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	205
ДОДАТКИ.....	222

Вступ

Актуальність теми дослідження. Ледь оговтавшись від всесвітньої пандемії, світ опинився на порозі Третьої світової війни – фрагментарної, гібридної, а то й повномасштабної. Дата 24 лютого 2022 року назавжди стала рубежем, коли Україна вкотре стала полем битви за вічні цінності: свободу, гідність, солідарність, віру, надію, любов і т. д. З одного боку, ще у 2013–2014 роках Революція Гідності тільки підтвердила запит нашого суспільства на чесність, прозорість і бажання економічного й демократичного розвитку країни. З другого боку, від 2014 року в Україні триває війна (а від 2022 – повномасштабна), яка стала лакмусовим папірцем для вияву недієздатності міжнародного права, договорів і домовленостей. Поки міжнародні організації та країни усього світу намагаються накласти чергові санкції на країну-агресора – Російську Федерацію, усипальня Небесної сотні вже давно перевищила десятки тисяч жертв війни. А славнозвісне “Ніколи знову” стало насмішкою над могилами жертв серед мирного населення Маріуполя, Гостомеля, Бучі, Чернігова, Сіверодонецька, Лисичанська, Одеси, Миколаєва, Дніпра та ін. Щоденною молитвою мільйонів українців стало Христове волення на хресті: “Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув?” (Мт 27, 46; Мр 15, 34).

У суспільстві виникає багато запитань через неспівмірність страждань та не завжди вдалих спроб богословів і церковних служителів пояснити сенс страждання. Зрештою “голос у Рамі, плач і ридання та голосіння велике” змусили замовчати усіх, бо “Рахиль плаче за дітьми своїми, і не дається розважити себе, бо нема їх” (Мт 2, 18). Серед горя і розбитих життів найчеснішим залишається богословський оксюморон, який озвучив журналіст Станіслав Асеев після виходу з концтабору. Він назвав це явище молитвою атеїста: “Господи, хай мені буде небайдуже”¹. Йдеться про небайдужість, що спонукає стати солідарними з усіма, які страждають і волають

¹ Станіслав Асеев, *‘Світлий шлях’: історія одного концтабору: коротка проза* (Львів: Видавництво Старого Лева, 2020), 217.

про свою богопокинутість, як це зробив Христос на хресті. Через це дослідження про досвід богопокинутості стає актуальним і навіть необхідним, бо християнство виродилось у тоталітарні системи саме тому, що, як зауважила Сімона Вейль, мало зосереджувало увагу на відсутності Бога у світі².

З одного боку, досвід богопокинутості – це досвід, який об’єднує Фрідріха Ніцше, який проголосив у ХХ столітті панегірик за Богом, та Терезу від Дитятка Ісуса, яка їла “хліб журби” з атеїстами, не мала певності своєї віри, а перед смертю навіть її втратила. Богопокинутість Терези стала дотиком церковної спільноти до драми богопокинутості, яку досвідчують й атеїсти, що згодом відобразилось навіть у документах Другого Ватиканського Собору. Про такий же досвід “втрати солодкості віри” свідчить Мати Тереза, яка роками перебувала у духовній темряві та навіть у невірі, але не припиняла обмивати рани прокажених і відшукувати новонароджених дітей на смітниках Калькутти. Богопокинутість – це також досвід Юргена Мольтманна, який віднайшов Бога серед концтабірного мороку та наголошував, що справжнє богослов’я має відповідати тільки на одне запитання “Чому Ти мене покинув?”; К’яри Любіч, яка завдяки досвіду богопокинутості в часі II Світової війни, збрала спільноту форуляри, щоб серед таких же покинутих як і Христос на хресті, запропонувати світові єдність Трійці “щоб усі були одно” (Йо 17, 20); Дитриха Бонгеффера, який після участі в замаху на Адольфа Гітлера серед “нічних голосів” в’язничної камери усвідомив власну грішність, що мало чим відрізнялася від особи, яку він хотів вбити.

Із другого боку, досвід богопокинутості варто ретельно опрацювати, а для цього важливо взяти до уваги й проаналізувати вже наявні міркування, які можуть запропонувати тільки “мужній екзистенціаліст чи віруючий теїст”³. Саме такими є К. С. Люїс та А. Камю. Камю наголошував, що в момент крику на хресті про

² Simone Weil, *Gravity and grace* (London-New York: Routledge, 2002), 159.

³ Peter Kreeft, *Three Philosophies of Life* (San Francisco: Ignatius Press, 1989), 18.

богопокинутість відбулося повне волюднення Христа, що сміло можна назвати бунтарством, на яке спромігся тільки християнський Бог – спокушувати самого себе (Г. Честертон). К.С. Люїс – шанований апологет, який за три роки до смерті писав, що Бог – великий іконоборець, Який тільки й чекає, щоб вдарити в найслабше місце душі, щоб розбити будь-які наші ілюзії про Нього. Саме авангардність та умовна позаконфесійність К. С. Люїса та А. Камю дасть змогу перейти до авангардності богословського осмислення українського контексту феномену богопокинутості, про що йтиметься в наступних дослідженнях.

Покоління К. С. Люїса та А. Камю – це спадкоємці двох світових війн, вони опирались ідеологіям нацизму і комунізму й мали активну громадську позицію в часі війни, яка особливо актуальна для України зараз. К. С. Люїс та А. Камю були достатньо сміливі, щоб критикувати церковну ієрархію та доктрини Церкви, які, на їхню думку, не завжди відповідали духові часу. Вони передбачали, що рано чи пізно Церква буде змушена вести діалог зі світом, зокрема, і з тими, які не вірять у Бога, намагатися зрозуміти й почути причини, якими вони аргументують своє заперечення Бога. Як і тоді, так і сьогодні нові виклики засвідчують необхідність в оновленні пасторальних підходів. Атеїсти, гностики чи люди-невіри не потребують спасіння, а це означає, що якщо вони відкидають спасіння, то насправді Церква не має що їм запропонувати натомість.

Дослідження про досвід богопокинутості на прикладі текстів А. Камю та К. С. Люїса – це один із перших поштовхів до досліджень українського контексту війн, голодоморів, феномену Розстріляного Відродження, шістдесятників, богослов'я революцій, мучеництва Небесної Сотні й усіх жертв війни в Україні, а згодом богослов'я вцілілих⁴ після війни.

⁴ Термін “богослов'я вцілілих” – це поєднання богословського осмислення страждання, богопокинутості і зла, що стаються з конкретною людиною чи народом та досвідом “вибору” і свободи прийняти свою історію (за Едіт Егер бути вцілілим, а не жертвою чи постраждалим).

Стан дослідження в українській та іноземній філософській та богословській літературі. Про сам досвід богопокинутості написано кілька праць у світовому науковому дискурсі, а саме: стаття Фергуса Керра “Богослов’я в епоху богопокинутості” (Fergus Kerr, “Theology in a Godforsaken Epoch”, 1965); дисертаційна праця Стефана Тоблера “Богопокинутість Ісуса як подія спасіння в духовності К’яри Любіч: внесок у подолання мовної проблеми в сотеріології” (Stefan Tobler “Jesu Gottverlassenheit Als Heilsereignis in Der Spiritualitat Chiara Lubichs: Ein Beitrag Zur Uberwindung Der Sprachnot in Der Soteriologie”, 2001); Джона Колвела “Чому ти мене покинув? Особисті рефлексії про досвід спустошення” (John E. Colwell: Why have you forsaken me? A Personal Reflection on the Experience of Desolation”, 2010); Д’Соуза Дінеша “Богопокинутість: погані речі трапляються. Чи є Бог, який піклується? Так. Ось доказ” (Dinesh, D'Souza. Godforsaken: Bad Things Happen. Is there a God who cares? Yes. Here’s proof”, 2012); дисертаційна праця Романа Рицаря “Кенотичне богослов’я Антонія Блума Митрополита Сурозького” (Roman Rytsar “The Kenotic Theology of Anthony Bloom Metropolitan of Sourozh”, 2012) представляє богопокинутість як кенотичний досвід; частина праці грецького богослова Архимандрита Єврема “Богопокинутість згідно вчення старця Софронія” (Архм. Ефраїμ Βατοπαλδίνου Καθηγουμένου Ι. Μ. Μ. Βατοπαλδίου, “Αθωνικός Λόγος, Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαλδίου, Αγίου Όρους” 2010) в цьому ж дискурсі цікавою є дисертаційна праця українського науковця Андрія Сидорака “Проблема богопізнання в богословській спадщині архимандрита Софронія Сахарова” (2021), яка також частково представляє досвід богопокинутості описаний старцем.

В українському контексті існує кілька дисертаційних праць про А. Камю та К. С. Люїса, а саме: Лесі Назаревич “Екзистенційність як філософська та художньо-естетична домінанта української малої прози кінця ХІХ - початку ХХ ст.”; Наталії Філоненко “Дієслівні конструкції у французькій художній прозі екзистенціалізму: структурний, семантичний та функціональний аспекти (на матеріалі творів А. Камю

‘La Peste’ і ‘La Chute’); Тетяни Біляшевич “Поетика іншості в прозі Альбера Камю”; Мар’яни Лук’янченко “Французька екзистенціальна проза в українських перекладах (на матеріалі творів А. Камю і Ж. П. Сартра)”; Тетяни Жаданова “Християнське фентезі у творчості К. С. Люїса”.

В західному науковому дискурсі цікавими є багатотомні дослідження Пітера Кріфта, Алістера МакГрата, Олівера Тодда, Роберта Зарецькі та багатьох інших: Вільям Гріффін “К. С. Люїс – автентичний голос” (William Griffin “C. S. Lewis: The Authentic Voice (formerly C. S. Lewis: A Dramatic Life)”, 2005), Джордж Соєр “Джек: життя К. С. Люїса” (George Sayer “Jack: A Life of C. S. Lewis”, 1994), Томас Ханна “Альбер Камю та християнська віра” (Thomas Hanna “Albert Camus and Christian Faith”, 1956), дисертаційна праця Анни Сюзанни Рімпішій Ріппа “Біблійні переписування в Поля Клоделя, Андре Жида та Альбера Камю: інтертекстуальне дослідження десяти літературних творів” (Rimpioja Riippa, Anne Suzanna “Réécritures bibliques chez Paul Claudel, André Gide et Albert Camus: Une étude intertextuelle sur dix oeuvres littéraires”, 2013). Серед праць про К. С. Люїса та А. Камю існує низка порівняльних чи таких, що намагаються поєднати міркування цих авторів в етично-моральному полі: Жан-Рене Море “Камю: абсурд та бунт проти Бога” (Jean-René Moret “Camus, l’absurde, la révolte et Dieu”, 2015); Джозеф Спюерл “Ніцше, Камю та дух християнства” (Joseph S. Spoerl “Nietzsche, Camus, And The Ghost Of Christianity”, 2015) та праця Дани Кухарікової і Зузани Гаворової “К. С. Люїс, С. К’єркегор і А. Камю: поняття, розуміння та порівняння еросу за точки зору автора модерну та двох екзистенціалістів” (Dana Kuchariková, Zuzana Gavorová “C. S. Lewis, Kierkegaard a A. Camus: koncept, uchopenie a komparácia erosu z pohľadu autora moderny a dvoch existencialistov”, 2013). Незважаючи на значну кількість проведених досліджень варто відзначити, що українська та світова наукова спільнота ще не достатньо осмислила як сам феномен богопокинутості, так і цей досвід крізь призму

праць А. Камю та К. С. Люїса, а тому цей досвід потребує систематичного та глибокого дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертацію виконано в межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я філософсько-богословського факультету Українського католицького університету, що передбачає вивчення богословських проблем ХХ століття. Водночас дисертація відповідає науково-дослідній стратегії Українського католицького університету в межах низки програм, як-от: “Програма цілісного розвитку особистості”, “Університет, який виходить назустріч” та глобальна місія УКУ бути “Університетом, який служить”⁵. Це відображено в дисциплінах, які було розпрацьовано на основі дисертації та які є елементами Програми Світоглядного ядра УКУ, а саме: “У пошуках Бога: кілька пропозицій від богослов'я, літератури та філософії” (з 2020 н.р.) та “Чи це людина: вибрані питання богослов'я та філософії” (з 2023 н.р.). Одна з цілей обох курсів – запропонувати студентам етичні й богословські осмислення війни та миру як реалізацію Стратегії УКУ до 2025. Після повномасштабного вторгнення стратегічна рамка УКУ видозмінилася серед ключових завдань університету стала “зцілення ран війни”, що ще більше підкреслює актуальність цих курсів та теми дисертації. Окрім цього, деякі матеріали дисертації увійшли до оновленого курсу “Пасторальне богослов'я (спеціальне)” – дисципліни філософсько-богословського факультету УКУ, що є курсом, розпрацьованим у співпраці з Центром гідності дитини УКУ як одне із стратегічних завдань Університету відповідно до Програми цілісного розвитку особистості.

Дослідження феномену богопокинутості допомагає також переосмислювати досвід віри та стосунку з Богом людей з особливими потребами, які часто є маргіналізовані й відкинуті суспільством. У межах курсу “У пошуках Бога...” 2020–

⁵ Стратегія УКУ 2025, 15 листопада 2022, <https://strategy.ucu.edu.ua/>.

21 та 2021–22 н.р. відбувалися суспільно орієнтовані проєкти з інтеграційним театром “І сміх, і сльози” Центру підтримки осіб з особливими потребами УКУ, який було реалізовано в рамках співпраці УКУ, Європейського Союзу та Ради Європи в межах програми “Демократична та інклюзивна шкільна культура в дії”. Завдяки спільній праці було реалізовано два публічних перформанси “Я – інший” та “Наші дні”⁶. На основі реалізації цього проєкту було розпрацьовано навчальний кейс “Розвиток демократичного суспільства: ‘Друзі’ в університеті”.

Метою дисертації дослідити феномен богопокинутості, його передумови, обставини формування та його наслідки на основі вибраних текстів К. С. Люїса та А. Камю.

Відповідно до мети сформовано такий **комплекс завдань** і послідовність їхнього розв’язання:

- проаналізувати стан дослідження досвіду богопокинутості в українському та світовому науковому дискурсі;
- визначити можливості методів для дослідження досвіду богопокинутості, а саме, феноменологічної герменевтики П. Рікера та метаконфесійного компаративного богословського підходу К. Корніл;
- проаналізувати філософсько-богословські категорії богопокинутості, бунту, закинутості, “темної ночі душі”, туги, “смерті Бога”, наслідків психологічних травм (богослов’я травми);
- розглянути індивідуально-психологічні, історичні, соціокультурні й релігійні передумови та їхній вплив на формування досвіду богопокинутості;
- розкрити сутність і природу феномену богопокинутості Христа через призму Святого Письма (Пс 22, 1; Мт 27, 46; Мр 15, 34);
- розкрити значення досвіду богопокинутості Христа у К.С. Люїса та А. Камю;

⁶ Див. Катерина Москалюк “Я – інший”: чого може навчити інтеграційний театр, Українська правда, 23.05.2021; Уляна Рой та Валентина Тужина, *Поміж сльози і сміх*, Збруч, 1.09.21.

- простежити шляхи співвідношення досвіду богопокинутості зі сформованим образом Бога в розумінні К. С. Люїса та А. Камю;
- висвітлити основні ідеї богопокинутості Христа у світлі запиту на κένωσις Отця як вияву солідарності в стражданні;
- виявити можливість чи неможливість прийти до віри в Бога через стан *богопокинутості* через наслідування κένωσις Христа.

Об'єкт дослідження – феномен богопокинутості.

Предметом дослідження стали особливості розуміння досвіду богопокинутості А. Камю та К.С. Люїса, їх значення у сприйнятті страждань та в осмисленні походження зла.

Дослідження має міждисциплінарний характер і перебуває на перетині кількох наук: богослов'я, літератури, філософії. **Теоретико-методологічною основою дисертації** є феноменологічна герменевтика Поля Рікера та методологія компаративного богослов'я Катрін Корніл (Catherine Cornille). У роботі ці методи апробовано як методології дослідження феноменів релігійно-духовного досвіду, як-от досвід богопокинутості. За основу визначення досвіду як феномену взято феноменологічні напрацювання українських учених (Вахтанг Кебуладзе, Тарас Добко, Роман Соловій), що поряд із методологією Поля Рікера стали основою для систематизації досвіду богопокинутості на прикладі міркувань А. Камю та К.С. Люїса. Для контекстуального аналізу використано джерельні та біографічні видання самих авторів (листи, щоденники, фото тощо), тексти осіб з їхнього оточення (О. Тодд, К. Камю, Дж. Толкін, Дж. Калабрія та ін.).

У дисертації застосовано методологію метаконфесійного компаративного богослов'я, зокрема в інтерпретації проблем, що входять в сферу онтології людської і божественної природи Христа та міркувань щодо спів-страждання Бога-Отця. Ця методологія також створила умови для того, щоб поєднати компаративне міжконфесійне богослов'я (Г.У фон Бальтазар, С. Булгаков, Ю. Мольтманн,

Д. Бонгеффер та ін.) і компаративне метаконфесійне богослов'я, адресоване й тим, які у своїх міркуваннях виходять за межі конкретної конфесії, і тим, що за межами релігії взагалі, але не втратили своєї духовності (А. Камю, К.С. Люїс, а також С. Вейль, Б. Паскаль, Ф. Ніцше, Г. Марсель, Ч. Тейлор, Л. Колаковські, Т. Дзадт, Х. Арендт та ін.). У межах богословсько-літературного підходу використано напрацювання Ч. Моелера (Charles Moeller), Т. Мертон, Р. Зарецькі, П. Кріфта, А. Макграта, а також матеріали М. Шерпа (Matthew Sharpe), Р. Лабріє (Ross Labrie), Е. Стута (Andrew C. Stout), А.С. Рімпішій Ріппа (Anne Suzanna Rimpioja Riippa) та інших. Втім, інтерпретація досвіду богопокинутості також вдалася завдяки теопоетичному прочитанню текстів А. Камю та К. С. Люїса. Це дозволило створити простір багаторівневого діалогу як між самими авторами, так і в самому теопоетичному дискурсі літератури, філософії та богослов'я.

Для дослідження досвіду богопокинутості Христа використано біблійні студії Р. Брауна (Raymond E. Brown), Т. Райта, А. Дж. Берковіца (Abraham Jacob Berkovitz), Дж. Реунена (John H. Reumann), К. Браун-Ткач (Catherine Brown Tkacz), Д. Бартоломі та ін. Для представлення людського переживання досвіду богопокинутості використано праці Діонісій Ареопігит, Максима Ісповідника, Йоана від Хреста, Едіт Штайн, Григора Нарекаці, К'яри Любіч, Р. Рицаря, Е. Візеля, Матері Терези, Т. Галіка та ін.

На рівні богословсько-психологічного аналізу використано роботи В. Гриневіча, Й. Мюллера, Е. Кублер Росс, Дж. Боулбі (J. Bowlby), Е. Міллер (Alice Miller), В. Франкла, Дж. Герман, Е. Егер та проєкт пасторального супроводу людей, що визначають себе атеїстами Карла Ранера і багато інших. З філософської перспективи осмислення досвіду богопокинутості використано роботи Ф. Ніцше, М. Гайдегера та дослідження їхньої творчості у Т. Лютого, А. Дахнія, О. Білої та інших.

Феноменологічна герменевтика в поєднанні з міждисциплінарним підходом – це методологічна основа для спроби проникнути у світ Іншого без втрати власного

християнського бачення. Цей метод відрізняється від методів апологетики тим, що виходить не з бажання переконати Іншого, а зустріти. Така зустріч відбувається на перетині взаємного незнання, щоб залишатися в стані плідної та діалогічної напруги, бо богослов'я ХХІ століття – це віра, яка *настирливо* шукає розуміння. Саме цей методологічний підхід допомагає долати власні упередження, але водночас формує саморозуміння конкретного богословського досвіду. Це допоможе будувати богослов'я без мурів, яке водночас стає живим богослов'ям здивування і зустрічі. Саме так проповідь Павла про “невідомого Бога” (Дія 17, 22-26), якого не відаючи – поклоняються, стає проповіддю про Бога, якого ми усі силкуємось пізнати, але тільки з Його волі пізнаємо (Йо 14).

Хронологічні рамки основного тексту дисертації охоплюють 1940 – 1960 рр. За основу взяті праці, написані А. Камю та К. С. Люїсом під час Другої світової війни та в повоєнний час. З одного боку, вони репрезентують дух воєнного та повоєнного часу, а з іншого – дають імпульс для богословських дискусій, що виникають на фоні війни, геноцидів, концентраційних таборів, політичних баталій постколоніальних країн і т. д.

Наукова новизна дисертації. Завдяки системному методологічному підходу здійснено богословський, філософський, психологічний і культурно-антропологічний аналіз феномену богопокинутості на основі вибраних текстів К.С. Люїса та А. Камю:

Вперше:

- виокремлено в об'єкт наукового дослідження феномен богопокинутості як пограничний досвід, що включає в себе розмаїття міркувань та переживань;
- здійснено реконструкцію та цілісний аналіз досвіду богопокинутості як багаторівневого та багатогранного досвіду, що включає: “божественний морок” Діонісія Ареопагіт; “темну ніч душі” Йоана від Хреста; “смерть Бога” Ніцше та багато суміжних досвідів;

- виявлено недостатність богословського чи філософського осмислень досвіду богопокинутості. Феномен богопокинутості не зводиться до конкретних догматичних, богословських, філософський чи психологічних визначень, а є багатогранним та багаторівневим досвідом з множинними варіантами осмислення;
- виявлено характерні особливості осмислень досвіду богопокинутості в творчості А. Камю, який визначає цей досвід як відчай, зокрема в події розп'яття Христа, що необхідний для вочоловічення, це, своєю чергою, виявило низку міркувань, що допомагають не лише по-новому осмислити Воплочення Христа, а й протидіяти сучасним гностичним ересям;
- виявлено, що К. С. Люїс по-різному називав досвід богопокинутості: вівісекція (як руйнування фальшивого образу Бога), мовчання Бога у молитві стражденного, що виражає не стільки віру, скільки Божу присутність тільки через наявність молитви у часі відчаю;
- проаналізовано, що розуміння досвіду богопокинутості К. С. Люїса та А. Камю мають спільне, наприклад, вимога спів-страждання Бога-Отця, що суголосне з міркуваннями таких богословів, як С. Булгаков, Г. У. фон Бальтазар та Ю. Мольманн;

Уточнено:

- зміст поняття феномену богопокинутості Христа як ікономічного, а не онтологічного досвіду відходу “Бога від Бога”, що увиразнює значення досвіду богопокинутості між людиною і Богом як, по-перше, вияв солідарності Христа, а, по-друге, той самий ікономічний відхід Бога від людини;
- класифікацію основних категорій досвіду богопокинутості. Виявлено запит на міждисциплінарність цього дослідження, яке б могло враховувати не тільки

богословський аналіз, але й різні контексти особистого духовного розвитку конкретної людини;

- типологію досвіду богопокинутості, яка подається з перспективи різних епох і традиції, що сприяє формуванню висновків про а-історичність цього досвіду та підсилює запит на постійну затребуваність у аналізі.

Наукову новизну дослідження підтверджують такі концептуальні висновки.

1. Дослідження досвіду богопокинутості підтвердило значення цього досвіду як відповіді на страждання, біль і несправедливість, а також виявило онтологічну необхідність для віднайдення сенсу існування страждання.
2. Богопокинутість Христа – це не “нова” теодіцея, а досвід пограничної ситуації, який виражається через крик і плач за Богом, за безпосереднім спілкуванням з Ним, Його опікою і захистом, до чого людина й була покликана від початку створення світу (Бут 1-2).
3. Іntenція богопокинутості – це висловити скаргу й прохання Богові, саме Він є постійним адресатом в цьому досвіді: крику, скарги, злості, благань, навіть якщо сам крик є запереченням існування Бога взагалі. Поки Бог є адресатом, доти цей досвід залишається у сфері досліджень богослов'я.
4. Міждисциплінарне дослідження досвіду богопокинутості розкрило унікальність і неповторність його для кожної людини, яка його проживає. Завдяки методологічній основі П. Рікера відкрито необхідність застосовувати до богословських досліджень феномен довіри, яка сприятиме та розвиватиме взаємний діалог та повагу незалежно від конфесії, релігії чи взагалі а-теїзму/а-релігійності. Це може бути початком розвитку богослов'я діалогу на основі досвіду, а не догм.
5. Феноменологічна герменевтика як метод дослідження допомогла встановити контексти набуття цього досвіду. Встановлено певні закономірні зв'язки між

досвідом богопокинутості та індивідуальним релігійним досвідом: взаємозв'язок образу Бога з досвідом виховання та прикладом батьків; взаємозалежність релігійного та фізичного насилля з втратою віри; відсутність підтримки та солідарності під час пережиття страждання, смерті близьких, особистого умирання, що також спричиняє відчуття полишеності Богом.

6. Доведено, що досвід богопокинутості – це не гріх, а ікономічний досвід відсутності Бога, який слід розглядати індивідуально, як у випадку з А. Камю та К. С. Люїсом, які послужили зразком непрофесійного богословського мислення про Бога.
7. Осмислення досвіду богопокинутості допомогло відкрити один із найважчих викликів перед сучасним богослов'ям: чи вдасться йому випустити Бога до тих, хто не вірить? Досвід богопокинутості, які представляють Камю та Люїс, може стати мостом для зустрічі людей, що вірять і не вірять. Якщо християни наважуються сумніватися, що запізнали Бога сповна, а також чесні й вразливими на досвід Іншого, зможуть стати тими, що наслідують Христа, бо Він не побоявся бути покинутим Отцем, щоб стати солідарним із людьми.

Практичне значення дослідження досвіду богопокинутості виявляється у тому, щоб сприяти глибшому розумінню значення досвіду богопокинутості як відповіді на запит секулярного світу про співвідношення Бога любові (1 Йо 4, 8) та страждання. Саме ці запити стали основою курсу “У пошуках Бога: кілька пропозицій від богослов'я, літератури та філософії” та “Чи це людина: вибрані питання богослов'я та філософії”.

Дисертаційна робота також привертає увагу до проблеми маргіналізації та відкинення осіб, які у своєму досвіді, світобаченні, особливостях фізичного та психічного розвитку, віри та виховання виходять за межі норм і догм. Саме для цього був реалізований суспільно-орієнтований проєкт, де люди з порушеннями інтелектуального розвитку разом із студентами УКУ мали долати власні бар'єри та

упередження, щоб засвідчити дари один одного без стигматизації та відкинення. Бути солідарними й шукати точки перетину, щоб посвідчити гідність один одного.

Ще одним аспектом практичного значення роботи є те, що в середовищі Українського католицького університету як інтелектуального виміру Української Греко-Католицької Церкви і Католицької Церкви загалом, кожен покликаний бути місцем зустрічі та діалогу з Іншим. Це зобов'язує й до зустрічі Інших та їхніх досвідів, відмінних від загальноприйнятих, особливо як у випадку з атеїзмом. Академічне середовище сприяє відкритості в діалозі, довірі, повазі та свідченні, бо деякі особи “уявляються собі такого Бога, який жодною мірою не є Богом Євангелія”(GS, 19).

Апробація результатів. Основні положення й теоретичні висновки, науково-методологічні розробки дослідження апробовані в публікаціях та наукових конференціях, зокрема: “Віра і розум: зустріч на порозі постсекулярного суспільства. До двадцятиріччя енцикліки Івана Павла II *Fides et Ratio*” (Харків, 2017); восьма студентська наукова зустріч в Єпархіяльному домі Венсен (Париж, 2018); II Міжнародна богословська конференція “Церква і публічна сфера: любов у дії” (Львів, 2019); симпозіум присвячений 20-й річниці виходу енцикліки *Fides et Ratio* – віра, наука і культура у XXI столітті (Львів, 2019); The thirteenth biennial international IRTI “The Calling of the Church in Times of Polarization” (Амстердам, 2019); International Congress of the European Society for Catholic Theology “Hope. Where Does Our Hope Lie?” (Братислава, 2019); III Міжнародна богословська конференція “Релігія і наука: від протистояння до взаємодоповнення” (онлайн Львів, 2020); International Congress of the European Society for Catholic Theology “Creation – Transformation – Theology” (онлайн, Оснабрюк, 2021); вебінар “Суспільно-орієнтоване навчання в дії” (онлайн Львів, 2021); Міжнародна конференція

“TransformationCAMPU: committed, future oriented, individual” (Айхштет, 2022); III Global Symposium Uniservitate “Service-Learning and Global Compact on Educating for Fraternity in Higher Education” (Рим, 2022).

Публікації. Основні положення дисертації висвітлено в 7 публікаціях, з яких 2 (дві) статті опубліковані у фахових виданнях з філософських наук, визначених переліком ДАК МОН України станом на дату публікації. Ще 3 (три) статті опубліковані в закордонних фахових виданнях: 2 (дві) у періодичному науковому виданні проіндексованому у базі даних Scopus; 1 (одна) у періодичному науковому виданні проіндексованому у базі даних Erich (Румунія); 1 (одна) як матеріали міжнародної науково-практичної конференції (Німеччина). Ще 1 (одна) стаття написана у співавторстві та опублікована у науковому виданні, яке не входить до переліку фахових.

Структура дисертації побудована за проблемно-тематичним принципом, що впливає з мети і завдань дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, в яких є 9 підрозділів, висновків та списку використаної літератури (229 позицій). Повний обсяг дисертації – 249 сторінок, із них – 196 сторінки основного тексту. В роботі використано міжнародний стиль цитування і покликань *Chicago Manual of Style (CMS)*.

РОЗДІЛ 1.

Теоретико-методологічні засади дослідження феномену богопокинутості

1.1. Феномен богопокинутості: концептуальні засади та методологічні підходи

Поль Рікер вважав, що цей світ є світом читача⁷, тому так важливо навчитися його відчитувати якомога ретельніше, щоб зосередитися на пережитті “того, що не піддається редукції”⁸. Релігійний досвід – саме той досвід, що повністю або ж частково не піддається редукції, бо його серцевина – самоприсутня даність об’єкта сприйняття та інтуїтивний характер цього пізнавального пережиття⁹. Це вимагає ще більшої пильності, бо серед розмаїтості установок, догм та визначень людина від початку є *homo religiosus* за своїм єством, а не стає нею¹⁰. Саме тому дослідження про релігійний досвід не створює нових надбудов, а тільки проникає у те, що вже існує незалежно від дослідника й предмету дослідження. Це передбачає не просто відкритість до нового, а можливість надати саме конкретному релігійному досвіду “специфічне право на об’єктивність, достовірність, шляхи верифікації своїх результатів, свій пізнавальний метод”¹¹.

Богопокинутість – один із феноменів, які не піддаються редукції у класичному розумінні цього слова. Як феномен богопокинутість можна досліджувати, зосереджуючись на різних аспектах, як-от: богословська догматика й духовність, філософські методи й теорії, психологічні схеми, антропологічні явища та соціокультурні впливи тощо. Така міждисциплінарність створює додаткові труднощі, бо, здавалося б, розпорошує дослідження. Утім, саме така наукова постава виявляє невичерпність феномену богопокинутості та плекає в дослідника смирення

⁷ Поль Рікер, “Що таке текст? Пояснення і розуміння,” *Антологія світової літературно-критичної думки XX століття* (Львів: Літопис, 2001), 312

⁸ Кароль Войтила, “Суб’єктність і ‘те, що не піддається редукції’”, *Досвід людської особи: нариси з філософської антропології*, (Львів: Видавництво УКУ, 2000), 27.

⁹ Тарас Добко, “Про природу релігійного досвіду і пізнання: феноменологічне дослідження”, *Наукові записки національного університету “Острозька академія”*, 11 (2012): 420.

¹⁰ Добко, “Про природу релігійного досвіду і пізнання”, 418.

¹¹ Добко, “Про природу релігійного досвіду і пізнання”, 419.

і креативність, адже, з одного боку, такий методологічний підхід посилює усвідомлення власного безсилля, що, зрештою, допомагає смиренню зрозуміти й прийняти досвід Іншого. З другого боку, саме така метода дає змогу створювати нові конструкти для пізнання богопокинутості, зокрема звертатися до феноменологічних методів, як-от феноменологічна герменевтика Поля Рікера. Феноменологія за своєю природою є методологією міждисциплінарних площин, а герменевтика завдяки послідовному *колу читання* допомагає авторизувати текст і надати йому сучасного значення та розуміння. Завдяки герменевтиці, яка створює умови, щоб опрацьовувати документальні свідчення, досвід богопокинутості стає виразнішим. Дослідження поетапно переходить від нерозуміння до розуміння¹², стає *моїм досвідом*, а не тільки досвідом Іншого, кого зчитую. Багаторівневе опрацювання тексту й різноаспектність в інтерпретації дають можливість простежити нашарування феномену й водночас збагнути спосіб формування того чи того засновку. Це породжує змогу подати різні інтерпретації, що й забезпечує невичерпність дослідження.

Поль Рікер запропонував поетапну формулу *кола читання*: читати – розуміти – інтерпретувати. Це можливість не тільки досліджувати феномен, але й привласнити його, увійти в досвід, не спотворивши його, а зробивши своїм. Перший етап герменевтичного аналізування тексту – це читання-ознайомлення з текстом, під час якого розглядаємо його форму і зміст, робимо первинний аналіз та виокремлюємо феномен, який будемо досліджувати. Саме на цьому етапі відбувається виокремлення фрагментів тексту, які відобразатимуть досвід богопокинутості через текстуальні описи А. Камю та К. С. Люїса. Ключове дослідницьке завдання – запропонувати попереднє визначення богопокинутості, яке із розгортанням і заглибленням у матеріал дослідження набуватиме все виразнішої

¹² Поль Рікер, *Конфликт интерпретаций. Очерк о герменевтике* (Канон-Пресс-Ц, 2002), 51.

форми та змісту. Далі через тексти А. Камю та К. С. Люїса треба буде представити їхній досвід богопокинутості, що не лише позначився на їхніх текстах та виразився в їхній філософії, апологетиці та богослов'ї. Згідно з переконаннями П. Рікера, читання тексту не може бути відірване від світу й автора, а первинне читання тексту задає місце перебування самого читача тексту й визначає його позицію у поясненні. Завдяки цьому можливо “продовжити та підсилити невизначеність тексту” або ж доповнити текст у “присутньому мовленні”¹³. Оскільки дослідження зафокусоване на двох авторах, а це Клайв Стейплз Люїс та Альбер Камю, навіть фрагментарні описи цілком суб'єктивного досвіду можуть і взаємодоповнюватися, і взаємозаперечуватися, що на первинному етапі не має великого значення, але буде вирішальним на наступних двох – на етапі визначення контексту та на етапі інтерпретації¹⁴. Порівняння А. Камю і К. С. Люїса відбувається не заради виявлення повного співпадіння, а для виділення певних спільних аспектів у їхніх працях та ідеях, особливо в повоєнний час¹⁵. Текст дисертації побудований так, щоб продемонструвати на прикладі вибраних цитат (на початку розділів та підрозділів), що попри усі відмінності у своїх поглядах і стилях письма, все ж можна провести порівняння їхньої творчості зосередившись на аналізі досвіду богопокинутості.

Богословське завдання на першому етапі читання текстів про досвід богопокинутості зводиться тільки до визнання власного безсилля (грец. κένωσις – спустошення, пониження) і прийняття того, що розуміння досвіду як такого не належить дослідникові – його слід розпізнавати та споглядати. Доречно навести міркування самого К. С. Люїса про розуміння мистецтва як намагання вхопити

¹³ Поль Рікер, “Що таке текст? Пояснення і розуміння”, *Антологія світової літературно-критичної думки XX століття* (Львів: Літопис, 2013), 12–7.

¹⁴ Tan, H., Wilson, A., Olver, I. “Ricoeur’s Theory of Interpretation: An Instrument for Data Interpretation in Hermeneutic Phenomenology” *International Journal of Qualitative Methods* no. 8 (4) (2009): 1–15.

¹⁵ Додаток 8.

невловимий досвід: “Першою вимогою під час будь-якої роботи з мистецтвом є капітуляція. Дивись. Слухай. Споглядай. Забери себе зі шляху. Нема нічого доброго в запитуванні себе, чи мистецтво варте такої капітуляції, бо допоки ти не капітулюєш, то цього не зможеш зрозуміти”¹⁶. Споглядання як читання, слухання чи переказування досвіду з минулого допомагають принести його на вітвар сьогодення, щоб сформувані майбутнє, не спотворивши його, а зустрівши. Визнання власного безсилля (капітуляція, за визначенням К.С. Люїса) принаймні відкриває можливість пізнати досвід таким, яким його передає автор, а не таким, яким ми хочемо його бачити вже на початку дослідження. Така зустріч із будь-яким досвідом у мистецтві, літературі чи богослов’ї буде відкриттям і внутрішнім преображенням самого дослідника як у події Преображення Христа (Мт 17, 1–6; Мр 9, 1–8; Лк 9, 28–36) чи зустрічі апостолів із Христом дорогою в Емаус (Лк 24, 13–27). В останній події, коли відбувалася розмова між апостолами та Христом, “почавши від Мойсея та від усіх пророків, Він вияснював їм те, що в усім Писанні стосувалося до Нього” (24, 27), але вони його не впізнали. І тільки при ламанні хліба, Євхаристії, їм відкрились очі й вони впізнали Христа (Лк 24, 31). Попередній досвід апостолів під час Тайної вечері (пор. Мт 26, 26–29; Мр 14, 22–26; Лк 22, 14–20) став тим досвідом, що допоміг знову розпізнати Христа. Розпізнання, яке відбулося через наявність попереднього досвіду та “справжньої згоди”¹⁷ прийняти власну нездатність пізнати Христове Воскресіння. Так будь-яка розповідь набуває онтологічного значення, бо текст ніколи не має лише одного значення, тобто існує не тільки одне ймовірне тлумачення, а й ті значення, які відкриваються для нас саме сьогодні і трансформують нас¹⁸.

¹⁶ C. S. Lewis, *An experiment in criticism* (Cambridge: The University Press, 1969), 19.

¹⁷ “Людина справжньої згоди дуже добре розуміє, наскільки далекою вона все ще є від справді міжособистісного зв’язку з Богом, і завжди звертатиметься до Бога з мольбою подолати цей розрив шляхом його об’явлення.” Добко, “Про природу релігійного досвіду і пізнання: феноменологічне дослідження”, 431

¹⁸ Anders Lindseth, Astrid Norberg, “A phenomenological hermeneutical method for researching lived experience” *Scandinavian Journal of Caring Sciences College of Caring Science* no. 18 (2004): 145–53.

Феноменологічна герменевтика як мистецтво й наука про інтерпретацію, що намагається вивчати феномен таким, яким він проявляється в житті через досвід, текст і мовлення, неможлива без наступного кроку дослідження – входження у світ тексту й автора¹⁹. Для цього, без перебільшення, слід використати якомога ширший спектр талантів: “Мистецькі таланти, щоб формулювати наївне розуміння, наші наукові таланти, щоб структурно аналізувати, та наші критичні таланти, щоб досягти всебічного розуміння феномену”²⁰. Це означає не витворювати світ автора, а дозволити долучитися нашому світу та досвіду до світу й досвіду автора, щоб розкрити наш світ через текст автора. Для цього потрібно використати не тільки критичну літературу, а й інші джерела, які оприлюднив автор у часі написання конкретного тексту. До того ж слід враховувати й історичний контекст, під час якого пишуть текст. Серед них можуть бути особисте листування, щоденники, інші художні чи філософські тексти – усі матеріали, які дадуть змогу відтворити світ автора. З одного боку, варто утримуватися від передчасних висновків, а з іншого боку, це етап творення стосунків між читачем-дослідником та автором.

На цьому етапі читання об’єктивність вимагає “знищити” особу, забрати “Я” суб’єкта, щоб надати текстові прозорості та ясності в тлумаченні. Це можливо зробити тільки з однією умовою – без знищення особливо архаїчного об’єкта “Я”²¹. Я – автора та я – дослідника. Саме тому *наукам про дух* варто зосередитися на тому, що в людині є “незводимим”, щоб до останнього це зберігати навіть у найкритичнішому дослідженні²². А тому діалектика дистанціювання та привласнення тексту цілком закономірна й виправдана, бо покликана забезпечити максимальну об’єктивність, зберігаючи суб’єктивність, – “Я” автора й дослідника. Саме тут такий феномен, як богопокинутість, набуває рис досвіду конкретної особи,

¹⁹ Tan, Wilson and Olver, “Ricoeur’s Theory of Interpretation”: 15.

²⁰ Lindseth and Norberg, “A phenomenological hermeneutical method”: 145–53.

²¹ Рикёр, *Конфликт интерпретаций*, 53.

²² Войтила, “Суб’єктність і ‘те, що не піддається редукції’”, 24.

а не лише абстрактних уявлень про цей досвід. Текст розглядають без домислів, критики чи установок. До прикладу, основні тексти К. С. Люїса і А. Камю, які слугували матеріалом у цьому дослідженні, написані під час Другої світової війни й у повоєнний час. Втім, цей етап їхньої творчості був позначений попередніми етапами, які неможливо ігнорувати як такі.

Середина ХХ століття це також час руйнування колоніальних імперій Великої Британії та Франції, що позначилося на осмисленні й походженні релігійних основ для утримання колоній. Середина ХХ століття – це також час до II Ватиканського Собору в Католицькій Церкві. Час, коли різні запити до церковної спільноти, як-от: участь мирян, екуменізм, міжрелігійний діалог, оновлення літургійного життя та багато іншого – тільки-но формувалися й викристалізовувалися, але вже стали “духом часу” та невідворотною реальністю. Розуміння цього контексту також допоможе, по-перше, відповідати мовою того часу, але з перспективи уже готових відповідей Церкви ХХІ століття, для прикладу, у ставленні до атеїстів, яке до і після Собору є різним. Як висловився К. Ранер, попри те, що Собор безпосередньо не займався атеїзмом, “слід бути вдячним Духові за те, що він керував цим Собором так, що він насправді займався атеїзмом”²³.

Ще одним важливим елементом герменевтичного та феноменологічного підходів є довіра до свідка “події”. Особливо, коли йдеться про феномени релігійного досвіду. Тому будь-який текст потрібно сприймати без осуду та скепсису, критично й аргументовано його осмислювати. Дослідник також повинен довіряти людині, яка вірить у своє пережиття, навіть якщо це суперечить його переконанням чи з погляду логіки неможливе. Саме так дослідник має простір для маневру – можливість порівняти схожі досвіди й підвести критичні підсумки,

²³ Karl Rahner, “What Does Vatican II Teach About Atheism?” *The Pastoral approach to atheism* (New York: Paulist Press, 1967), 8.

подавши власну інтерпретацію, що є останнім етапом методу феноменологічної герменевтики²⁴.

Прикінцевий третій етап читання досвіду – екзистенційне й рефлексійне привласнення значення тексту: інтерпретація. Це кульмінація розуміння тексту, “конкретна рефлексія”, що допомагає в самоінтерпретації істотніше зрозуміти суб’єкт²⁵. Процес привласнення феномену стає можливим завдяки тому, що ми використовуємо результати відтворення події, що відбувається на попередньому етапі, для того, щоб краще зрозуміти самих себе й світ довкола: “Ми шукаємо можливе значення в неперервному процесі. Рухаємося на межі догматизму й скептицизму. Уникаємо думок про те, що володіємо всією істиною чи що істини взагалі не віднайти. Істина не ховається за текстом; вона розкривається перед текстом, коли інтерпретатор відповідає тексту”²⁶.

Інтерпретація має сенс лише там, де є багаторівневі значення, а досвід богопокинутості саме такий. Цей досвід вимагає щоразу повертатися через послідовність інтерпретацій до “живого і проголошеного слова” Христа, щоб запропонувати свою інтерпретацію²⁷. У такий спосіб дослідникові вдається подолати дистанцію між сучасником і текстом. Саме так християнська проповідь стає герменевтичною, а будь-яка подія – наявною “у плоті”, у конкретному часі та в обмеженому просторі. Тоді в самій події утворюється інтелігібельний зв’язок, що можна осягнути розумом та мисленням про об’єкт²⁸. Головна мета такого принципу – поєднати глобальний зміст з окремим, як наголошує П. Рікер, урівноважити *multiplex intellectus* (множинне розуміння) та *intellectus de mysterio Christi* (розуміння таємниці Христа)²⁹. У межах цього дослідження це означає урівноважити досвід

²⁴ Fraser N. Watts, *Theology and psychology* (Burlington, 2002), 78.

²⁵ Рікер, *Що таке текст?*, 317.

²⁶ Lindseth and Norberg, “A phenomenological hermeneutical method”: 145–153.

²⁷ Рікєр, *Конфлікт інтерпретацій*, 513.

²⁸ Рікєр, *Конфлікт інтерпретацій*, 515.

²⁹ Рікєр, *Конфлікт інтерпретацій*, 517.

богопокинутості Христа й досвід богопокинутості конкретних осіб – К. С. Люїса та А. Камю, а відтак кожної людини зокрема. Навіть окремі іносказання та теологумени про досвід богопокинутості залишаються обмеженими особистими міркуванням, яке є хоч і окремішнім знанням, але у своїй суті та інтенції намагається якомога ближче долучитися до загального знання. Саме так “віра перестає бути криком без звітності, а стає розумною”³⁰.

Під час інтерпретації може трапитися герменевтичне розщеплення тексту: одного боку, психологізм, з другого – наукова об’єктивність, а з третього – онтологічні виклики, що впливають із інтерпретації досвіду богопокинутості Христа. Саме тому метаконфесійний та конфесійний компаративний метод у нашому випадку містить герменевтичні компоненти: міждисциплінарність, міжкультурність і водночас спільність – фокус на проблемі богопокинутості в досвіді А. Камю та К. С. Люїса. Критичні статті, які порівнюють цих авторів, стосуються не безпосередньо феномену богопокинутості, а доволі споріднених проблем, як-от страждання, бунту, відчаю, безнадії, грішності тощо. Проте така постава в дослідженні може викликати підозру в релятивізмі, але вона могла б бути обґрунтованою лише тоді, коли визначати свою інтерпретацію як єдиновірну, чого в цьому дослідженні ми очевидно уникатимемо.

Навіть усестороння інтерпретація досвіду богопокинутості з багатозначними конфесійними та метаконфесійними дискурсами має усвідомлювати власну неспроможність всеціло осягнути Божу природу, де кожне “богословське твердження – це в найкращому разі спроба роздивитися Бога крізь ‘дзеркало’ або ‘тьмяне скло’ (1 Кор 13, 12), де Бог відкриває нам себе з урахуванням нашого обмеженого стану, залишаючись при цьому поза межами нашої системи вимірів”³¹.

³⁰ Рикёр, *Конфликт интерпретаций*, 516.

³¹ Роман Соловій, “Християнське богослов’я перед викликом постмодернізму: методологічний та радикальний підходи до взаємодії”, *Третій науково-методологічний семінар “Актуальні проблеми сучасного богослов’я”* (Київ, Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова, 26 листопада 2016).

Втім, метаконфесійний порівняльний підхід має допомогти зосередити увагу на тому, щоб вийти за межі релігійних уявлень про досвід богопокинутості, але все ж концептуально залишатися в межах християнського бачення цього досвіду. Зрештою, якщо цей виклик стоїть перед багатьма богословами, що займаються міжрелігійним діалогом³², то він неминуче виникне й у пошуку діалогу між християнством та нерелігійним (а-теїстичним) поглядом. Таким чином, саме богословське феноменологічне дослідження завдяки герменевтиці увиразнюється, стає доступним для критики, здивування і разом з тим залишається невичерпним. Саме така постава тільки підкреслює онтологічну унікальність Христа як Сина Божого і дозволяє збагачувати християнське бачення іншими досвідами, що виходять за межі догматичного поля християнства.

Під час систематизації тексту за допомогою компаративної методології інтерпретація хоч і може стати суб'єктивною, але водночас вона актуалізує те чи те явище, що робить його об'єктом всебічного дослідження. Зрештою, феноменологічна герменевтика П. Рікера вимагає вміння балансувати між тим, що є феноменом, та тим, що я досвідчую у феномені, тобто яким я його собі привласнюю, щоб актуалізувати, а конфесійне та метаконфесійне порівняння вимагає відмежуватися від власних переконань. Саме тут особливе місце в дослідженні богопокинутості має займати інші феномени – довіри та діалогу, які водночас стають інструментом дослідження. Довіра науковця до себе, що він достатньо об'єктивний, “не шукає свого” (1 Кор 13, 5), а намагається розділити з автором його шлях, долучається до розмови, що вже тривала до початку його існування. Довіра також унеможливорює намагання нав'язувати правильне бачення, маніпулювати, а прагне “розповідати історію” автора. Довіра до себе – це визнання свого обмеженого бачення, яке потребує інших критичних думок. Це також і

³² Cornille, *Meaning and Method in Comparative Theology*, 30–4.

усвідомлення, що все, що б ми не написали чи не відкрили, можна й треба розвивати далі. Довіра до інших – це діалог, основа дослідження, вона долає непевність та водночас дає змогу подивитися на той чи інший текст як на певну грань істини, яку досліднику потрібно злучити з іншими. Діалог стає трансцендентним зв'язком між автором і читачем-дослідником, а в богословському дослідженні цей зв'язок, звісно ж, передбачає ще й третього учасника – Бога. Такий рівень дослідження стає зв'язком дружби, у якій особа сприймається рівною в гідності, в пошуках істини, у праві на помилку та прощенні³³. Це особливо стосується досліджень, що випливають із релігійного досвіду. Саме в цій сфері трансцендентний досвід виходить за межі раціональних доказів, але не ігнорує їх, а тільки виявляє їхню обмеженість і потребу в Іншому. Окрім цього, дослідження варто будувати на внутрішній покорі дослідника і усвідомленні того, що перед ним навіть найповніші тексти, описи, щоденники відкривають тільки частину цілого всесвіту людини. Смиріння перед власним нерозумінням та неосяжністю не спотворює дослідження, а, навпаки, стає елементом об'єктивності.

Феноменологічний метод дає змогу сприймати досвід богопокинутості без осуду й скепсису, розвиває довіру до авторів, але не без врахування соціального, культурного та лінгвістичного контексту³⁴. Поєднання часу й наративу через мімезис допомагає долати часову розірваність між ним і текстом. Водночас, якщо йдеться про досвід богоспівкування, це вимагає від дослідника особистої заангажованості, відкритості та вразливості. Такий досвід виходить за межі звичного розуміння феноменологічної герменевтики, але не виключає її³⁵. Адже будь-який досвід набуває повного значення лише тоді, коли він виконує умову тимчасового існування

³³ *Fides et Ratio* [Віра і розум], 33.

³⁴ Watts, *Theology and psychology*, 78.

³⁵ Joseph Putti, *Theology as Hermeneutics: Paul Ricoeur's Theory of Text Interpretation and Method in Theology* (International Scholars Publications, U.S., 1995), 131–45.

у свідомості дослідника³⁶. Тимчасовість цього явища не є проблемою, адже завдання дослідника – актуалізувати ті чи ті думки, тобто виявити тяглість у часі. А оскільки інтерпретація зберігає ознаки привласнення, то П. Рікер переконаний, що перше завдання герменевтики під час інтерпретації – дослідник має зрозуміти самого себе, а радше зустріти себе. Завдяки внутрішній рефлексії ми маємо здатність розуміти інших, світ і все в ньому. Так, будь-яка герменевтика стає розумінням самого себе через розуміння Іншого, а Іншого – через себе³⁷. Викликом все ж залишається розуміння Бога як Іншого. Для цього розуміння також має відбутися зустріч, адже “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)”, кожна з яких може стати підґрунтям для нового осмислення божественного”³⁸. Кульмінація розуміння тексту відбувається тоді, коли досліднику вдається краще зрозуміти не тільки себе, а вийти на рівень відкритості до розуміння божественного. Так відбувається повернення втраченого Бога, анатеїзм (повторення), “де призупиняється впевненість і відкривається віра в Бога поза Богом”³⁹.

Досвід богопокинутості є складним і неоднозначним, а через теопоетичне прочитання цього досвіду відбувається доповнення і розширення конфесійних кордонів “через прагнення розуміння божественного в позаконфесійних і позарелігійних термінах”⁴⁰. Втім, будь-які індивідуальні досвіди богопокинутості відображають той самий досвід богопокинутості Христа, у якому маємо архієрея, який “не міг не співчувати нашим недугам: він же ж зазнав усього, подібно як ми, крім гріха” (Євр 4, 15). Тому богопокинутість – це не гріх, це досвід відсутності Бога, це досвід

³⁶ Stanley E. Porter, Jason Robinson, *Hermeneutics: an introduction to interpretive theory* (Michigan, 2011), 115.

³⁷ Рікер, *Конфлікт інтерпретацій*, 49.

³⁸ Ксенія Трофимчук, “Шляхи Сучасної теопоетики: містерія, процес, подія” *Богословські роздуми* 19.2 (2021), 98.

Див. Roland Faber, *The Becoming of God*, Cascade Books, 2017, 181.

³⁹ Трофимчук, “Шляхи Сучасної теопоетики: містерія, процес, подія”, 103.

⁴⁰ Трофимчук, “Шляхи Сучасної теопоетики: містерія, процес, подія”, 109.

несамовитої туги за Богом, який найкраще розглядати у світлі його максимального вираження у досвіді богопокинутості Ісуса Христа: в Гетсиманському саду (Мт 26, 36–46; Мр 14, 32–52; Лк 22, 39–46), на хресті в безпосередньому вигуку (Мт 27, 46; Мр 15, 34), а також в події зішестя в Ад (Мт 12, 40; Ді 2, 26–27; Еф 4, 8–9; 1 Пет 3, 18–19). Адже історія спасіння людини – це навчання помирати, де епіцентром є злам – богопокинутість, смерть, пекло, загубленість, що потребують свого окреслення та вираження серед розмаїтості інших досвідів⁴¹.

1.2. Вибрані біблійні джерела про богопокинутість

1.2.1. Страждання праведного Йова: богопокинутість і теодіцея

Класичним прикладом теодіцеї як філософського вправління в пошуках відповідей на страждання⁴² та драми стосунку людини з Богом у момент страждань є книга Йова. Усі інші праці, тексти та літературні опуси, як-от: Г. Ляйбніц “Досвід теодіцеї про благодать Божу, людську свободу та початок зла” (1710), І. Кант “Про невдачу усіх філософських пояснень теодіцеї” (1791), С. К’еркегор “Євангеліє страждання” (1847) та навіть К. С. Люїс “Проблема страждання” (1940) – все ті самі спроби відповісти на те саме “прокляте запитання” Йова: “Чому люблячий та всемогутній Бог допускає страждання?”. Розширену версію цього запитання багато мислителів сформулювало як формулу проблеми страждання⁴³. Наприклад, К. С. Люїс окреслив її так: “Якщо б Бог був добрий, Він забажав би зробити всі свої сотворіння абсолютно щасливими, а якщо б Бог був всемогутній, Він міг би зробити те, що забажає. Але сотворіння не є щасливі. Отже, Богові бракує або доброти, або могутності, або ж і одного, і другого”⁴⁴. Ця формула демонструє, що проблема

⁴¹ Ганс Урс фон Бальгазар, *Пасхальне таїнство* (Львів: Місіонер, 2011), 14.

⁴² Karl-Johan Illman, “Theodicy in Job”, *Theodicy in the World of the Bible* (Leiden-Boston: Brill, 2003), 304–33.

⁴³ Серед авторів богословів, які досліджували питання теодіцеї: Августин, Тома Аквінський, Г. Честертон, К. С. Люїс, Пітер Кріфт, Н. Т. Райт та багато інших.

⁴⁴ Люїс, *Проблема страждання*, 23.

страждання – це не тільки раціональна проблема, а й проблема відсутності досвіду спілкування з добрим і могутнім Богом. Оскільки запитання Йова демонструє розбіжність між раціональною осмисленням страждання та нездатністю його збагнути в реальних життєвих ситуаціях.

Книга Йова – це антологія можливих відповідей про страждання⁴⁵, а діалоги Йова з друзями Еліфазом, Цофаром, Білдадом та Елігу – класичний приклад теодіцеї. Кожен із друзів опирається на власні знання про Бога й досвід релігійності та намагається пояснити страждання Йова. Еліфаз говорить, що безвинні не страждають (пор. Йов 4, 7), це тільки наслідок людського гріхопадіння й непослуху. Зрештою, на думку Еліфаза, Йов сам накликав на себе страждання заради спасіння (пор. Йов 5, 7). Він трактує страждання Йова як “блаженність”, бо сам Бог “картає”, “ранить” Йова, щоб згодом “перев’язати рани”(Йов 5, 17–18). Отже, страждання Йова, на думку Еліфаза, це шанс спокутувати навіть неусвідомлену грішність. Це аргумент слід називати “педагогіка зла”⁴⁶, оскільки за цим принципом страждання як зло Бог використовує для створення добра. У ХХ столітті цей аргумент застосував К. С. Люїс для вирішення проблеми страждання. Апологет називав цей аргумент способом формування “складного добра”, а саме, коли “складне зло” Бог має силу перетворити на добро⁴⁷.

“Безвинного Бог не відштовхує” (Йов 8, 20), – наголошує Білдад і пропонує Йову покаятися у власних гріхах. Це класична схоластична проповідь, яку також використав Камю в романі “Чума” (1947), щоб через художній образ єзуїта Панлю продемонструвати чорно-біле клерикальне мислення: страждають тільки грішники, а праведники – ні, що згодом Томас Мертон назвав “богослов’ям зла” Камю⁴⁸. Така богословська традиція не покликана давати відповіді на реальний людський досвід,

⁴⁵ Karl-Johan Illman, “Theodicy in Job”, 324–25.

⁴⁶ R. M. Green, “Theodicy”, *EncRel(E)* 14 (1987), 431–4.

⁴⁷ Люїс, *Проблема страждання*, 97–8.

⁴⁸ Thomas Merton, “Camus and Church” *The literary essays* (New York: New Directions, 1985), 263–6.

натомість формує загальні середньостатистичні відповіді про існування зла. Ці аргументи виникають повторно після відповіді Йова, хоч і набувають різкіших мовних форм: “Кодло нечестивого буде безплідне, і вогонь пожере шатра продажних. Хто зачав зло, той породить нещастя; нутро його готує злуду” (Йов 15, 34–35).

Ще одним класичним аргументом теодіцеї, який озвучив Цофар є неможливість людським розумом осягнути Божу всемогутність і мудрість, щоб пояснити сенс страждання: “Чи ж можеш збагнути істоту Божу, проникнути Вседержителя? Вона висока, наче небо! Що вдієш? Вона глибша Шеолу!” (Йов 11, 7–10). І ці запитання насправді залишаються риторичним красномовством, що тільки пригнічує страждальця. Зрештою, як зауважив К. С. Люїс, будь-які наші уявлення про Бога завжди будуть обмеженими і приречені на поразку, бо Бог займається вівісекцією і відтинає їх⁴⁹.

Кульмінацією страждання Йова є його досвід богопокинутості, його крик про присутність Бога:

“Братів моїх він віддалив від мене, і мої знайомі відчужилися від мене. Близькі мої ізникли, друзі мої мене забули, мої домашні й мої слугині мене вважають за чужинця, я зайдою в їхніх очах зробився. Кличу мого слугу – не відповідає, хоч я і власними устами його прошу. Жінка моя гидує моїм подихом, я став гидким сином мого лона, а й малі діти мене зневажають. Як підведусь, вони глузують з мене. Гордують мною усі мої найсердечніші друзі; а ті, що я любив, обернулись проти мене. Тіло у мене згнило в моїй шкірі, а кості мої вистають з-під шкіри, як зуби. Змилуйтеся, змилуйтеся надо мною, мої друзі, бо рука Божа мене доторкнулась! Чому, як Бог, женетеся за мною, не насичуєтеся моїм тілом? О, якби мої слова були записані, якби вони були вириті на міді! Різцем залізним і олив'яним видовбані у скелі повіки! Я знаю – Захисник мій живе, і останнім він устане над порохом. Позбавлений навіть шкіри, я встану; і в моїм тілі побачу Бога” (Йо 19, 13–26).

Йов усвідомлює свою малість у цьому безмірному світі й трагічність свого буття, але найбільше його турбує невідворотність своєї долі рано чи пізно померти. Головною турботою Йова була не доброта Бога, а власна екзистенція: її немічність,

⁴⁹ Lewis, *A Grief Observed*, 13–4.

вразливість, смертність та страх перед невідомим після смерті⁵⁰. Отже, запитання Йова коректніше було б сформулювати так: “Який сенс у моєму стражданні?”. Саме ці запитання – суть богопокинутості, питання довіри людини до Бога, її особистого ‘переходу’ від невіри до віри й довіри до Бога.

Стан богопокинутості Йова – це “апофеоз екзистенціалізму” та раціонального осмислення Бога. Коли мова йде про особистий досвід страждання та богопокинутості, жодні логічні умовиводи теодіцеї не працюють. Бог відкривається людині тільки тоді, коли вона наважується подолати стандартні моральні схеми уявлень про себе та свою праведність, кинути виклик Богу, вступити в етап богоборства, щиро являючи Богові свою істинну сутність. Цей крок вимагає від Йова втратити все, підкоритися, понизити себе (кенозис), прийняти те, що його друзі заперечували, увійти в невідання Бога, щоб просити Його дати відповідь саме на страждання Йова. Це раціональна поразка: ми не знаємо чому Йов страждає, але він страждає, і це його реальність, на яку слід зважати. І тільки згодом з воплощенням Христа, реальність Йова стане ближчою до кожного хто страждає, бо тільки Він здатен відповісти на страждання Йова своїм розп’яттям.

Наприкінці Бог говорить своє слово. Він не говорить про те, чому Йов страждає, а розповідає про світ, про його мудре впорядкування і що ніщо не відбувається без Божої волі. Господь перелічує багато тварин, про яких дбає від їхнього народження і до смерті, та особливу увагу приділяє левітану (бегемоту), про якого докладно розповідає Йовові, щоб ще раз наголосити, що ніхто і ніщо не є поза Його увагою. Задавалося б, що така поведінка Бога мала б викликати ще один протест Йова, але ні, він говорить: “Я чув лиш те, що говориться про тебе, але тепер на власні очі тебе виджу. Тому смиряюсь і каюсь на поросі та на попелі” (Йов 42, 5-6). Йов зустрів Бога, сам Бог був його відповіддю на страждання. До цієї зустрічі з

⁵⁰ Dominique Barthélemy, *God and His image: an outline of Biblical theology* (New York: Sheed and Ward, 1966), 1–15.

Богом Йов разом із зашкарубленими богословами мав “додаткову спільність з циніками – свідомість голого самозбереження, де в бочці дірявої догматики затишно облаштувалися аж до Судного Дня”⁵¹.

1.2.2. Богословське значення богопокинутості Христа у Пс 22, 1; Мт 27, 46; Мр 15, 34

Богопокинутість як поняття утворене синтетично, а саме зі слів Старого та Нового Завітів: “*Боже мій, чому ти мене покинув*” (Пс 22, 1; Мт 27, 46; Мр 15, 34). Утім, саме слова Христа на хресті, все що передувало їм і було після них, є сукупністю цього досвіду з широким спектром ознак і переживань. Богопокинутість – це досвід, що означає й наповнює богословське осмислення, що частково або й повністю відмінне від атеїзму, гностицизму й інших подібних досвідів. Адже навіть “граничний а-теїзм Голгофи Христа”⁵² не підпадає під класичне визначення атеїзму як заперечення Бога, не є онтологічним знебоженням, буттям без Бога тощо.

Одним із неочікуваних, але виправданих фактів смерті Христа є те, що біблійна традиція подає чотири різні версії останніх слів Христа, бо навіть в євангелістів Матея і Марка, попри очевидну подібність, в оригінальному тексті є відмінна богословська основа:

“Отче, відпусти їм, не знають бо, що роблять” (Лк 23, 34);	“Жінко, ось син твій” (Йо 19, 26)	“Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув?” (Мт 27, 46).	“Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув?” (Мр 15, 34)
“Істинно кажу тобі: сьогодні будеш зо мною в раї” (Лк 23, 43)	“Ось матір твою” (Йо 19, 27)		
“Отче, у Твої руки віддаю духа мого!” (Лк 23, 46)	“Спраглий я” (Йо 19, 28),		
	“Звершилось” (Йо 19, 30)		

⁵¹ Петер Слотердаjk, *Критика цинічного розуму* (Київ: Тандем, 2002), 40.

⁵² Антоній Сурожский, “Диалог об атеизме и о последнем суде”, *Человек перед Богом* (Москва, 2010), 56–7.

За кожним із цих вигуків не просто ховається суб'єктивність, а богословська ідея, втілена в останніх словах Христа. Очевидно, серед розмаїтості інтерпретацій такої несхожості існують такі, що слова Матея та Марка трактують як жалобну пісню Христа, що є традиційною в поховальних ритуалах юдейської традиції⁵³. Натомість євангелисту Луці взагалі приписують неприйняття опису богопокинутості Христа, що змусило його видозмінити власну інтерпретацію почутого⁵⁴. Важливими є не лише інтерпретації євангелистів, а й контекст цих слів у світлі усього Одкровення⁵⁵. Адже всі інтерпретації про те, чому саме ці слова вигукує Христос, можна звести до однієї, що її описує апостол Павло у слові про останнього Адама: “Через чоловіка смерть, через чоловіка й воскресіння. Як бо в Адамі всі вмирають, так у Христі й оживуть усі” (1 Кор. 15, 21-22). Христос, як останній Адам, мав увійти в досвід першого Адама, який через гріхопадіння мав бути вигнаний з раю, мав відійти від безпосереднього спілкування з Богом. Бо саме з того часу спілкування людини і Бога відбувалося опосередковано: Бог приходив у палаючому кущі (Вих 3, 2), у густій хмарі (Вих 19, 9), промовляє крізь бурю (Йов 38, 1) тощо. Крик духовного спустошення Христа також супроводжувався космологічними знаками. Темрява серед білого дня, яка запанувала на три години, свідчить про те, “що тягар всього світового зла насправді звалився на Ісуса, сховавши від Нього сонячне світло Божої любові”⁵⁶.

Двадцять другий псалом, відомий як прото-Євангеліє, оповідає про страждання праведника. Однак, порівнюючи Псалом 22 із Христовими страстями у

⁵³ Raymond E. Brown, *Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave; A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* (New York: Doubleday, 1994), 1448–9.

⁵⁴ Каспер, *Ісус Христос*, 131.

⁵⁵ Див. “Ти вчинив його мало що меншим від ангелів. Увінчав його славою і честю. Усе підкорив йому під ноги” (Євр 2, 7-8 Пор. Пс 8, 6); В Ісаї, після Пісні про страждання праведного слуги: “У палкім гніві я на хвильку сховав був обличчя моє від тебе, але в моїй любові вічній мені тебе жалко, — каже Господь, твій Викупитель” (Іс 54, 8) “А Бог усякої благодаті, що вас покликав до вічної своєї слави у Христі, він сам, коли постраждаєте трохи, вас удосконалить, утвердить, зміцнить, утривалить” (1 Пет 5, 10); “Бо те, що одну мить триває, — наше легке горе — готує нам понад усяку міру вічну ваготу слави” (2 Кор 4, 17) та інші.

⁵⁶ Н. Т. Райт, *Матфей. Євангеліє: популярний коментарій* (ББИ, 2010), 281.

євангелистів, спочатку може здивувати точність страсного наративу, але це дає підставу вважати, що євангелисти опиралися на цей текст і послідовно його відтворювали⁵⁷. Деякі біблісти вважають, що євангелист Марко повністю опирався на хронологічну послідовність Псалма 22, щоб відтворити страсті Христа⁵⁸:

Євангеліє від Марка	Цитування	Відгомін	Вплив
15, 23 миро і вино	Пс 69, 21	Прип 31, 6-7	
15, 24 ділення одягу	Пс 22, 18	Пс 22, 16	
15, 27 вмирає з двома розбійниками			Іс 53, 12
15, 29 насміхаються і кивають головою	Пс 22, 7 Пс 109, 25 Плач Єремії 2, 15		
15, 31 не може сам себе спасти	Пс 22, 29		
15, 32 зневага			
15, 33 темрява	Пс 69, 9 Амос 8, 9	Муд 2, 18 Іс 13, 9; 50, 2	Єрем 15, 6-9 Амос 5, 18, 20
15, 34 Eloï, Eloï			Вихід 10, 21
15, 36 оцтовий напій	Пс 22, 1		
15, 37 сильний крик	Пс 69, 21		
15, 38 розірвання завіси в храмі		Пс 31, 22 Вихід 26, 31-35 Лев 21, 23 Амос 9, 1	

Очевидно, що Псалом 22 міг бути основою для побудови наративу страти Ісуса. Також про це свідчить інтерпретація раних Отців Церкви: Юстина Мученика, Орігена, Августина та інших⁵⁹. Саме цей псалом став у перші віки християнства

⁵⁷ Abraham Jacob Berkovitz, “Jewish and Christian Exegetical Controversy in Late Antiquity: The Case of Psalm 22 and the Esther Narrative”, *Ancient Judaism and Early Christianity* 107, (2019): 223–4. Див. Додаток 2. Смерть Христа: Євангелії та 22 псалом (пер. Хоменко).

⁵⁸ John H. Reumann, “Psalm 22 at the Cross. Lament and Thanksgiving for Jesus Christ” *Union Presbyterian Seminary, Sage* (1974): 39.

⁵⁹ Berkovitz, “Jewish and Christian Exegetical Controversy in Late Antiquity”: 228.

апологетичним у середовищі євреїв і мав відгомін у багатьох місцях Нового Завіту, що свідчить про часте його використання⁶⁰. Асоціація між Псалмом 22 і Христом була такою сильною, що, можливо, саме тому єврейська літургійна традиція намагалась пов'язати Псалом 22 із книгою Естер, щоб розірвати зв'язок із Христом. Це, однак, не завадило християнам розвивати своє богослов'я через образ Естер як прообраз Христа⁶¹. Зрештою, Псалом 22 увійшов у християнську літургійну традицію празників страстей⁶².

Сучасні біблісти вважають, що, попри схожість останніх слів Христа у євангелістів Матея і Марка, принаймні в українському перекладі, все ж між ними є суттєва різниця⁶³. Насамперед Матей і Марко не поклалися на грецький переклад Псалма 22, а самі переклали вигук Христа з арамейського діалекту на грецьку мову. До того ж, кожен із євангелістів вклав у свій переклад і власне богослов'я цієї фрази. У Марка Христос помирає покинутий Богом, але його питальне “чому?” ми повинні перекласти εἰς τί як запитання, що найкраще передати фразою “з якою метою (мета – ἵνα) ти мене покинув?” Фраза, яка виражає розуміння смерті Христа у світлі Його воскресіння. Вигук Христа на хресті в Марка – це пасхальна проповідь Христа, яка розповідає про усю історію спасіння. Натомість Матей свій переклад передає буквально як запитання Христа “чому ти мене покинув?”⁶⁴. Це вигук солідарності Христа з його сотворінням. Про це також свідчить форма звертання “Боже мій, Боже мій”, яку, окрім цього випадку на хресті, Христос більше не вживав. Саме на хресті це звертання допомагає наголосити на ще глибинній внутрішній кризі, що спричинила ікономічний відхід Бога від Бога, Бог на мить богопокинутості перестав

⁶⁰ Див. Додаток 3. 22 псалом відгомін у Новому Завіті. Reumann, “Psalm 22 at the Cross”: 41–2.

⁶¹ Catherine Brown Tkacz, “Esther, Jesus, and Psalm 22” *The Catholic Biblical Quarterly* 70, no. 4 (October 2008): 709–28.

⁶² У традиції УГКЦ Псалом 22 використовують у страсних богослужіннях свята Воздвиження Чесного і Животворящего Хреста та Страсної седмиці та інші.

⁶³ Див. Додаток 4. Порівняння перекладу Матея та Марка з грецького тексту.

⁶⁴ Martin Karrer, “Scriptural Quotations in the Jesus Tradition and Early Christianity: Textual History and Theology”, *Ancient Judaism and Early Christianity* 107 (2019): 101.

бути Отцем⁶⁵. Богопокинутість – це ікономічне, а не онтологічне покинення Бога Богом заради ще глибшого поєднання з людиною, що й намагався описати євангелист Марко.

Досвід богопокинутості – квінтесенція кенозису Христа: “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” (Фил 2, 6–8). Псалом виражає плач невинного, відчайдушний лемент і пристрасну молитву до Бога – прохання врятувати, захистити, але закінчення цих мук – радість визволення. Відчай і скорбота виливаються у надію, яка визволяє праведника⁶⁶. А оскільки псалом більше описує стан страждальця, то можна створити маркувальні ознаки досвіду богопокинутості на основі Псалма 22. Серед найважливіших зовнішніх і внутрішніх ознак досвіду богопокинутості є такі:

крик про віддаленість від Бога

Боже мій, Боже мій, чому мене покинув? Стоїш далеко від спасіння мого, від слів мого зойку. Боже мій, кличу я вдень, – не відповідаєш, а й уночі я теж не вгаваю (Пс 22, 2–3)

Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув? (Мт 27, 46)

Боже мій, Боже мій! Чому еси покинув мене?(Мр 15, 34)

Не віддаляйся від мене, бо нещастя близько, бо допомогти нікому (Пс 22, 12)

Та ти, о Господи, не віддаляйся; о моя сило, притьмом прийди мені на допомогу (Пс 22, 20)

безсилля

А я – черв'як, не людина; сміховище людей, презирство народу. Всі, хто на мене дивляться, глузують з мене, кривлять губи, кивають головою:

Гей, ти, що храм руйнуєш і в три дні знов його будуєш – спаси себе з хреста! А й первосвященики глузували між собою й разом з

⁶⁵ Сергий Булгаков, “Софиология смерти”, *Le messenger* 127, вип. 4 (1978): 30–1.

⁶⁶ Hermann Gunkel, *The Psalms* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 20.

	‘Поклавсь на Господа, нехай його рятує; нехай його спасає, коли він його любить!’ (Пс 22, 7–9)	книжниками приказували: Інших спасав, а себе – не може спасти! (Мк15 29–31).
спрага (фізична та духовна)	Я став, немов вода розлита, всі кості мої повиходили з сугавів. Неначе віск, зробилось моє серце, розтануло в мене в нутрі. Мов черепок, висохла моя сила, язик мій прилип до горлянки , кладеш мене в порох смерти” (Пс 22, 15–16)	Спраглий я! (Йо 19, 28);
фізичне насилля	Прибили мені руки й ноги (Пс 22, 17),	Ті ж, що розп’яли його, поділили його одєжу, кинувши жереб (Мт 27, 35). Ісуса ж, убичувавши , видав, щоб його розіп’яли. І били його тростиною по голові, плювали на нього й, падаючи на коліна, поклонялись йому (Мр 15, 15; 20)
психологічне насилля (насмішки)	Всі, хто на мене дивляться, глузують з мене , кривлять губи, кивають головою: “Поклавсь на Господа, нехай його рятує; нехай його спасає, коли він його любить!” (Пс 22, 8–9)	Коли над ним наглумилися , зняли з нього багрянцю й одягнули його в його одєжу. Опісля ж повели його на розп’яття (Мр 15, 21)
сексуальне насилля (роздягання)⁶⁷	Одєжу мою ділять і на хитон кидають жереб (Пс 22, 19)	Ті ж, що розп’яли його, поділили його одєжу , кинувши жереб (Мт 27, 35).

Псалмоспівець феноменологічно описує досвід богопокинутості, що також допомагає ідентифікувати цей досвід з-поміж решти досвідів. Саме це і стає ключем

⁶⁷ “Сексуальне насильство включає насильницький сексуальний контакт без проникнення (наприклад, навмисне доторкання до паху), а також безконтактне сексуальне насильство (наприклад, вуайеризм, перегляд порнографії). Сексуальний насильство має місце, коли жертва не погоджується на сексуальні дії, або коли жертва не може дати згоду (наприклад, через вік, хворобу) або відмовитися (наприклад, через фізичні насильство або погрози)” Див. Basile, K. C., Saltzman, L. E. *Sexual violence surveillance: Uniform definitions and recommended data elements* (Atlanta, GA: National Center for Injury Prevention and Control, Centers for Disease Control and Prevention, 2002), 1.

до розуміння події Страсної п'ятниці й пояснює слова Христа у передсмертний момент (Мт 27, 46; Мр 15, 34). Оскільки без пониження і повного входження в людську природу Христос не міг відійти від Отця і увійти в стан богопокинутості, Бог-Отець дозволив випити повну чашу страждань (Мт 26, 53), бо любов навіть як жертва (Рим 8, 31-32) передбачає свободний вибір. Однак Син не залишається онтологічно самотнім, хоча й ікономічно покинутий, бо Отець бере участь у хресті Христа. Саме це дає змогу дивитися на досвід богопокинутості ще ширше і глибше, бо у своїй солідарності Свята Трійця є не частиною пірамідальної конструкції людського світобачення, а кожна конкретна людина є частиною “божественного танцю” любові Трійці.

1.2.3. Богопокинутість Юди як “внутрішній спротив Христові”

Іншу грань безумності й богопокинутості розкриває апостол Юда. Художник і богослов Єжи Новосельський пропонує приглянутись до апостола Юди Іскаріота як до архетипу, що виражає “внутрішній спротив Христові”⁶⁸. На думку Є. Новосельського, саме Юда найтісніше пов'язаний із Христом, бо він бере безпосередню участь у спасінні: “Юда стоїть у центрі всієї проблеми страждання – не лише людини, але й усього космосу. Сам Христос сказав: “Краще було б не родитися чоловікові тому”. Отож, хто заплатив найвищу ціну за те, що звершилося? Юда”⁶⁹. Є. Новосельський говорить, що переживає у собі водночас і Христа, і Юду, “адже, якщо в мене є живе ставлення до Христа, то в мені самому також живе Юда!”⁷⁰. Утім, це співіснування Юди і Христа є радше антиномічним, адже Юда чинить спротив Христові. Є. Новосельський розглядає Юду не лише як драматично-історичний образ зрадника, Юда втілює проблему людського буття та пошук сенсів,

⁶⁸ Збігнев Подгужец, *Розмови з Єжи Новосельським про мистецтво* (Київ: Темпора, 2011), 360.

⁶⁹ Подгужец, *Розмови з Єжи Новосельським*, 358.

⁷⁰ Подгужец, *Розмови з Єжи Новосельським*, 359.

притаманних кожному, особливо самому митцеві: “Мене Юда цікавить як моя внутрішня проблема. Адже якщо в мене є живе ставлення до Христа, то в мені самому також живе Юда!”⁷¹.

Є. Новосельський розділяв історичного Юду та свого “внутрішнього” Юду. Однак кілька речей про історичного Юду слід вказати. Найбільше інформації про Юду Іскаріота, що видав (грец. *парадіδόναι*) Христа (Мр 3, 19), отримуємо із самих Євангелій. Після Тайної вечері Юда самовільно прийшов до первосвящеників і сказав: “Що хочете мені дати, і я вам його видам?”, а ті відважили йому тридцять срібняків (пор. Мт 26, 14). Євангелист Марко подає пророкування Христа про зраду, Він робить спроби напоумити Юду (Мк 14, 10–12; 14, 21), від чого Юда ухиляється⁷². Подібний діалог маємо у книзі Буття, коли Бог звертається до Каїна з попередженням про те, що гріх оволодів ним:

Розсердився Каїн вельми і похмурнів. І сказав Господь до Каїна: “Чого ти розсердився? Чому похмурнів? Коли чиниш добре, будь погідний, а коли ні – гріх на порозі чигає: він і так оволодів тобою, але мусиш над ним панувати”.

І сказав Каїн до Авеля, свого брата: “Ходімо-но в поле.” І коли вони були в полі, Каїн напав на Авеля, свого брата, й убив його.

Тоді Господь сказав до Каїна: Де Авель, брат твій?
Той відповів: “Не знаю. Хіба я сторож брата мого?”

(Бт 4, 5-9)

“Істинно, кажу вам: Один з вас мене зрадить.”

Засмучені глибоко, почали кожний з них запитувати його: “Чи то часом не я, Господи?”

Він відповів: “Хто вклав зо мною руку в миску, той мене зрадить.

Син Чоловічий іде, як написано про нього, та горе тому чоловікові, що зрадить Сина Чоловічого! Ліпше було б тому чоловікові не народитись!”

А Юда, зрадник його, і собі озвався: “Чи то часом не я, Учителю?” **Каже Ісус до нього:** “Ти мовив.”
(Мт 26, 21-25)

Апостол Йоан демонізує Юду ще в Архиерейській молитві Христа, називаючи сином загибелі (Йо 17, 12). Так Йоан і Павло називають тільки диявола (Йо 6, 64; 8,

⁷¹ Подгужец, *Розмови з Єжи Новосельським*, 359.

⁷² Brown, *Death of the Messiah*, 1399–401.

44; 2 Сол 2, 3). Отож Юда не просто анти-герой, а анти-бог, сам диявол. У ранній традиції Церкви це викликало низку дискусій про те, чи мав Юда свобідну волю і міг відмовитись від зради Христа. Зрештою, чому саме Юда мав стати зрадником взяти саме таку участі у спасінні людства, щоб виконати писання (Мр 14, 18-21; 14, 43-45, 49; Йо 13, 18; Мт 27, 9). Гностики навіть розвивали ідеї вдячності Юді за спасіння ціною власної погибелі⁷³. А перші християни використовували образ Юди, щоб наголосити на злостивості своїх гонителів⁷⁴. До сьогодні існує багато міркувань про місце перебування Юди після самосуду, і найсміливіше належить Данте Аліг'єрі, який в “Божественній комедії” відводить Юді місце в дев'ятому колі пекла: “Той, угорі, що терпить кару вповні, / Сказав мій вождь, – то Юда Іскарйот, / В зубах он голова, а решта – зовні”⁷⁵.

У літургійних текстах страсного тижня Юда є “злочестивий”, “срібллюбством недугуючи”, “наживи любитель”, “ненаситний”, “лукавий задрісник”⁷⁶. Апостола Юду й до сьогодні в літургійній мові згадують із прикметником “зрадник”, на противагу якому вірні Церкви не дадуть Христові поцілунку як “знаку зради”⁷⁷.

Євангелисти Йоан та Лука подають ще одну причину зради Юди – сатана увійшов у нього (пор. Йо 13, 27; Лк 22, 3), а Петро в Діяннях апостолів додає пояснення, що “Юда відпав, щоб відійти на своє місце” (Діяння 1, 25–26). Втім, цікавими залишаються ще кілька моментів у стосунках Юди та Христа: Христос навіть під час свого арешту знову перепитує Юду чи він прийшов Його зрадити (Мр 14, 42; Лк 22, 48); Христос до останнього називає Юду “другом” (Мт 26, 50); форма зради Христа поцілунок, а згодом вказівка на обережне поводження з Христом:

⁷³ Brown, *Death of the Messiah*, 1402–3.

⁷⁴ Brown, *Death of the Messiah*, 1403.

⁷⁵ Данте Аліг'єрі, *Божественна комедія* (Київ: Дніпро, 1972).

⁷⁶ Утреня Світлого і Великого Вівторка, тропар; Утреня Світлого і Великого Четверга, сідальний. Майстерня літургійних перекладів, “Трипіснець” (Львів: Для вжитку в церквах Українського Католицького Університету, 2012), 86, 108–110.

⁷⁷ Див. Божественна Літургія Йоана Золотоустого. Молитва перед Святим Причастям: “Поцілунка не дам Тобі як Юда”.

“Кого *поцілю*, той і є: беріть його й ведіте *обережно*” (Мр 14, 44; пор. Мт 26, 48). Виникає багато запитань, які межують з напередвизначеністю та поясненням, що, можливо, Юда не мав вільного вибору не зрадити. Подібні сумніви про наявність вільного вибору виникають, якщо читати історію фараона з книги Виходу (1–10), який закам’янив своє серце (Вх 8, 15; 9, 34) і поплатився десятьма карами супроти свого народу. Вочевидь, це може наштовхувати на міркування, що і фараон, і Юда були приреченими, але це було б так, якби не було перед тим попередження про наслідки їхніх дій чи бездіяльності.

Видається, що винагорода тридцять срібняків зовсім не цікавила Юду, він мав доступ до скарбони (Йо 12, 4–6), отже, ціль – саме зрада. Одна з гіпотез богословів щодо поведінки Юди полягає в тому, що зрадою він хотів підштовхнути Христа до революції та повстання, бо він добре знав, що якщо Христа впіймають, то повішають (Втор 21, 22). Отже, так Юда хотів підштовхнути Христа очолити революцію⁷⁸. Ця гіпотеза може існувати, оскільки поведінка Юди після розп’яття Христа свідчить, що смерті Христу Юда не бажав (Мт 27, 3–5). Це, однак, не зовсім пояснює самогубство самого Юди, бо ж, наприклад, Петро після зради, про яку його також попереджав Христос, розкаявся.

Допоміжними можуть стати тексти Йоана Дамаскина, які використовуються в богослужбових текстах Страсного тижня. Йоан Дамаскин, чи не єдиний, використав антиномічні описи для Юди: “раб і облудник”, “учень і зловмисник”, “друг і диявол”⁷⁹, що допомагає побачити в Юді щонайменше ще одну грань його поведінки – Юда прагнув любити Христа. Парадокс, який описав апостол Павло: “Я бо чиню не те, що хочу, але що ненавиджу, те роблю (...) бо не роблю добра, що його хочу, але чиню зло, якого не хочу” (Рим 7, 15; 19). І звертанням “друзе” до Юди, Христос

⁷⁸ Brown, *Death of the Messiah*, 1402.

⁷⁹ Утрєня Світлого і Великого Четверга, Хвалитні стихири Йоана Дамаскина. Майстерня літургійних перекладів, “Трипіснець” (Львів: Для вжитку в церквах Українського Католицького Університету, 2012), 86, 108–110. 112

можливо намагався підкреслити, що розуміє це. У цій внутрішній боротьбі Юда схожий на Жана Батіста Кламанса, героя роману-сповіді “Падіння” А. Камю. Жан Батіст є втіленням вірного Богу, що дотримується усього старозавітного декалогу: захисник “вдів та сиріт”, не бере хабарів та не бере плати з бідних. Але коли потрібно врятувати від самогубства дівчину, Жан Батіста втікає. Юда, в свою чергу, також виявляв хвилювання про бідних (Йо 12, 5), але, як і у випадку Жана Батіста, це було тільки про людське око.

Оріген розвивав міркування про те, що історія спасіння, як не дивно, включає і Юду, який видав Христа через гроші. Однак Оріген звернув увагу й на те, що у цій же історії Бог-Отець також видає Сина, але з милосердя, про що згадує Павло (Рим 8, 32–36) та наголошує Йоан (Йо 3, 1)⁸⁰. Отже, в одній і тій же події присутні різні наміри, що, зрештою, можна окреслити як таємницю зради Христа.

Видавши Ісуса, Юда переживає екзистенційну кризу й відчай, що і призводить до його самогубства. Його досвід відчаю не сповна стає досвідом богопокинутості, бо витісняє Бога, а відтак, справжнє розкаяння. Врешті-решт, це пояснює причину його смерті: Юда вчинив самосуд над собою через самоповішання (Втор 21, 22), “збожеволівши, він повісився”⁸¹.

Юда прагне любити Христа, але приречений на відчай, бо він утілив в самому собі ад – місце відсутності Бога. Крайній відчай самосуду, провини й непростення знищив його як храм Духа Святого (1 Кор 6, 19). Мабуть, саме про це й говорив Христос, що тільки гріх проти Святого Духа не проститься (Мр 3, 22-30), бо Юда не допустив прощення Христа, він сам себе засудив до смерті, бо “людина може як

⁸⁰ Origen, Joseph T. Lienhard (Translator), *Fathers of the Church Patristic Series*, (The Catholic University of America Press, 2008), 183 – 4.

⁸¹ Brown, *Death of the Messiah*, 1407.

завгодно довго протистояти Богові, але отримати перемогу може лише у Ньому”⁸². Парадокс, що втілює богопокинутість, ставши надією від моменту крику до Бога.

1.3. Семантика досвіду богопокинутості

Досвід богопокинутості вміщує, здавалося б, взаємозаперечні стани, що єднаються в одному досвіді. Для християнського богослов'я, яке виникло на парадоксах Воплченого та Розп'ятого Бога, – це радше закономірність, аніж виняток. З одного боку, західна богословська традиція пов'язує досвід богопокинутості з відчуттям відсутності Бога, “духовної темряви”, яку описали Йоан від Христа, Едіт Штайн, Матір Тереза та інші. З іншого боку, східна християнська традиція досвід богопокинутості осмислює через повну чи часткову прихованість Бога, якого ми прагнемо віднайти через духовну боротьбу із власною гріховністю. Втім обидві традиції прагнуть поєднати в роздумах про досвід богопокинутості трансцендентну прихованість Бога, в Якого вірять, але Якого ніхто не бачив (Йо 20, 29), та екзистенційну тугу за Богом, що, зрештою, є нічим іншим як пеклом чи адом, тобто місцем відсутності Бога.

1.3.1. “Темна ніч душі” та богопокинутість

Від історичного початку існування християнських церков культ мучеництва був прикладом віри й подвижництва, а смерть в ім'я Ісуса Христа стала символом істинності віри, бо “ми маємо повну перемогу завдяки тому, хто полюбив нас” (Рм 5, 35). Однак серед розмаїття святих трапляються й такі, які, зазнаючи переслідувань, перебували ще й у внутрішній боротьбі, так званій духовній темряві. Цей досвід має багато виразних прикладів. Старозавітній пророк Йона, перебував у буквальной темряві в череві великої риби: “З нутра шеолу закричав я, і ти почув мій голос [...]”

⁸² Галина Пастушук, “Загадка ‘фараонового серця’: біблійні роздуми про свободу людського вибору,” *Наукові записки Українського католицького університету. Серія: Богослов'я* 4 (2017): 27.

Води мене обняли аж по горло, безодня мене оточила, водорість голову мені повила”(Йона 2, 3; 2, 6). “Темна ніч” Йони як відчуття безпорадності в бурі океану, де відсутня суша як опертя і можливість заземлитися⁸³, спричиняють внутрішнє затемнення, що супроводжує духовне спустошення та досвід богопокинутості.

Діонісій Ареопагіт у листі до Тимотея вже в перші століття християнства описав божественний морок (Вих 20, 21), який людина може досвідчувати задля єднання з Невимовним. Його лист про містичне богослов’я є зразком апофатичного богослов’я⁸⁴, “де достеменні, і досконалі, і незмінні тайни богословія, оповиті пресвітлим мороком”⁸⁵. Діонісій звертається до Тимотея з настановою полишити всі свої чуття та розумову діяльність під час містичного споглядання, щоб бути піднесеним до єднання з Богом, який сам “виведе до надсущного сяння божественної темені”⁸⁶. Він дає кілька настанов: застерігає, щоб ніхто з непосвячених, яким видається, що існує тільки земне буття, не почули його розважань; використовувати “заперечувальні положення”, щоб не умалити Бога до свого людського розуміння; очиститися, щоб зійти до святості за прикладом Мойсея (Вих 20, 21), щоб тільки побачити місце, де стояв Бог, а не самого Бога (Вих 33, 20–23); ввійти в морок, щоб єднатися з Незбагненим Богом, але не для того, щоб пізнавати, а навпаки – не пізнавати Його понадрозумово, через “віднімання всього сущого”⁸⁷.

Богопізнання за Діонісієм відбувається через умалення (кенозису) людського розуму, те, що сучаснішою мовою А. Камю називав “філософським самогубством”,

⁸³ Thomas Moore, *Dark nights of the soul: a guide to finding your way through life's ordeals* (New York: Gotham Books, 2004), 3–4.

⁸⁴ Див. С. Stang, *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: 'No Longer I'* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

⁸⁵ Діонісій Ареопагіт, *Про містичне богословіє* (Львів: Свічадо, 2018), 1.

⁸⁶ Діонісій Ареопагіт, *Про містичне богословіє*, 1.

⁸⁷ Діонісій Ареопагіт, *Про містичне богословіє*, 2–3.

яке вимагає офірування інтелекту заради пізнання непізнаваного⁸⁸. Досвід богопокинутості як виснаження інтелектуальних потуг та обезсилення стає методом пізнання неосяжності Бога. Бог як “великий іконоборець” (за К.С. Люїсом) змушений руйнувати й відсікати наші уявлення про Нього, бо якщо ми Його осмислили та визначили, то це вже не Бог. Саме так напруга між трансцендентною Іншістю Бога і Його близькістю в Об’явленні урівноважується.

Отці Церкви свого часу використовували апофатичне богослов’я, яке радше могло сказати, ким Бог не є, аніж окреслити, ким Він є, щоб не умалити й не спотворити богопізнання.⁸⁹ Найкраще ідею парадоксальності та неосяжності Бога відтворює літургійна традиція: “Неосягнений – схоплюється”⁹⁰, “Цар небозводу у гробі вміщається”⁹¹ та “смертю смерть подолав”⁹². У молитві Божа присутність ніколи не відокремлюється від Божої відсутності й навпаки. Усе це наголошує на важливості не перетворювати Бога на “бога індивідуальних уявлень”, а постійно шукати Його справжній лик, щоб сказати як Йов: “Я чув лиш те, що говориться про Тебе, а тепер на власні очі бачу Тебе” (Йов 42, 5).

Подібний досвід внутрішньої темряви описує Григор Нарекаці⁹³ – вірменський святий, поет-містик, що подарував світові свою *Книгу трагедій*, глибину та

⁸⁸ У період абсурду Камю критикував цю ідею в екзистенціалізмі. Див. Альбер Камю, Міф про Сізіфа. Есе про бунт, 96., але згодом в періоді бунту та справедливості (любові) став її прихильником. Див. Альбер Камю *Чума* (Харків: Фоліо, 1996), 216.

⁸⁹ Див. Andrew Radde-Gallwitz, *The Cappadocians* (Draft for Oxford Handbook of Apophatic Theology, 2021); Віктор Жуковський, “Апофатична віддаленість і катафатична всюдисущність Бога в богословській думці Юстина Мученика”, *Наукові записки УКУ* вип. 3 (2016): 40–60; Віктор Жуковський, “Неосяжність Бога та Його іманентність у богомисленні Макарія Єгипетського” *Vox Patrum* 36 (2016): 783–800; Віктор Жуковський, “Апофатична тріадологія та катафатична синергія у богословській думці Василя Великого” *Vox Patrum* 38 (2018): 1–22.

⁹⁰ Стихира Страстей Господніх, Майстерня літургійних перекладів, “Трипісонець” (Львів: Для вжитку в церквах Українського Католицького Університету, 2012), 145.

⁹¹ “Єрусалимська Утрєня”, *Богослужіння Страсної і Світлої Седмиць*, Майстерня літургійних перекладів, “Трипісонець” (Львів: Для вжитку в церквах Українського Католицького Університету, 2012), 177.

⁹² Тропар Пасхи Христової “Христос воскрес із мертвих смертю смерть подолав і тим, що в гробах життя дарував”, *Богослужіння Страсної і Світлої Седмиць*, Майстерня літургійних перекладів, “Трипісонець” (Львів: Для вжитку в церквах Українського Католицького Університету, 2012), 225.

⁹³ “Святий Григорій Нарекаці, чернець XI ст., умів більше за всіх висловлювати настрої свого народу. Він дав голос крику, який став молитвою грішного і скорботного людства, пригнобленого мукою його безсилля, але осяяного пишністю Божої любові і відкритого для надії на його спасенне втручання, яке здатне перетворити все”. [Message of](#)

ліричність якої важко недооцінити. *Слово до Бога з глибини серця* – початок кожної з пісень, що свідчить про внутрішню поставу молитви та містичного досвіду. Поезія Г. Нарекаці розповідає про екзистенційний досвід автора – бажання бути досконалим, але неможливість слідувати цьому бажанню:

“Я – клятвopорушник, що забув заповідь,
Швидше зборений, аніж зцілений,
І скоріше присоромлений, аніж підбадьорений.
Як вівця, на нечулість крайню приречена”⁹⁴.

До того ж, Г. Нарекаці має успіхи не лише в поезії, а й у психотерапевтичній сфері⁹⁵. Книжка має оплакувальний характер, що викликає жаль і горювання над своїми гріхами, травмами й досвідом. У психології цей стан називається депресія. Елізабет Кублер-Росс вважала, що багато людей психологічно загрузають у травматичному досвіді, бо не можуть його оплакати й відпустити⁹⁶. Едіт Егер, яка вціліла після концтабору, також наголошує, що “в’язниця неподоланої журби” – найгірша з усіх, бо може довгі роки висмоктувати життя з людини⁹⁷. Саме так відбувалося із К. С. Люїсом після смерті його дружини. В автобіографічному щоденнику-агонії К. С. Люїса, який вів після смерті дружини, він описує саме своє “філософське самогубство” і стрибок у прірву богопокинутості: “О, Боже, невже тільки за такої умови? Невже я зможу зустрітися з нею [дружиною Джой Девідман, яка померла], тільки якщо буду любити тебе так, що мені стане байдуже, зустрінусь я з нею чи ні? (...) Коли я запитую Бога про це, не отримую відповіді. Але це не те старе відчуття *Відповіді не буде!* Це не двері, що наче зачинились перед носом. Це

[His Holiness Pope Francis on the 100th anniversary of “Metz Yeghern” and proclamation of St. Gregory of Narek as a Doctor of the Church](#)". vatican.va. 12 (April 2015).

⁹⁴ Григор Нарекаці, *Книга Трагедій* (Львів: Каменяр, 2003), 65.

⁹⁵ Див. Narek Therapy: Armenians read medieval monk’s verses as cure for ailments [ArmeniaNow.com \(archive.org\)](#) (March 2015).

⁹⁶ Elisabeth Kübler-Ross, *On death and dying* (Scribner, 1969), 85–111.

⁹⁷ Едіт Егер, *Дар. 12 уроків, які врятовують ваше життя* (Київ: Книголав, 2022), 105–21.

радше спокійний, неспівчутливий погляд. Наче він покивав головою: *Спокійно, моє дитя, ти й так не зрозумієш. Беззмістовні запитання не потребують відповіді*⁹⁸.

Про дещо іншу “темну ніч душі” писав автор цього вислову Йоан від Хреста. Едіт Штайн вважала, що саме стан “темної ночі”, яку описав Йоан від Христа є правдивим єднанням із Розп’ятим Ісусом Христом. Людина, яка бажає уподібнитися до Ісуса Христа і воскреснути з Ним, має пройти з Ним і хресну смерть, долучитися до “темної ночі довгожданої”. Ночі, під час якої очищається душа людини, її тілесні й чуттєві аспекти. Шлях богопокинутості, занурення в духовну темряву спричиняє відхід від Бога, але тільки заради того, щоб згодом із Ним ще глибше злучитися. “Жодна людська сила не могла розлучити Йоан від Хреста з його Богом – але Сам Господь міг відійти від нього. (...) Скорбота Йоана від Хреста була такою глибокою, що з нею не могла б зрівнятися жодна людська скорбота. І все ж таки вона була доказом вибраної Божої любові”⁹⁹. Стан “темної ночі”, згідно з вченням Йоан від Христа, є милістю Божою, Його втручання, щоб вдосконалити людську душу. Сам містик у вступі до трактату пише, що його міркування стосуються “тлумачення 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”¹⁰⁰. Альтернативним шляхом такого очищення душі є вбогість душі (Мт 5, 3), а саме, “невдаваних виявів любові й убогого та обмеженого способу досвідчувати Бога”¹⁰¹.

Страждання – це ще одна причина, на думку Йоана від Хреста, чому людина входить і має увійти в “темну ніч”. Він наполягає, що уникати “темної ночі” – це невігластво щодо своєї душі, яка без страждань не зможе злучитися з Богом. Йоан наполягає, що треба виконати три умови, щоби страждання під час “темної ночі” принесло бажані плоди: відректися чужих богів, очиститися від гріхів і бруду та

⁹⁸ C. S. Lewis, *A Grief Observed* (London: Faber & Faber, 1964), 32–3.

⁹⁹ Эдит Штайн, *Наука Хреста* (М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008), 31.

¹⁰⁰ Йоан від Хреста, *Темна ніч* (Львів: Свічадо, 2012), 489.

¹⁰¹ Йоан від Хреста, *Темна ніч*, 559.

переодягнутися в нове розуміння Бога¹⁰². Цей шлях складається з трьох дарів, які душа отримує під час виконання кожної з умов. Перший дар – духовне прозріння, щоб зрозуміти любов істинного Бога і повірити Йому. Другий дар – безсилля, щоб усвідомити власну немічність та нікчемність через власну неспроможність боротися з гріхами¹⁰³. У досвіді ‘темної ночі’ душа очищається від чуттів, тому Йоан від Хреста докладно коментує сім смертних гріхів, які часто відвертають людину від Бога. І тільки вибрані Божі, на думку Йоана, 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”¹⁰⁴. Останній, третій дар спричиняє ‘важкі бідкування і прикрощі’, бо людина позбавляється цілковитої певності, що цей етап коли-небудь завершиться. Вона страждає від невідання та безнадії, але все ж волає до Бога¹⁰⁵.

У “темну ніч” людина входить поступово, спочатку вона насолоджується любов’ю і присутністю Бога вповні. Йоан від Хреста порівнює цей час із милістю материнської опіки новонародженої дитини, яку голублять, люблять і якій дарують безпеку. Далі, наголошує містик, настає час особливої благодаті – “темна ніч”: “Якраз тоді, коли їм здається, що світло Божих ласок 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”¹⁰⁶. Далі під час цієї темряви людині все важче й важче молитися, особливо споглядальні молитви, нема задоволення від духовних практик, але зберігається відчуття боротьби за власну молитву, навіть якщо вона прісна й нерадісна.

¹⁰² Йоан від Хреста, *Сходження на гору Кармель* (Львів: Свічадо, 2012), 104–5.

¹⁰³ Йоан від Хреста, *Темна ніч*, 512–5.

¹⁰⁴ Йоан від Хреста, *Темна ніч*, 558.

¹⁰⁵ Йоан від Хреста, *Темна ніч*, 569.

¹⁰⁶ Йоан від Хреста, *Темна ніч*, 519.

Проживання духовної темряви відкриває для людини усвідомлення власної самотності й покинутості. Вона подібно до старозавітного Йова благає про смерть, яка припинить ці духовні терзання: “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; усе це породжується почуттям, що Бог її покинув і карає, що гнівається на неї, а вона Його негідна”¹⁰⁷. Усе те, що описав вище Йоан, є нічим іншим, як досвідом богопокинутості. Йоан від Хреста метафоричною і поетичною мовою описує виснажливий шлях через досвід богопокинутості, бо тільки поет може бачити священне, не обмеживши його¹⁰⁸. У духовних терзаннях людина доходить до відчуття власної безпорадності, спустошення та кенозису, вона волає до того, хто сильніший за неї, до Бога. Саме досвід богопокинутості й буде відрізняти “темну ніч душі” від депресії, клінічної меланхолії тощо, бо в основі цього досвіду є волення до Бога і за Богом. Це трансцендентний досвід богоспілкування¹⁰⁹, що преображує людину, на думку Йоана, чеснотами віри, надії та любові.¹¹⁰

Досвід богопокинутості, що переживає людина під час духовної пустелі, “темної ночі та духовного знесилення”, готує її до ще більшого з’єднання з Богом. Вона проходить шлях упокорення, очищає свої чуттєві та духовні частини, відтак Бог підносить її душу до стану невинності Адама “постійного і досконалого спочинку та спокою”¹¹¹. Г. У. Бальтазар наголошував, що те, що описав Йоан від Хреста, – не досвід Божого гніву, а ласка, яка випала Йоану, бо “найнадійніше захищений той Богом, кого Він проводить крізь хресну ніч”¹¹².

¹⁰⁷ Йоан від Хреста, *Темна ніч*, 565–6.

¹⁰⁸ Рикёр, *Конфлікт інтерпретацій*, 559.

¹⁰⁹ Див. Додаток 5.

¹¹⁰ Див. Додаток 6. Гора Кармель. Йоан від Хреста, *Темна ніч*, 75–6.

¹¹¹ Йоан від Хреста, *Темна ніч*, 650.

¹¹² Ганс Урс фон Бальтазар, “Распятого же за ны...”, *Символ* вип. 7, (Париж, 1982): 13.

У ХХ столітті ще одним свідченням про “темну ніч душі” поділилась Мати Тереза, яка понад сорок років у листах, сповідях і духовних розмовах оплакувала свою духовну спрагу, покинутість, самотність тощо: “Я трохи розумію тортури пекла без Бога. Я не маю жодних слів, щоб описати те, що хочу сказати, однак минулої Першої П’ятниці, свідомо і радо, я погодилась перед найсвятішим серцем перебувати навіть усю вічність, у цих жахливих умовах, якщо це принесе Йому хоч трохи більше радості чи любові єдиною душі. [...] Я не знаходжу жодних слів, щоб описати глибину темряви. Незважаючи на те все, я – Його маленька, я люблю Його не за те, що Він дає, а за те, що він забирає”¹¹³. У міру того, як розгорталась діяльність Матері Терези, розросталась її внутрішня темрява, глибоке аж до болю бажання бути з Богом та внутрішня порожнеча, яке вона описала як “невтомне страждання, небажана Богом, відкинена, порожня, жодної віри, жодної любові, жодного запалу”¹¹⁴.

У міру розростання діяльності Матері Терези зростала й критика її дій. Крістофер Гітченс називав Матір Терезу “янглом пекла”. Звинувачував її у тому, що вона не допомагала бідним, а тільки змушувала їх страждати¹¹⁵. Гітченс писав, що християни мають протистояти образу розгубленої старенької, яка втратила віру. А під час беатифікаційного процесу Матері Терези він наполягав, щоб Церква припинила ставити Мати Терезу в приклад для наслідування, бо вона не любила бідняків, а любила бідність і тільки їй потурала¹¹⁶. Ці та інші висловлювання багатьох критиків спричинили докладне канонічне розслідування життя Агнес Гондже Бояджіу.

¹¹³ Браян Колодійчук, *Мати Тереза. Будь моїм світлом* (Львів: Свічадо, 2017), 194.

¹¹⁴ Колодійчук, *Мати Тереза*, 191.

¹¹⁵ Christopher Hitchens, “The Dogmatic Doubter”, *Newsweek* (September 10, 2007): 41.

¹¹⁶ Christopher Hitchens, *The Missionary Position: Mother Teresa in Theory and Practice* (London – New-York, 1995).

Одні стверджували, що в Матері Терези була клінічна депресія¹¹⁷, яка проявлялась і в духовній сфері, але цей діагноз не підтвердився, а її випадок “темної ночі душі” розглядають більше як духовний і богословський, аніж психологічний¹¹⁸. У листах, які написала Матір Тереза, описана духовна втрата Бога, темрява, дивне страждання і тунель, у якому Бог був відсутній більше десятка років¹¹⁹. Це вказує на напруженість взаємин між нею та Богом. Причин для такої напруги могло бути безліч, але у випадку Матері Терези не слід ігнорувати принаймні ранню смерть її батька та всі страждання, які оточували її із малечку. Оскільки напружені відносини між людиною і Богом часто виникають як наслідок болю та страждання¹²⁰, то досвід богопокинутості Матері Терези міг бути її шляхом зцілення від горя, болю, смутку, що її спіткало в дитинстві. Батько Матері Терези – Ніколе Бояджіу – був відомим бізнесменом, якого отруїли через політичні чвари. Однак ані Агнес, ані її молодший брат Лазар ніколи смерть батька не називали вбивством, а просто смертю. Це можна вважати запереченням травми чи її знеціненням. Досвід Матері Терези вказує на зв’язок між дитячою травмою смерті батька та її містичним досвідом. Відчуття покинутості та самотності, що не полишали Матір Терезу, виходять за межі звичних людських взаємин, бо підтримки, турботи й любові довкола неї було стільки ж, скільки й горя та біди¹²¹. Досвід богопокинутості міг допомагати їй зцілити порожнечу від втрати рідних, бо допомагає виявити і висловити глибинні замовчування саме перед Богом. Тоді втрата, її осмислення можуть не просто дати

¹¹⁷ Щоб визначити клінічну депресію, послуговуються міжнародними стандартами: Див. The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-IV-TR): симптоми клінічної депресії: 1) постійно пригнічений настрій; 2) відсутність задоволення від життя або задоволення від більшості видів діяльності; 3) втрата ваги або раптове компульсивне заїдання; 4) безсоння або надмірний сон; 5) виражений неспокій або повільність; 6) щоденна втома; 7) щоденне відчуття нікчемності або надмірна провина; 8) зниження здатності думати, концентруватися, або нерішучість; 9) думки про смерть або самогубство.

¹¹⁸ Phyllis Zagano, C. Kevin Gillespie, “Embracing Darkness: A Theological and Psychological Case Study of Mother Teresa”, *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 10(1): 65.

¹¹⁹ Колодійчук, *Мату Тереза*, 198–9.

¹²⁰ Kenneth Pargament, *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred* (New York: Guilford Press, 2007), 111.

¹²¹ Zagano and Gillespie, “Embracing Darkness”: 65.

імпульс служінню, творчості тощо, а й стати позачасовими, стати частиною духовного проживання травми та примиритися із втратою¹²². Так, віра в Бога може допомогти впоратися з горем втрати одного з батька через перебатьківство (reparenting)¹²³. Подібні методи лікування дитячих травм використовують у праці з дітьми з дисфункційних та алко- чи наркозалежних сімей та в схема-терапії. Одним із основних принципів дванадцятикрокових програм є рішення, яке звучить: “Нашим справжнім батьком є Вища Сила, які деякі називають Богом”¹²⁴. У такому разі, “темна ніч душі” Матері Терези могла стати для неї зціленням її горя через солідарність із Розп’ятим Христом і усіма бідними, у яких вона бачила Його лик (Кол 1, 24), а у Отці – свого батька, якого втратила. Досвід втрати Бога для Матері Терези був настільки реальним, що відгукувався до її перших втрат, які й насправді стали місцем її зустрічі з Богом.

1.3.2. Фізичний біль, психологічно-емоційне страждання, травма й богопокинутість

Як феномен, богопокинутість вміщує в собі багато сфер людського існування. Психологія характеризує це явище як екзистенційну кризу, втрату сенсів, що супроводжуються почуттями смутку, самотності, покинутості, недовіри, апатії, ненависті, безсилля, сорому, відчаю, заціпеніння тощо¹²⁵. Богопокинутість також може бути виявом межової ситуації (Grenzsituation), яку К. Ясперс означував як ситуацію, унаслідок якої людина відчуває безсилля, як-от смерть та страждання, тобто ситуацію, з якої неможливо просто вийти і в якій неможливо залишатися¹²⁶. У

¹²² David Aberbach, *Surviving Trauma: Loss, Literature and Psychoanalysis* (New Haven: Yale University Press, 1989), 86; 108.

¹²³ *Loving Parent Guidebook (Spiral Bound)* (California, 2021).

¹²⁴ Див. *Solution for Adult Children of Alcoholics and Dysfunctional Families World Service Organization* ([Free Literature English & Translated - Adult Children of Alcoholics & Dysfunctional Families](#)).

¹²⁵ I. Orbach, M. Mikulincer, P. Sirota, E. Gilboa-Schechtman, “Mental Pain: A Multidimensional Operationalization and Definition”, *Suicide and Life-Threatening Behavior* 33(3): 219–30.

¹²⁶ Карл Ясперс, *Введение в философию* (Минск, 2000), 191.

цьому сенсі “екзистенційний вакуум” Віктора Франкла, яким він означив стан “суцільної й граничної безглуздості”, також відповідає частковому визначенню богопокинутості. Автор логотерапії наголошує, що цей стан особливо проявився в ХХ столітті, але основа його сягає навіть старозавітних часів, а саме втрати раю, який для людства став втратою базового відчуття безпеки¹²⁷. До того ж, Віктор Франкл акцентує на тому, що страждання, спричинені екзистенційною фрустрацією та втратою сенсів, не є патологією чи хворобою, а навпаки – досягненням людини, бо через страждання людина укріплює в собі здатність повертатися до істинних сенсів¹²⁸.

Людське життя невіддільне від болю¹²⁹, але воно не є болем і ніколи не було покликане ним залишатися, бо все сотворене від початку світу було добрим (Бт 1). Фізичне страждання (далі – фізичний біль) та психологічне / ментальне / емоційне страждання (далі – страждання) можуть не бути одночасними або виходити одне з одного. З погляду медицини, фізичний біль слугує ідентифікатором того, що в тілі відбуваються якісь відхилення, допомагає шукати проблему виникнення дискомфорту, щоб у крайній фазі розвитку хвороби запобігти смерті. Тобто в такому розумінні біль вже є не прокляттям, а слугує збереженню життя людини. Звісно, біль може спричиняти страждання, але не обов’язково. Розділяє біль і страждання також вплив на майбутні події у житті людини: якщо людина переживає біль, наприклад, через рак, то вона також страждатиме. Хвороба вириває таку людину зі звичного ритму життя, що спричиняє страждання, так як, наприклад, невиліковний рак

¹²⁷ Віктор Франкл, *Людина у пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі* (Харків: КСД, 2016), 115–6.

¹²⁸ Франкл, *Людина у пошуках справжнього сенсу*, 113.

¹²⁹ “Біль – перше значення цього слова, локалізовані неприємні відчуття, друге ж значення охоплює усі неприємні відчуття психічного стану – локалізовані чи ні”. У кожному психічному стані присутні психологічні, фізіологічні та поведінкові компоненти, то в описах природи станів можна натрапити на поняття різних наук (загальної психології, фізіології, медицини, психології праці тощо), що створює додаткові труднощі для дослідників, що вивчають цю проблему. Сьогодні немає єдиного погляду на проблему станів, оскільки стани особистості можна розглядати у двох аспектах. Вони є одночасно як зрізами динаміки особистості, так і інтегральними реакціями особистості, зумовленими її стосунками, поведінковими потребами, цілями активності й адаптивності в навколишньому середовищі. Див. “Intersubjective Properties by Which We Specify Pain, Pleasure, and Other Kinds of Mental States”, *Irwin Goldstein Philosophy* 75, No. 291 (January 2000): 89–104.

змушує замислюватися над смертністю та сенсом страждання чи, навпаки, втратити усі сенси, заради яких людина жила¹³⁰, і увійти в досвід богопокинутості.

Страждання характеризується емоційним дискомфортом, неприємними відчуттями не тільки фізичного походження. Воно може бути душевне, психічне, емоційне тощо, але ці стани не еквівалентні, вони тільки допомагають описати цей досвід. Єднає усі ці види страждання широкий спектр суб'єктивних переживань, які характеризуються як усвідомлення негативних змін у самій особистості. Цей досвід викликає почуття смутку, горя, самотності, покинутості, безвиході, безсилля, недовіри, апатії, ненависті, сорому, відчаю, шоку тощо. Самі ж емоційні стани також можуть мати зворотну реакцію і впливати на тіло людини, викликати психосоматичні болі¹³¹. Отже, віднайдення причини та сенсу в стражданні може мати позитивний вплив не тільки на дух і душу, а й на тіло людини.

Едіт Егер наголошує, що біль з очевидних причин – неминучий, але страждання ми обираємо самі. Вона зауважує, що найважливіша дія для виходу із стану жертви (стану страждання – авт.) – це усвідомити, що у нас є вибір – залишатися жертвою чи трансформувати свій біль і страждання в силу і ставати вцілілими¹³².

Досвід страждання може бути, хоч і не обов'язково, пов'язаний із досвідом богопокинутості. Утім, обидва досвіди, щоб набути сенсу мають виходити за межі людського розуміння добра і зла, те, що К. С. Люїс називав “складне добро”, яке трансформує складне зло в добро через свідоме прийняття страждання¹³³. У будь-якому релігійному дискурсі про зло такий процес трансформування дарує надію, а в християнському дискурсі цей процес долучає кожного до досвіду богопокинутості, смерті та воскресіння Христа, що не просто змінює страждання, а преображує та

¹³⁰ E. J. Cassell, “The Nature of Suffering and the Goals of Medicine”, *Loss, Grief & Care* 8(1-2): 129–42.

¹³¹ Orbach, Mikulincer, Sirota, Gilboa-Schechtman, “Mental Pain”: 219–30.

¹³² Едіт Егер, *Вибір* (Київ: Книголав, 2021).

¹³³ К. С. Люїс, *Проблема страждання* (Львів: Свічадо, 1998), 97–8.

надає йому сенс. Надія, яка народжується як а-логічний феномен¹³⁴, бо вона існує всупереч смерті, саме так “Царство Боже присутнє в тому, що суперечить йому, в хресті”¹³⁵. У християнському розумінні це те, що зробив Христос на хресті через кенозис для того, щоб увійти в досвід богопокинутості, стан без-Бога на хресті у вигуку та у входженні в сам Ад¹³⁶. Звісно, тоді може існувати спокуса наражатись чи наражати на страждання, про що слушно зауважує Ювал Харарі: “Якщо ви хочете, щоб люди вірили в уявні сутності – богів і нації, маєте змусити їх пожертвувати чимось цінним”¹³⁷. Такі міркування можуть звести страждання до маніхейських ересей, що вже мають свою догматичну й концептуальну богословську відповідь. Однак думка Ю. Харарі насправді не лише підриває сенс-існування страждання, а й заперечує сенс-існування Бога, у якому і через якого принаймні християни віднаходять сенс страждання. Отже, досвід богопокинутості Христа й на цьому рівні стає місцем солідарності між Богом і людиною та тим самим утверджує цінність страждань, надаючи їм сенсу.

Віктор Франкл вважав, що насправді страждання перестають бути стражданнями тільки тоді, коли набувають сенсу, а не навпаки¹³⁸. Його висновки не голослівні, бо саме віднайдення сенсу страждання допомогло йому вижити в Аушвіці й дало поштовх до основних засад такого напрямку психології, як логотерапія (“logos” Віктор Франкл визначає як “сенс”¹³⁹). До того ж, психолог наголошує, що воля до пошуку сенсу – “це рушійна сила життя людини, і аж ніяк не ‘вторинна раціоналізація’ інстинктивних потягів”¹⁴⁰. Сам напрям логотерапії вказує

¹³⁴ Рикёр, *Конфликт интерпретаций*, 497.

¹³⁵ Рикёр, *Конфликт интерпретаций*, 496.

¹³⁶ Roman Rytsar, *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. (D.Th. Degree in Eastern Christian Studies, Faculty of Theology Saint Paul University, Ottawa, Canada, 2012) (<https://ruor.uottawa.ca>), 411.

¹³⁷ Ювал Ной Харарі, *Ното Deus. За лаштунками майбутнього* (Київ: BookCheef, 2018), 368.

¹³⁸ Франкл, *Людина у пошуках справжнього сенсу*, 122.

¹³⁹ Франкл, *Людина у пошуках справжнього сенсу*, 113.

¹⁴⁰ Франкл, *Людина у пошуках справжнього сенсу*, 109.

на те, що психотерапевт працює з пацієнтом насамперед над віднайденням сенсу його життя. До того ж, В. Франкл наголошує, що страждання, спричинені екзистенційною фрустрацією (втратою сенсів), є не патологією чи хворобою, а досягненням людини¹⁴¹. Тому страждання не тільки мають сенс, вони *повинні мати сенс*. Такий висновок В. Франкла підкріплює ідею, що досвід богопокинутості може допомагати повернути надію, бо ж крик до Бога і є актом надії.

Угорсько-канадський травмотерапевт Габор Мате наполягає, що психологічні травми спричиняють не безпосередні травматичні події, а самотність та ізоляція. Він наголошує, що для того, щоб отримати психологічну травму, не потрібна війна, геноцид чи насилля, достатньо, щоб емоційно відсторонені батьки не брали на руки своє немовля, коли воно плаче¹⁴². Г. Мате наполягає, що травма – це не те, що з нами сталося, а те, що відбувається в нас опісля, те, що розвивається в нас багато років через ізоляцію, самотність і покинутість. Г. Мате наполягає, що діти й дорослі мають травми не тому, що вони страждають, а тому що вони страждають наодинці¹⁴³. Це також підкреслює різницю між травмою і покинутістю й богопокинутістю. У досвіді богопокинутості є Особа Бога, з Яким можливо розділити свій біль, висловити його, оплакати й урешті відпустити. Навіть найглибшу рану можна прийняти та зцілитися через досвід солідарності з Христом. Це, щоправда, не означає, що людині варто відмовлятися від кваліфікованої допомоги психологів, психотерапевтів, психіатрів тощо.

Вивчення страждання, болю та травми часто не обходиться без пошуку сенсів саме в “немислимому й застрягає на фундаментальних питаннях віри”¹⁴⁴, бо будь-яка “психологічна травма – це страждання безсилим”¹⁴⁵. Безсилля спонукає шукати

¹⁴¹ Франкл, *Людина у пошуках справжнього сенсу*, 113.

¹⁴² Г. Ньюфелд, Г. Мате, *Тримайтеся за своїх дітей* (Дніпро: Смакі, 2020), 34–51.

¹⁴³ Maurizio Benazzo, Zaya Benazzo, *Wisdom of Trauma* (movie), (2021).

¹⁴⁴ Джудіт Герман, *Психологічна травма та шляхи до видужання* (Львів: ВСЛ, 2021), 17.

¹⁴⁵ Герман, *Психологічна травма та шляхи до видужання*, 62.

сили в Комуся, хто перевершує людське розуміння сили і дає надію. Американська лікарка-психіатр Джудіт Герман, яка провадить сеанси психотерапії із жертвами сексуального насилля й ветеранами бойових дій, зазначає, що усі вони згадують, як під час тортур зверталися до свого першого джерела безпеки – мами або Бога.¹⁴⁶ Тобто в момент нечуваних страждань люди звертаються до тих стосунків, завдяки яким вони вважають, що можуть отримати захист та безпеку. Це ознаки сформованої та задоволеної первинної потреби людини – безпечної прив’язаності. Завдяки цьому людина здатна подужати навіть найстрашніші знуцання, бо вірить в силу справедливості, має надію та відчуває безпеку¹⁴⁷. Натомість відсутність задоволеної потреби безпечної прив’язаності може спричинити загострення взаємин не тільки з Богом, який мовчить на конкретну кривду, але й з людьми, яким більше неможливо довіряти. Травма відбирає самість в особи, а водночас і зв’язок зі спільнотою, спричиняє відчуття “фальшивого світу”¹⁴⁸. Така особа може і уникати будь-яких взаємин з іншими, або намагатись нав’язливо захопитися за будь-які з них, що є нездоровою поведінкою в обох випадках. Це є ще одна ознака діалектики травми.

Джудіт Герман також помітила, що момент насилля не лише травмує особу, а й дає відчуття “роботи диявольської сили” (за Фройдом), бо на довгі роки, а то й до кінця життя травма залишається з особою як ПТСР чи інші розлади психіки: “Травматичні події ставлять під сумнів базові людські стосунки. [...] Вони в друзки розбивають структуру самості, сформовану та підтримувану у стосунку до інших. Вони підважують систему переконань, які надають значення людському досвіду. Вони порушують віру жертви у природний та божественний порядок і кидають її у стан екзистенційної кризи”¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Герман, *Психологічна травма та шляхи до видужання*, 94.

¹⁴⁷ J. Bowlby, *Attachment and Loss* (Tavistock Institute of Human Relations, 1969, 1982), 177–97.

¹⁴⁸ R. J. Lifton, *Concept of the Survivor* (New York, 1973). Див. Герман, *Психологічна травма та шляхи до видужання*, 100.

¹⁴⁹ Герман, *Психологічна травма та шляхи до видужання*, 93.

Травма не лише спричиняє біль та страждання, а й руйнує довіру до світу, а та руйнує, своєю чергою, довіру до Бога. Саме такий досвід описує письменник Елі Візель: “Мені ніколи не забути тієї ночі, першої табірної ночі, яка перетворила моє життя на довгу ніч за сімома замками. Я ніколи не забуду цього диму. Ніколи не забуду я маленьких обличь дітей, чиї тіла перетворювались на мушлі під заанімілими небесами. Я ніколи не забуду того полум’я, яке назавжди зруйнувало мою Віру. Я ніколи не забуду тієї нічної тиші, яка навіки позбавила мене бажання жити. Я ніколи не забуду тих миттєвостей, які вбили мого Бога, які понівечили мою душу і зробили з моїх мрій пустелю. Я не забуду цього ніколи, навіть якщо буду засуджений на довге життя, таке ж довге, як і життя самого Бога. Ніколи”¹⁵⁰. Отже, у самій травмі досвід богопокинутості може виражатися через відсутність довіри в Божу опіку та захист. Згодом цей досвід трансформується у спотворений образ Бога або ж атеїзм. Зрештою ані перше, ані друге не відповідає божественній реальності, а тому досвід богопокинутості у травмі має бути почутим, прожитим та прийнятим. На це може знадобитися багато років та зусиль, а ще добрий духовний супровід, щоб не загострити травми через компульсивні відмолювання, паломництва та інші релігійні дії і практики, які можуть тільки загострювати травматичний досвід.

Досвід багатьох богословів, філософів та митців свідчить про те, що саме в горнилі відчаю та розпуки вони зверталися до Бога. Юрген Мольтманн точкою відліку початку своєї віри називає момент під час Другої світової війни, коли сімнадцятирічний юнак викликнув до Бога у благаннях дати відповідь на те, для чого йому жити, якщо всі, кого він любив, померли¹⁵¹. З українських сучасників про таку антиномію у власному досвіді свідчить релігієзнавець Ігор Козловський: “Чи є Бог там, у підвалах, де є випробовування людського духу? Ми можемо стверджувати, що

¹⁵⁰ Елі Візель, *Ніч. Світанок. День* (Київ: Дух і Літера, 2006), 31.

¹⁵¹ Герман Гартфельд, *Немецьке богослов'є Нового Времени* (Москва, 2005), 239.

є, тільки пройшовши через це. Я вічний боржник любові”¹⁵². Отже, навіть в табірному житті можливо подолати апатію, злість та навіть страшні тортури й залишитися духовно свободним та утверджувати свою людськість.

Сімона Вейль вважала, що страждання подібне до смерті, бо вириває людину з її звичного життя.¹⁵³ Страждання також робить Бога відсутнім, як мертвим, а то й більше, бо в момент Його відсутності людині більше не залишається кого любити. Якщо ж у хвилини відчаю і темряви людська душа остаточно перестане любити, її духовна темрява може залишитися назавжди¹⁵⁴. С. Вейль наголошувала, що людська природа підпорядкована “сліпій грі” механічної необхідності¹⁵⁵. Природа і її “сліпа гра” – не у владі Бога, вважала С. Вейль, отже, це не позбавляє відчуття несправедливості будь-яке страждання, що, зрештою, ще більше віддаляє нас від Бога.

С. Вейль наголошувала, що страждання чи радше нещастя – це відсутність щастя і блаженства, що перетворює людину на розтерзаного хробака (див. Пс 22, 7), руйнує людину настільки, що не залишає в ній навіть найменшого місця для присутності Бога. Саме це й відбулося з Христом на хресті. На думку С. Вейль, Він відчув повну відсутність Бога-Отця, щоб стати настільки спраглим і самотнім, щоб волати про утішення. Але для того, щоб змилосердитися над Христом, що проживає своє найбільше нещастя – втрату Отця, знадобився би інший Христос.¹⁵⁶ Зрештою, християнська традиція, ввібравши в себе всі можливі парадокси, живе і живиться стражданнями самого Бога, що втілює Євхаристія.

Молитва Анафори акцентує не тільки на самопожертві Христа, але й на Його постійній самотності в акті жертви: “Він, прийшовши і сповнивши весь промисел

¹⁵² Ігор Козловський, “Свобода і полон”, *Збруч* (16 вересня 2019). <https://zbruc.eu/node/92129?fbclid=IwAR1IqbU2t5-m41XJgCfM4sIxmLT-EsDS1SL92e4GSyxsX779XO29HKMiOE>

¹⁵³ Simone Weil, “The Love of God and Affliction”, *Waiting for God*. (New York, 1992), 118.

¹⁵⁴ Weil, “The Love of God and Affliction”, 121.

¹⁵⁵ Weil, “The Love of God and Affliction”, 119–20.

¹⁵⁶ Simone Weil, “The Love of God and Affliction”, *Waiting for God* (New York, 1992), 127–30.

щодо нас, вночі, в яку Його видано, а радше Він сам себе видав за життя світу, прийняв хліб у святі Свої і пречисті і непорочні руки, благодарив, благословив, освятив, переломив дав святым своїм учням”¹⁵⁷. Ламання Себе як хліба (пор. Лк 22, 19-20; Мр 14, 22-25; Мт 26, 26-29) символізує не просто ритуал чи спомин, а й буквальне переломлення Тіла Христового, Його умирання та смерть. Євхаристія знову поєднує Життя та Смерть, стає свідченням присутності Бога та надією в мороці богопокинутості. Переміна вина та хліба на Тіло і Кров Господню – це найвища межа уприсутнення Бога тут на землі. Так те, що є травмою, болем стражданням та покинутістю, стає присутністю божественного.

Досвід богопокинутості як досвід вцілілих (Е. Егер, В. Франкл, Ю. Мольтманн тощо) свідчить про те, що навіть найсильніші та найстійкіші страждання не можуть цілком зламати людину. Завдяки волянню до Бога, навіть у формі скарги й ненависті, людина здатна зберігати свій зв'язок із Богом.

1.3.3. “Бог помер. І вбили Його ми” як філософська парадигма досвіду богопокинутості

Від Просвітництва віра в Бога перестала бути аксіомою¹⁵⁸. З погляду богословської антропології, цей процес почався ще задовго до Христа, а саме в Едемському саду. Юдаїзм та християнство дивляться на історію гріхопадіння людини як на джерело пояснення зла у світі, а також і як на можливість обирати вірити чи не вірити в Бога. Історія Адама і Єви свідчить не лише про можливість пізнання добра і зла, але й про

¹⁵⁷ Молитва Анафори. Літургія Йоана Золотоустого. Див. Символічне втілення молитви на освячення Святих Дарів на Божественній Літургії св. Йоана Золотоустого: Ісус “прийняв хліб у свої пречисті і непорочні руки, воздав хвалу і поблагословив, освятив, переломив, дав святым своїм учням кажучи...” в скульптурах Володимира Семківа. [На кампусі УКУ встановлять скульптурну групу, яка символізує шість етапів людського життя - УКУ \(ucu.edu.ua\)](#)
[Владика Борис Гудзяк про скульптурну групу на території студмістечка УКУ - YouTube](#)

¹⁵⁸ Taylor, *A Secular Age*, 4–5.

нероздільність добра і зла в уявленні людини¹⁵⁹, що насправді може означати, що людина не має здатності розділити добро і зло, не вийшовши за межі самої себе.

Чарльз Тейлор озвучив, здавалося б, дуже просте питання: “Як це: жити як віруюча або як невіруюча людина?”¹⁶⁰. У його розумінні секулярна доба не лише розділила віруючих та атеїстів, подібно як у притчі про Страшний суд: на козлів та овець (пор. Мт 25, 31-46); а, навпаки, витворила якісь гібридні, рівнозначні світогляди, які насправді опираються не на факти, а на досвід. От тільки для віруючих – це досвід богоспількування, а для невіруючих – це досвід “мовчання Бога”, отже, Його відсутність. Тривожною є наївність і перших, і других, які сприймають свій світогляд як єдино можливий і єдино правильний, а щонайгірше, як такий, що є константою.

Концепт “вбивства Бога” маркував початок цілої епохи буття людини без-Бога, епохи богопокинутості¹⁶¹. Як така ця ідея – не нова. У XVII столітті поет і син лютеранського пастора Йоганн Ріст у літургійному гімні написав: “О, велика біда! Сам Бог є (лежить) мертвий, Він помер на хресті” (“O große Not! Gott selbst ligt tot [авт.], Am Kreuz ist er gestorben”)¹⁶². Це звісно не викликало такого занепокоєння як “Весела наука” Ф. Ніцше. Згодом у романі “Бісовиння”(1871–1872) Ф. Достоевського, чотирнадцятилітня Матрьоша в гарячці виголошує: “Я, мовляв, бога убила”, а невдовзі героїня повісилась. Далі Леонід Андреев у романі “Мовчання” (1900) використовує ідею Ніцше і “вбиває” Віру – доньку головного героя священника, яка уособлює смерть його віри в Бога.

Ніцше змальовує смерть Бога через свого героя – безумця, який шукає Бога, подібно як Діоген свого часу (IV ст. до Р. Х.) шукав людину: Ви не чули нічого про того безумного, який серед білого дня запалив ліхтар, вибіг на ринкову площу й заходився

¹⁵⁹ Полонский, *Библейская динамика*, 147.

¹⁶⁰ Taylor, *A Secular Age*, 4

¹⁶¹ Fergus Kerr, “Theology in a Godforsaken Epoch”, *New Blackfriars* 46, no. 543 (September 1965): 665.

¹⁶² Повна версія гімну [Ein trauriger Grabgesang, | O Traurigkeit | LiederNet](#)

волати: ‘Я шукаю Бога’ Я шукаю Бога!’? Та довкола стояло немало таких, хто саме не вірував в Бога, а тому вони глумилися з нього. ‘А хіба він загубився?’ – спитав один. ‘Чи, може, він загубився?’ – підхопив другий. ‘А може, він просто зачайвся? Може, він нас налякався?..’ Безумець із розгону вклинився в гущавину натовпу й, обгледівши її проникливим оком, заукав: ‘Куди подівся Бог? Я повідаю вам! Ми вбили його – ви і я! Ми всі його вбивці’.¹⁶³

Ніцшеанська версія “смерті Бога” досягла бажаної мети – від Коперніканського повороту людина попрямувала в Ніщо. Безумець констатує велику катастрофу людської моралі, довкола “запах божественного гниття”, чути “Requiem aeternam deo”, а церкви перетворились у надгробки Бога¹⁶⁴. Є все ж кілька явищ, які описує Ф. Ніцше, що вимагають пильності та уваги. З одного боку, філософ писав цю книгу задля “систематичної підривної філософської діяльності й діагностування катастрофізму майбутнього”¹⁶⁵. Він критикував та зневажав християнство як найбільше лихо, яке спіткало людство.¹⁶⁶ З іншого боку, іронічна назва книжки вказує на відмінність від “серйозної науки”, яка заповонила суспільство: “весела наука” не претендує на об’єктивність та вичерпність, а “формується з особистих вражень, на основі яких постають ціннісні переваги й віра в самого себе”¹⁶⁷.

П. Рікер пропонував клич безумця розглядати у світлі таких запитань: Який Бог помер? Хто його вбив? Що означає це слово, яке сповіщає про смерть Бога?¹⁶⁸ П. Рікер вважав, що помер бог онто-теології, бог метафізики та богослов’я, помер бог звинувачень та приписів¹⁶⁹. Мартін Гайдегер вважав, що *смерть Бога* за Ніцше – це насправді смерть метафізики. Філософ звертає увагу на фігуру ніцшеанського безумця, здатного шукати Бога, тоді як усі інші “не тому не вірять в Бога, що він втратив для них цінність, а тому, що вони відмовились від самої можливості вірити,

¹⁶³ Переклад з книжки Тараса Лютого, оскільки дослідник зауважує, що в часі радянських перекладів не було чітко передано думок філософа. Окремий переклад українською мовою згодом буде виданий. Див.:Тарас Лютий, *Ніцше. Самоперевершення* (Київ: Темпора, 2016), 586.

¹⁶⁴ Ніцше, *Весела наука*, 284–6.

¹⁶⁵ Лютий, *Ніцше. Самоперевершення*, 567.

¹⁶⁶ Фрідріх Ніцше, *Жадання влади* (Київ: Основи, 1993), 435–6.

¹⁶⁷ Лютий, *Ніцше. Самоперевершення*, 569.

¹⁶⁸ Рікёр, *Конфликт интерпретаций*, 538–9.

¹⁶⁹ Рікёр, *Конфликт интерпретаций*, 538–9.

а тому й не можуть шукати Бога”¹⁷⁰. Здатність шукати Бога, на думку Гайдегера, є характеристикою справжньої людини, яка випливає з її природної здатності робити усвідомлені вибори. Проте людина має спершу повернути собі здатність пізнавати себе й навколишній світ. Гайдегер наполягав, що людина має збагнути свою “тут-присутність” [Dasein] – усвідомити свою екзистенцію, себе-у-світі. Усвідомлення “тут-присутності” – передумова осмислення людиною її власної ідентичності, свободи і смерті водночас¹⁷¹. Відкривши для себе такі есхатологічні речі, людина переживає самотність, беззахисність у просторах космосу, відчуває тягар свободи.

П. Рікер наголошував, що Ніцшевого Бога убила скорбота, пов’язана з образом батька (за Фройдом)¹⁷². Убити Бога – це стати на його місце, встановити власні правила, власну справедливість та визначати добро і зло. Зрештою, це вести за собою і встановлювати істину. Габріель Марсель пов’язував смерть Ніцшевого Бога з його дитячою вірою, яка мала померти, адже смерть Бога – це не атеїзм, а екзистенційна туга за тим, чого більше немає¹⁷³. “Смерть Бога” означає раптове “дорослішання людства”, що стало моментом осиротіння та богопокинутості. Таке дорослішання радше нагадує притчу про блудного сина (Лк 15, 11-32), коли за все ще живого батька роздають спадок, наче за померлим, аніж чужаня та святкування ночі для Господа, яку влаштував ізраїльський народ після виходу з неволі (Вих 14, 34-42).

Радикальні богослови “смерті Бога”¹⁷⁴ в особах Томаса Альтицера, Вільяма Гамільтона, Дитриха Бонгеффера та інших так і стверджували: богослов’я житиме, навіть якщо Бога нема, а “церкви мусять визнати факт смерті Бога й надалі обходитися без Нього”¹⁷⁵. Д. Бонгеффер наголошував, що виникнення ідеї “смерті

¹⁷⁰ Мартин Хайдегер, “Слова Ницше ‘Бог мертв’”, *Вопросы философии* вип.7 (1990): 173.

¹⁷¹ Андрій Дахній, “Екзистенційно-онтологічна інтерпретація проблеми смерті у філософії Мартина Гайдегера”, *Доґа-ДОКСА: збірник наукових праць з філософії та філології* вип. 14 (2009): 194–203.

¹⁷² Рікер, *Конфликт интерпретаций*, 539.

¹⁷³ P. Scolari, “Gabriel Marcel and Nietzsche. Existence and Death of God”, *Nietzsche-Studien*, 47(1) (2018): 407.

¹⁷⁴ Анатолий Денисенко, “Теология “смерти Бога” и совершеннолетие мира: Ницше, Бонгеффер и радикальный протестантизм XX ст.,” *Богословские размышления* (Одесса : ЕААА, 2015).

¹⁷⁵ John T. Elson, “Is God dead?”, *Time* (8.04.1966).

Бога” спричинила сама ж ліберальна апологетика, бо була “безглуздою, нешляхетною та нехристиянською”¹⁷⁶. Він вважав, що “повнолітній світ” не потребує Бога-опікуна й апологетів, які живуть за рахунок “вічних есхатологічних питань”: “Повноліття світу тепер вже не є спонукою для полеміки та апологетики, а насправді має бути зрозумілим краще, ніж воно розуміє само себе, – а саме виходячи з Євангелії, з Христа”¹⁷⁷. Майже століття після смерті Бонгеффера відновлені українські богословські школи також намагаються формувати свої пропозиції осмислень жахів ХХ століття: богослов’я мучеництва¹⁷⁸; богослов’я Майдану¹⁷⁹; богослов’я ‘визволення’ в українському форматі¹⁸⁰. Однак найважливіше – це відповіді на сучасні виклики: війна в Україні, міграція, військовополонені та відчай, що не оминув жодної домівки. Для того, щоб збагнути сенс та мету цих випробувань, потрібно збагнути сенс відчаю, бо і він може бути наповнений неочікуваною святістю надії, бути місцем “преображення” душі (Мт 17, 1–6; Мр 9, 1–8; Лк 9, 28–36).

Основне послання Ф. Ніцше полягало в тому, щоб попередити про цивілізаційну й гуманітарну кризу, яка насувалася через стрімкий занепад моралі, стала нашою реальністю. Очевидно, що публічне оголошення про смерть Бога не обійшлося без наслідків. По-перше, Ф. Ніцше уже констатував “смерть Бога”, хай навіть ще й існують “святі в лісі”¹⁸¹, які про це не чули, але катастрофа відбувається,

¹⁷⁶ Дитрих Бонгеффер, *Спротив і покора. Листи і нотатки з-за ґрат* (Київ: Дух і Літера, 2018), 547–8.

¹⁷⁷ Бонгеффер, *Спротив і покора*, 552.

¹⁷⁸ Зокрема в Українській греко-католицькій Церкві див. Документи конференції “Кров мучеників – насіння Церкви”.

¹⁷⁹ Див: Матеріали конференції “Бог і Майдан” (Львів: УКУ, 2018); *Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка*, ред. Л. Филипівич, О. Горкуша (Київ: Самміт- Книга, 2014); “Роль християнського розуміння довіри, гідності та милосердя під час Революції Гідності 2013–2014 років” *Довіра. Гідність. Милосердя. Успенські читання* (Київ: Дух і літера, 2017). *Майдан. Свідчення. Київ 2013–2014 роки*, ред. Л. Фінберг, У. Головач (Київ: Дух і літера, 2016); Климентія Димид, Михайло Димид, *Каміння Майдану* (Львів: Свічадо, 2014).

¹⁸⁰ Див. Анатолій Денисенко, *Теологія визволення. Ідеї, критика, перспективи* (Київ: Дух і літера, 2019).

¹⁸¹ Фрідріх Ніцше, *Так казав Заратустра* (Київ: Основи, 1993), 9. “– А що робить святий у лісі? – запитав Заратустра. Відповів святий: – Я складаю пісні і співаю їх, і коли я складаю пісні, я сміюся, і плачу, й мугичу. Так славлю я Бога. Співом, плачем, сміхом і мугиканням я славлю Бога, який є моїм Богом. А що ти несеш у дарунок нам? На ці слова Заратустра вклонився святому й сказав: – Що ж я вам дам!? Дозвольте мені звідси швидше піти, щоб я не взяв чогось у вас! Так розійшлися вони, старий чоловік і молодший, і кожен сміявся, як сміються діти. Та

відмирає щось неосяжне. По-друге, більшість сучасників автора та його наступників відмовляються належно оцінити катастрофу, вони поводяться, як казкарі, які фальшують, бо “оспівають Бога, який помер”¹⁸². По-третє, відповідальність за наслідки “смерті Бога” покладена на всіх.¹⁸³ Століття “похорону Бога”¹⁸⁴ тільки за кількістю і масовістю людських жертв можна назвати і століттям “похорону Людини”, бо “якщо Ніцше ще міг дозволити собі захоплено проголошувати смерть Бога, то його сучасним наступникам залишається хіба що вибирати поміж скептицизмом, абсурдом та відчаєм”¹⁸⁵.

Ф. Ніцше прагнув створити нову мораль – універсальну, поза межами добра і зла, поза межами об’єктивного й раціонального, поза межами уявлень про Бога. Із притчі про блудного сина відомо, що спадку недостатньо, щоб замінити Отця. Атеїзм став культурною ознакою часу, цілком втіливши давньогрецьке значення цього слова, як небажання поклонятися божествам. Саме така постава, визначає світоглядну позицію багатьох сучасників як вирішення проблеми страждання через відмову вірити в Бог, який спричиняє чи мовчить на страждання. Це свідчить про недієздатність наявних богословських та філософських відповідей. А також про “релігійне значення атеїзму” – “атеїзм, як би він не заперечував чи не трошив релігії, не втрачає свого значення, він розчищає місце для чогось нового, для віри, а саме, пост-релігійної віри в пост-релігійну епоху”¹⁸⁶. Завдяки атеїзму може увиразнюватися досвід богопокинутості, який не відкидає проблеми страждання, але в самій проблемі віднаходить рішення. Як зауважила С. Вейль, відсутність Бога

коли Заратустра опинився сам, то промовив до свого серця: – Буває ж таке! Цей святий старець ще не почув у своєму лісі, що Бог помер!”

¹⁸² Antoine de Saint-Exupéry, *The wisdom of the sands* (New York, Harcourt, Brace, 1950), 57.

¹⁸³ Лютий, *Ніцше. Самоперевернення*, 590.

¹⁸⁴ Джордж Пэттисон, *Размышления о Боге в век технологий* (ББИ, 2011), 23.

¹⁸⁵ Юзеф Жицінський, *Бог постмодерністів* (Львів: Видавництво УКУ, 2004), 27.

¹⁸⁶ Рикёр, *Конфликт интерпретаций*, 532.

може відчутти тільки та людина, яка знає, що таке Його присутність¹⁸⁷. Отже, навіть смерть Бога неостаточна.

1.3.5. Saudade, maran'athâ та туга за Богом як прояв едемської богопокинутості

Ще один вимір досвіду богопокинутості міститься в передсмаку Неба як очікування Царства Небесного. Святе Письмо розповідає про Небо як про найпалкіше бажання серця людини та місце возз'єднання людини з Богом (Пс 115, 16). Водночас у Писанні є багато місць, що оповідають про недосяжність Неба та його відділеність (Бт 11; 28). З одного боку, Небо символізує місце возз'єднання з Богом, де більше не буде посередників, релігій, храмів тощо (Од 21, 22), а тільки блаженне споглядання (*visio beatifica*). Таке споглядання Неба, що заспокоїть усі душі, буде відповідями на всі запитання, і на досвід богопокинутості також, розсіє хмару темряви (Пс 97, 12) та привідкриє тайну Бога. З іншого боку, з Небом також пов'язане відчуття очікування, туги й незавершеності. Людині не під силу *наповнитись* чимось минулим, ані ігнорувати голод за Богом, який окрім Нього ніхто інший не втамує, про що Христос наголошує в розмові із самарянкою (пор. Йо 4, 5–42). Усвідомлення цього також дає розуміння власної автентичності, бо бажання пізнати Бога, Любов, Істину тощо свідчить про те, що ми носимо в собі спогади про дім, істину і любов, які втратили¹⁸⁸. Зрештою, есхатологічна надія утверджується також у Небі: “Ось я творю нове небо й нову землю, і те, що було перше, не буде згадуватися більше, ані спадати на думку” (Іс 65, 17; 1 Кор 2, 9).

Б. Паскаль також роздумував про малість і нікчемність людської особи в безмовному світі посеред нічної темряви, де людина “полишена сама на себе, заблукана в цьому закапелкові всесвіту, без знання про те, хто її сюди закинув, і що

¹⁸⁷ Simone Weil, *Gravity, and Grace* (London-New York: Routledge, 2002), 106.

¹⁸⁸ Peter Kreeft, *Heaven, the heart's deepest longing* (San Francisco: Ignatius Press, 1990), 68–75.

вона тут робить, що з нею станеться по смерті, не здібну до будь-якого пізнання”¹⁸⁹. Він визначив людину як “ніщо проти нескінченності, всього проти нічого, середини між нічим і всім, нескінченно віддаленої від осягнення країв; мета речей і їхні принципи для неї неприступно сховані в непроникній таємниці”¹⁹⁰. З іншого ж боку, філософ каже, що людина, хоч і тростинка, але здатна мислити, а відтак усвідомити власну “граничну слабкість розуму” свого істинного призначення. Б. Паскаль стверджує, що саме здатність розуму осягнути власну обмеженість веде до усвідомлення людиною своєї нещасливості без Бога¹⁹¹. Тому перед кожною людиною постає драматичний вибір: або “дивитися на Того, до Кого ми подібні” і наблизитися до Його образу, або ж уподібнитися до “нікчемного хробака”, що живе тільки інстинктами¹⁹². Вибір цей – не одномоментний, каже філософ, це рішення потрібно ухвалювати знову і знову, уповаючи на Божу мудрість та милосердя. У тому, що людина переживає екзистенційну симптоматику богопокинутості – відчуття закинутості й темряви, мислитель вбачає єдиний шлях до усвідомлення власної зіпсованості й поштовх до пошуку світла та ліків: “Отже, не тільки справедливо, а й корисно для нас, щоб Бог був почасти прихований, а почасти відкритий, бо однаково небезпечно для людини як знати Бога, не знаючи своєї мізерності, так і знати свою мізерність, не знаючи Бога”¹⁹³.

Люди століттями намагаються різними засобами вхопити неосяжність Неба, щоб заспокоїти очікування та тугу невпинного шукання і бажання. Ідея Неба як місця єднання з Богом, Вічним, Всесвітом, Вищою Силою, що присутня у міфології, філософії, релігіях, мистецтві, музиці і т. д. Із пошуком Неба пов’язано багато різних досвідів. Наприклад, у португальській мові є слово *saudade*, яке неможливо точно

¹⁸⁹ Блез Паскаль, *Думки* (Київ: Дух і літера, 2009), 73.

¹⁹⁰ Паскаль, *Думки*, 75.

¹⁹¹ Паскаль, *Думки*, 148–9.

¹⁹² Паскаль, *Думки*, 151.

¹⁹³ Паскаль, *Думки*, 157.

перекласти українською. Найточніше воно би звучало як “наявність відсутності”¹⁹⁴, що викликає більше радості, аніж смутку. Мовознавці вважають, що це поняття сформувалося зі слів *solitude* “самотність” і *saudar* “вітати” як прагнення того, що є відсутнє чи недосяжне. *Saudade* поєднує бажання та біль, які особа відчуває одночасно.¹⁹⁵ Зрештою, саме поняття передбачає віру в існування Того, що людське серце бажає: “солодке очікування” називав його Григор Нарекаці¹⁹⁶, Василь Стус описував як небо, що корчиться в кожній людині¹⁹⁷, Сергій Жадан – надією, що містить в собі і радість, і печаль¹⁹⁸. К. С. Люїс наполягав, що “якщо я відчуваю в собі бажання, яке не спроможний задовольнити жоден сьогосвітній досвід, то це, найімовірніше, можна пояснити тим, що мене було створено для якогось іншого світу”¹⁹⁹. Він наголошував, що тугу за своєю справжньою батьківщиною слід жити, а бажання туди потрапити й допомагати в цьому іншим слід зробити ціллю життя²⁰⁰. Туга стає поводитирем, з яким людина проходить по житті, прямуючи у вічність, до якої вона покликана. У богослов’ї К. С. Люїса з тугою за Богом також пов’язаний і досвід радості, що виходить за звичні норми розуміння цього досвіду, бо є досвідом віднайдення Бога – теофанією. Справжня радість – це досвід особливої туги й муки, які людина сама обирає за велінням серця. Така радість непідвладна людині, вона трансцендентна й належить тільки Богу, вона “розвивається лише під відкритим небом, за своєю суттю вона є випромінюванням, подібним до світла”²⁰¹.

¹⁹⁴ Див. переклад українською Майкл Аморусо. Саудаде – неперекладне слово для наявності відсутності “Критика”, Рік XXIII, число 3–4 (257–258): 38–9.

¹⁹⁵ Michael Amoruso, “Saudade: the untranslatable word for the presence of absence”, (8 October 2018). [Saudade: the untranslatable word for the presence of absence | Aeon Ideas](#)

¹⁹⁶ Нарекаці, *Книга Трагедій*, 7–9.

¹⁹⁷ То все не так. Бо ти не ти, / І не живий. А тільки згадка / минулих літ. Черед мости / віків блага маленька кладка. / А небо корчиться в тобі / своїм надсадним загасанням, / яке ти тільки звеш стражданням. / Ці роки, збавлені в ганьбі,— / то так судилося...

¹⁹⁸ Сергій Жадан, *Люди самотні*, (15 січня 2021).

¹⁹⁹ Люїс, *Просто християнство*, 138.

²⁰⁰ Люїс, *Просто християнство*, 139.

²⁰¹ Габріель Марсель, “Міркування про віру. Невіра як відмова”, *Журнал І*, останнє оновлення 12 січня 2023, <http://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-mars4.htm>

Стан туги за Богом слід розглядати як передумову пошуку Бога: у кожній людині в житті може бути момент, коли вона має потребу “все своє існування оперти на істині, визначеній остаточно, яка дає певність і не підлягає ніяким сумнівам”²⁰². Такою Істиною є Бог, а туга за Ним – це шлях для усвідомлення бажання її пізнати, а для цього людський розум має “піднятися над випадковим і тягнутися за нескінченним”²⁰³. Не слід вбачати в цьому приниження розуму. Розум, як наголошує 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 цього акту через своє природне обмеження. Це спостереження зафіксував у щоденниках святий Силуан Афонський: “Пізнається Бог тільки Духом Святим, і той, хто у гордості своїй хоче пізнати Творця своїм розумом, – сліпа і нерозсудлива особа”²⁰⁴.

За наповненням *saudade* наближене до есхатологічного очікування *maranathâ*, що є одночасно й закликом “прийди, Господи Ісусе!” (Одкр 22, 20) та констатацією про Його вже-присутності (I Кор 16, 22). Це закликає і молитва перших християн, “що з любов’ю чекали на його [авт. – Христа] появу” (2 Тим 4, 8) в другому пришестві Ісуса Христа, але вже перебували у стані Його незримої присутності *παρουσία*, щоб якнайшвидше возз’єдналися розділені небо і земля (Бт 1, 1), до чого від віку тяжіють стосунки між Богом і людьми.²⁰⁵ Очікування Бога, яке вже було і є наявне в ідеї Аду та Другого пришествия Христа, щоб взяти участь у Його славі (Пс 97, 6; Ав 2, 14): “Настане день слави Ісуса, коли він прийде судити живих і мертвих, що збігатиметься із прославленням усього Всесвіту. І це принесе ідеальне поширення любові на решту всіх”²⁰⁶.

²⁰² *Fides et Ratio*, 27.

²⁰³ *Fides et Ratio*, 24.

²⁰⁴ Силуан Афонський, *О свободі і любові* (ББИ, 2014), 13.

²⁰⁵ Томаш Шпідлік, *Мараната* (Київ: Дух і літера, 2007), 161–2.

²⁰⁶ Шпідлік, *Мараната*, 171.

У події зішестя до Аду також є парадокс, бо Христос входить в Ад як людина, але виходить і виводить усіх людей з Аду як Бог: “Він – начало, первородний з мертвих” (Кол 1, 18). Саме богопокинутість Христа як Богочоловіка дає нам інший погляд на богопокинутість людини, бо Христос для того, щоб зцілити людину від гріха, мав набути досвіду “зсередини”, бути випробуваним, щоб допомогти тим, що проходять пробу (пор. Євр 2, 18). Цей досвід також проник у літургійну традицію. Наприклад, одне з найважливіших богослужінь Страсного тижня – Єрусалимська Утреня – так описує цей досвід: “Ти, що держиш краї світу, дозволив еси гробові Тебе держати, Христе, щоб від поглинення Адом ізбавити людство і, обезсмертивши, оживити нас, як Бог Безсмертний”²⁰⁷. Водночас богопокинутість стає невидимим простором боротьби Бога за людину, тому це також місце надії і відновлення довіри до Бога. Богопокинутість серед мороку Аду – це пульсуюча рана, яка свідчить про сотеріологічне “вже і ще ні” та водночас христологічне “звершилось” (пор. Йо 19, 30). Дорога через хрест та Ад – це дорога повернення людині її істинної людськості. Досвід богопокинутості Христа руйнує дуалізм відчаю та надії, бо Христос входить у найбільший відчай, який існує, в сам Ад і стає надією.

Maranathâ також втілюється у Євхаристії, бо перетворює монолог людини – самотність на діалог – присутність Когось, хто є (Йо 8, 28). Євхаристія виражає постійну тугу та спрагу за Богом, бо людина більше належить Богові, аніж іншій людині чи навіть самій собі. Олександр Шмеман називає цей процес ‘захотіти Бога’, що означає зрозуміти, що поза межами Бога – темрява, порожнеча та безглуздя, а жертва Христа – відповідь на цю тугу²⁰⁸. Молитися Христу розп’ятому – один досвід, але споживати Христа розп’ятого, змаленого аж до хліба і вина – це радикально

²⁰⁷ “Тропар пророцтва”, *Богослужіння Страсної і Світлої Седмиць*, Майстерня літургійних перекладів, “Трипіснець” (Львів: Для вжитку в церквах Українського Католицького Університету, 2012), 200.

²⁰⁸ Олександр Шмеман, *Євхаристія. Тайнство Царства* (Львів: Свічадо, 2007), 108.

інший досвід Бога, до нього треба повертатися знову і знову, саме тому Євхаристія є життям Церкви. Христос у Євхаристії руйнує полярність величі й нікчемності, бо, злучаючись із нікчемністю людини, завжди перетворює її на велич. Це і є трансформація досвіду богопокинутості в надію у Христі, про що пише апостол Павло: “Ми хвалимось і в стражданнях, знаючи, що страждання дає терпеливість, терпеливість – досвід, а досвід – надію” (Рм. 5, 3–4). Блаженний мученик Омелян Ковч, свідчить про таку надію. Серед концтабірного відчаю Майданека він сам став підтримкою для ув’язнених. Навіть, коли його сім’я намагалась визволити його, О. Ковч наполягав, що саме в концтаборі має можливість бути з Христом: “Якщо я не буду тут, то хто допоможе їм пройти ці страждання? Я дякую Богові за Його доброту до мене. Окрім неба, це єдине місце, де я хотів би перебувати”²⁰⁹.

Євхаристійна “мова” проскомидії²¹⁰ – це мова самопожертви, свідчення найбільшої любові – віддати життя за своїх друзів (Йо 15, 13). Події страждання, богопокинутості й у входження в Ад стають шляхом Бога до людини (пор. Йо 6, 51–52). Євхаристійний феномен буття Бога іманентно присутнього, але водночас трансцендентного неспрошеного розкриває нам інший простір надії – воплощеної і тут-присутньої, але водночас недосяжної і неосяжної сповна. Ненаситність, туга й богопокинутість розширюють релігійний дискурс про зло, бо навіть такий досвід стає страшною тугою за *можливим* єднанням з Богом. Надія, яка народжується як а-логічний феномен²¹¹, бо вона існує всупереч смерті як “Царство Боже присутнє в тому, що суперечить йому, в хресті”²¹². Туга через віддаленість стає надією, богопокинутість – єдністю, ненаситність – джерелом любові та прощення. Христос

²⁰⁹ Оля Жаровська, *Випробувані як золото в горнилі* (Львів: Свічадо, 2013), 91.

²¹⁰ У молитві проскомидії буквально відтворюються події Страсної п’ятниці, священник, вирізаючи копієм Агнця, промовляє: правий бік: “Як овеча на заколєння ведено його”; лівий бік: “І як агнець непорочний перед тим, що стриже його, безголосий, так і він не відкриває уст своїх”; вгорі: “Смирєнні його суд над ним відбувся”; Внизу: “А рід його хто оповість”. Наприкінці священник копієм проколює правий бік Агнця, вирізаного з просфори, та вливає до чаші вино та невелику кількість води.

²¹¹ Рикєр, *Конфликт інтерпретацій*, 497.

²¹² Рикєр, *Конфликт інтерпретацій*, 496.

підкріплює цей парадокс через надію на прощення. На хресті Він обіцяє розбійнику: “Істинно кажу тобі: Сьогодні будеш зо мною в раю” (Лука 23, 43), що “вказує на те, що преображення може здійснитися посеред болю і власного страждання – але завше у присутності Того, Хто ‘більший, ніж наше серце’ (1 Йоана 3, 20)”²¹³.

Прощення як очікування – це також досвід, що містить внутрішню суперечність, бо є даром, а не повинністю, що веде до Дарувальника усього суцього і не вимагає нічого, окрім самого прощення (Лк 11, 2–4). Дар, який полегшує життя навіть якщо видається тягарем (Мт 11, 28–29). Дар, який навіть коли вмирає, приносить плід (Йо 12, 24).

1.4. Типологія досвіду богопокинутості

Існує декілька версій того, чому Христос, розіп’ятий на хресті, ‘сильним голосом’ (Мт 27, 46; Мр 15, 34) вигукує слова: “Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув?”. По-перше, це Його “пісня віри та довіри”, адже Псалом 22, який ‘наслідує’ Христос, починається з відчаю, але закінчується прославою Бога: “І душа моя для нього житиме (Пс 22, 30). По-друге, Христос, беручи на себе гріх ‘за всіх і за все’ (пор. 2 Кор 5, 21), бере на себе й наслідки гріха – відлучення від Бога. По-третє, Ісус Христос занурюється в людське життя після гріхопадіння, переживаючи увесь спектр богопокинутості: біль, самотність, розгубленість, страх, відчай і абсурд²¹⁴. Христос не відкинув навіть найбільш драматичний досвід – відхід від Отця, що врешті увінчається повним возз’єднанням – віддав Духа Отцеві (Лк 23, 46).

Максим Ісповідник виокремлював чотири різновиди богопокинутості. Перший – ікономічна *οικονομια* нисхідна богопокинутість, яку пережив Христос на хресті, щоб у Ньому були спасенні всі ті, хто був покинутий. Другий – випробування заради спасіння, прикладом цього є старозавітний праведник Йов, який гідно

²¹³ Вацлав Гриневич, “Примирення жертв із винуватцями,” *Журнал Ї*, останнє оновлення 25 січня 2023, <http://www.ji.lviv.ua/n10texts/grynievicz.htm>

²¹⁴ William Barclay, *The Gospel of Matthew* (Philadelphia: Westminster Press, 1958), 398–404.

пройшов випробування й отримав винагороду. Третій – очищення заради спасіння, як це сталося з апостолом Павлом, що мав очиститись від власної зарозумілості та повірити в Христа. Четвертий – напоумлення, що найкраще відображається у закликах пророків до юдейського народу “покайтеся, бо загинете”²¹⁵.

Думку Максима Ісповідника повторює та розширює її богословське тлумачення Сергій Булгаков. Він наголошує, що так само, як і Син, Отець і Святий Дух мали свій досвід кенози. Кенозис Отця найбільше проявилася в акті батьківської жертвенної любові, що жертвує Возлюбленого Сина (Мт 3, 17; Мт 17, 5, Мр 1, 11) на хресну смерть, щоб спасти людство (Йо 3, 16). Однак Отець не є мовчазним спостерігачем Синові жертви, як зазначає С. Булгаков, Отець спів-страждає з Сином та є спів-розп’ятий із Ним: “Якщо існує хресна смерть Богочоловіка, то існує хресне страждання Отця, страждання любові, що співпереживає з Сином, саморозп’яття Отця”²¹⁶. С. Булгаков наголошує, що якою б великою не була жертва, Отець ні на мить не перестає любити Сина, але ця любов перестає бути зрозумілою для Сина, вона стає невідчутною. Тому самотність і покинутість Сина стають ще реальнішими: “Син залишається сам в умиранні як і Отець залишається сам у вигуку ‘Звершилося’”²¹⁷.

Якщо богопокинутість Христа необхідний елемент історії Відкуплення людства, то чи не можна припустити, що богопокинутість людини не менш важлива передумова її спасіння, її зустрічі з Живим образом Бога? Чим є у такому ракурсі *атеїзм атеїста*, що заперечує Бога відомими в теодіцеї аргументами смерті, страждання, несправедливості?

Ігнатій Лойола виокремлює три причини, чому люди можуть проживати досвід богопокинутості як відчуття спустошення. По-перше, щоб довести свою

²¹⁵ Maximos the Confessor, *Four Hundred Texts on Love The Philokalia: The Complete Text* (London: Faber and Faber, 1983) 112, 96.

²¹⁶ Булгаков, “Софиология смерти”, 26.

²¹⁷ Булгаков, “Софиология смерти”, 28.

вірність Богові всупереч духовним відчуттям, відкидаючи лінь, байдужість, недбалість тощо. По-друге, через випробування, щоб покійно прийняти власну недосконалість і в Божому світлі побачити, що це не людська заслуга проявляти такі чесноти, як любов, жаль за гріхи, віру тощо. По-третє, щоб звернути увагу на гріхи й не гордитися, а покійно приймати безумовну Божу любов²¹⁸.

Антоній (Блум) Сурозький стверджував, що в момент смерті на хресті Син Божий зазнав усієї глибини а-теїзму в повноті його абсолютного відчаю. За словами Антонія Блума, Христос, вмираючи нашою смертю, пережив її причину – жах богопокинутості – так, як ні один невіруючий чи атеїст її не переживає – “стан екзистенційної відокремленості від Того, з Ким Христос перебуває в абсолютній онтологічній єдності”²¹⁹. Саме тому богопокинутість Божого Сина – ресурс для спасіння людини від катастрофи й абсурду богопокинутості – психологічно-суб’єктивної чи світоглядно-філософської. Богопокинутість Христа – це досвід відсутності Бога, відхід Бога від Бога, Його внутрішньотроїчний кенозис. Христос обнажив, підкорив себе, став рабом, щоб увійти в небуття безодні, яка утворилася після гріхопадіння Людини²²⁰. Кенозис (Фил 2, 6-8) пояснює, як Христос міг бути Богом, другою іпостассю Трійці й водночас людиною, а ікономія пояснює, як Христос зміг пережити досвід богопокинутості²²¹. Саме це і стає ключем до розуміння події Страсної п’ятниці та пояснює слова Христа в передсмертний момент, оскільки без пониження і повного входження в людську природу Христос не міг відійти від Отця і увійти в стан богопокинутості.

По-перше, богопокинутість Христа – це досвід втрати Отця, незбагненна таємниця: неможливо пояснити, як Отець і Син відходять один від одного, втрачають один одного. Можемо лише розважати про страждання Христа в цей

²¹⁸ *Духовні вправи Святого Ігнатія Лойоли* (Львів: Свічадо, 2013), 322.

²¹⁹ Антоній Сурожський, “Диалог об атеизме и о последнем суде”, 56–7.

²²⁰ Владимир Лосский, *Мистическое богословие* (Київ: Путь к истине, 1991), 313–16.

²²¹ Булгаков, “Софиология смерти”, 26–7.

момент. Антоній Сурозький наголошує на цінності цих страждань для спасіння людини й нагадує про малозгадуваний у Святому Письмі акт зішестя в Ад²²²: “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 Христа²²³.

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 возз’єднання з Отцем, до загоєння рани космічних масштабів і подолання катастрофи смерті Життям. Антоній Сурозький наголошує, що стан богопокинутості (відсутності Бога) для віруючої людини завжди закінчується станом “інтенсивної присутності Бога”, він навіть вбачає “користь” у такому бутті без Бога, щоб людина, як блудний син із євангельської притчі, могла повернутися в обійми люблячого б/Батька (пор. Лк 15, 11-32)²²⁴. Саме на цьому наголошував Йоан від Хреста.

Третій вимір розуміння богопокинутості Антоній Сурозький визначає як Божу віру в людину, її обоження $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ через Христа. 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 їх наслідку – смерті. І в цьому

²²² Див. Додаток 7. Зішестя в ад є празникова ікона кінця XV ст., що походить з церкви Покрову Пресвятої Богородиці у с. Поляна Старосамбірського району Львівської обл. Ісус Христос постає в образі Нового Адама, що має ключі від смерті та Аду (пор. Одк 1, 18); той, що зв’язав диявола та розірвав пута смерті (Дія 2, 24) той, що виводить усіх з Аду. Спаситель тримає Адама за зап’ястя – там, де пульс, повертає життя першолюдinі. Тут зображено кульмінаційну зустріч в історії спасіння людського роду між Старим і Новим Адамом. Про тріумфально-переможний характер таких ікон свідчить також те, що їх підписували не “Зішестя в ад”, а “Воскресіння Господнє”. Див.: Яків Креховецький, *Богослов’я та духовність ікони* (Львів: Свічадо, 2008), 193–4.

²²³ Rytsar, *The Kenotic Theology of Anthony Bloom*, 405–9.

²²⁴ Rytsar, *The Kenotic Theology of Anthony Bloom*, 411.

стані Він не заперечує Отця, ані не відвертається від людей, які вбивають Його”²²⁵. Христос стає мостом поміж людиною і Богом, щоб їх примирити.

А. Камю, міркуючи про богопокинутість Христа на хресті, проникливо зауважує: “Для того, щоб Бог став людиною, йому треба впасти у відчай”²²⁶. Песимістична візія А. Камю інтуїтивно збігається із головними тезами неопатристів і представників *нового богослов'я*: богопокинутість Христа, як ніщо інше, зближує нас не тільки із Сином, але й із Отцем і Святим Духом.

Серед елементів богопокинутості, за Антонієм Сурозьким, важливим є а-теїзм Христа, Його граничний стан “безбожності” у прагненні спасти людину. Сучасна ж форма атеїзму полягає у запереченні не стільки Бога, скільки Його властивостей – доброти й любові. Одним із перших аргументів атеїста проти існування Бога є страждання невинних як доказ недоброго та 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.

Т. Галік вивів поняття “лінивого атеїзму” та “атеїзму пристрасті”. Останній співмірний із поняттям “позитивного атеїзму” і характеризується усвідомленням власної богопокинутості, а відповідно й богошукуванням. Богослов наголошував, що “лінивий атеїзм”, як і “лінива віра” не варті уваги, тоді як пристрастний 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!”²²⁷. Пошук сенсу страждання змушує його воскресити свого мертвого Бога, щоб навіть у лайці на Нього розповісти про свій біль. Така брутальна відвертість, як зауважив Т. Галік, звільняє людину від життя без-Бога, а для самого Бога – це спосіб навчити людину довіряти Йому, навіть якщо

²²⁵ Rytsar, *The Kenotic Theology of Anthony Bloom*, 413.

²²⁶ Альбер Камю, *Бунтівна людина* (Харків: Фоліо, 1996), 205.

²²⁷ Томаш Галік, *Терпелівість з Богом: зустріч віри з невірою* (Львів: Свічадо, 2012), 94.

людина не здатна збагнути сенсу власних страждань: “Людський біль, навіть коли він одягає на себе обладунки войовничого атеїзму, християнин повинен сприймати поважно та з шаною, бо це ‘свята земля’”²²⁸. Адже бажання зрозуміти Бога без віри у Нього і довіри до Нього губить людину. У стражданні вона схильна замикатися, ховатися від Бога, а це ще більше її раниць. Бог не вимагає лестоців, а ревниво прагне відвертості, і саме тому шлях боротьби із Ним звільняє людину від болю швидше, аніж “зовнішня” побожність.

П. Євдокимов представляє шлях людини від навернення до “особистої П’ятидесятниці”, що нагадує “драбину Якова”. Роздуми богослова у стилі неопатристичної школи наповнені святоотцівською спадщиною, яку він актуалізував у світлі сучасних викликів, зокрема й атеїзму. Передусім богослов визначає “атеїзм” як акт заперечення Бога, а саме відмову любити Його. А богопокинутість як бунт проти Бога, боротьби з Ним, що вже межує з вірою. Богослов дискутував з К. Марксом, Ф. Ніцше, Ж.-П. Сартром, М. Гайдегером та З. Фройдом і врешті дійшов до висновку: “Можливо, сучасний атеїзм – провіденційна і невідкладна вимога очистити ідею Бога, відійти від шкільного богослов’я і підняти діалог на біблійний та патристичний рівень”²²⁹. Під “очищенням ідеї Бога” Євдокимов розуміє протест проти прихованого атеїзму вірянами, які живуть “абстрактно, з бездіяльною вірою, чим і оскверняють ім’я Боже”²³⁰. Мислитель навіть закликає християн перестати бути вірянами “з легкістю”, бо ж навіть атеїсти докладають зусиль, щоб залишатися зі своїми переконаннями. Він наголошує, що християнство не можна звести тільки до “страху перед Страшним судом і метафізичної тривоги перед лицем смерті”²³¹, формул і добродійності, а

²²⁸ Галік, *Терпеливість з Богом*, 94.

²²⁹ Павел Евдокимов, *Етапы духовной жизни: от отцов-пустынников до наших дней* (ББИ, 2003), 43.

²³⁰ Евдокимов, *Етапы духовной жизни*, 47.

²³¹ Евдокимов, *Етапы духовной жизни*, 54.

натомість пригадує батька віри – Авраама, який багато разів слухався Бога (Єв 11, 8, 17–19).

К.С. Люїс у духовній автобіографії описав те, як він, сповнений “інтелектуального самолюбства”, обґрунтовував власну атеїстичну позицію: “У той час я був таким, як багато інших атеїстів чи антитеїстів – я піддавався суперечностям. Я стверджував, що Бога не існує. Я також був дуже злий на Бога за те, що Він не існує. А ще більше Він прогнівив мене за те, що створив світ і поставив нас перед фактом нашого існування”²³². Складний інтелектуальний і богоборчий пошук К. С. Люїса 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, Люїс зміг використати своє ознайомлення з ними в апологетичних працях, щоб захистити християнський світогляд перед викликами свого “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.

Висновки до розділу

Дослідження досвіду богопокинутості потребує міждисциплінарного методу, якими є феноменологічна герменевтика П. Рікера та компаративний метод Катрін Корніл. Визначені та послідовні кола читання – текст-контекст-інтерпретація – допомагають досліднику споглядати досвід таким, як він є в конкретному контексті світу автора. Інтерпретація стає досвідом дослідника, якщо його метою залишається не бажання “присвоїти” досвід автора, а пізнати себе через цей досвід. Саме так феномен богопокинутості залишається невичерпним і водночас обмеженим в інтерпретаціях.

²³² C. S. Lewis, *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life* (New York: Harcourt, Brace & World, 1955), 115.

А суб'єктивність, яка неминуче спіткає дослідника, через усвідомлення власних обмежень, може претендувати хіба на тимчасову об'єктивність.

Точкою відліку розуміння досвіду богопокинутості є сам Ісус Христос. Від воплощення, як ікономічного, а не онтологічного відходу Бога від Бога і до сходження в Ад, Христос видозмінює стосунки між людиною і Богом. А сам крик Христа “Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув” (Мт 27, 46, Мр 15, 34) стає виявом Його солідарності з людьми, що межує навіть з відчуженням від Бога та а-теїзмом. Через таке радикальне пониження (кенозис) Христос виявив не тільки досвід богопокинутості, який може досвідчувати людина, але й любов Божу, яка “ніколи не минає” (1 Кор 13, 8).

Феномен богопокинутості включає в себе цілий спектр значень та інтерпретацій: португальське слово *saudate*, що передає присутню відсутність, що одночасно викликають радість і смуток та відчай і надію; *maran'athâ* як заклик до Бога бути чи Його відповідь про *уже-присутність* про що найкраще свідчить *Євхаристія*; *туга за Богом*, що виражається, з одного боку, через едемську втрату безпосереднього спілкування з Богом, а з іншого боку, через *закинутість у світ*, що її описав Б. Паскаль як дороговказ до віднайдення Бога і єднання з Ним; *вбивство Бога* за Ф. Ніцше, ознаменувало батько(Бого)вбивство та стрімке дорослішання людства (за Д. Бонгеффером), яке має покликання жити святим життям навіть якби Бога й не було; *темна ніч душі* відкриває цілий спектр духовних споглядань Йоана від Хреста, Матері Терези, Григора Нарекаці та інших; *внутрішній спротив Христові*, що виражається через таємницю неможливості любити і слідувати за Христом, що найкраще описує образ апостола Юди Іскаріотського; богопокинутість може бути також як один із наслідків *досвіду травми* (ПТСР, насилля і т.д.), де цілком закономірними є запитання щодо *сенсу існування страждання*, де досвід *божественного мороку* та *надії* також описують досвід богопокинутість як прагнення пізнавати і вірити в Божу любов, навіть в момент страждань.

Богопокинутість – це феномен, який лежить у площині стосунків між людиною і Богом. Проте в цьому досвіді важливо вбачати потенціал благословення й розбудови довіри до Бога. Досвід богопокинутості розкриває певний драматизм і динаміку у стосунках між людиною і Богом, необхідний для розпізнання нею питань про своє призначення у світі. Попри те, що неусвідомлена богопокинутість – це крик про допомогу до Бога і людей, вона допомагає людині збагнути і прийняти свою незахищеність і вразливість. Досвід богопокинутості – це не раціональна чи спекулятивна теодіцея та безкрай відчай. Він може починатися як відчай, але через кенозис і прохання “Боже мій, Боже мій...” трансформується в надію.

РОЗДІЛ 2.

Богопокинутість Христа: компаративний аналіз вибраних текстів Альбера Камю та Клайва Стейплза Люїса

2.1. Богопокинутість як радикальний вияв людськості Христа

Першими фрагментами роздумів про досвід богопокинутості Христа у творчості А. Камю та К.С. Люїс є тексти “Листи до Малкольма” (1964) та “Бунтівна людина” (1951), у яких натрапляємо на спільну закономірність: Христос мав розв’язати дві проблеми людства – зла і смерті, але сам став богопокинутим, що врешті й **зробило його справжньою людиною**²³³.

Якби не ця остання (водночас оманлива) надія на диво, якби не сум’яття душі, не кровавий піт, Він би не був людиною. Жити в передбачуваному світі – це не бути людиною. [...] Не залишається нічого і нікого, окрім Бога. І останні слова Бога до Бога – “Чому ти мене покинув?”. Бачиш, як це все характерно та репрезентативно. Це і є бути людиною. Всі мотузки обриваються, як тільки ви за них хапаєтесь. Всі двері зачиняються, як тільки ви підходите до них. Тебе, мов лисицю, загнали звідусіль. І насамкінець, щодо зневаги, наскільки ми можемо це зрозуміти, **сам Бог може стати людиною, якщо його найбільша надія зникає.**²³⁴

Боголюдина теж терпить страждання. Ні зло, ні смерть для нього тепер геть неосудні, тому що він зганьблений і помирає. Ніч на Голготі має таке важливе значення в людській історії лише тому, що в цьому мороці божество, демонстративно позбувшись своїх традиційних привілеїв, пережило до кінця відчай і на додачу страх смерті. В такий спосіб пояснюється Lama sabactani і жахливий сумнів Христа, який перебував в агонії. Агонія була б легкою, якби він мав підтримку надії на вічність. Для того, **щоб Бог став людиною, йому треба впасти у відчай.**²³⁵

А. Камю і К. С. Люїс цитують опис події смерті Христа. Обидва опираються на версію євангелістів Марка та Матея, які оповідають, що Христос на хресті говорив про свою покинутість Богом-Отцем. Утім, це не єдині слова Христа на хресті, Лука та Йоан мають свої версії:

²³³ Камю, *Бунтівна людина*, 205.

²³⁴ C. S. Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer* (London, William Collins Sons & Co. Ltd., Glasgow And Published By Geoffrey Blei, 1964), 65.

²³⁵ Камю, *Бунтівна людина*, 205.

“Отче, відпусти їм, не знають бо, що роблять” (Лк 23, 34);	“Жінко, ось син твій” (Йо 19, 26)	“Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув?” (Мт 27,46).	“Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув?” (Мр 15, 34)
“Істинно кажу тобі: сьогодні будеш зо мною в раї” (Лк 23,43)	“Ось матір твоя” (Йо 19, 27)		
“Отче, у Твої руки віддаю духа мого!” (Лк 23, 46).	“Спраглий я” (Йо 19, 28),		
	“Звершилось” (Йо 19, 30)		

Як зауважив Вальтер Каспер, євангелісти Лука та Йоан настільки не прийняли того, що Ісус міг померти покинутий Богом, що вони подали свої версії цих подій²³⁶. І хоч євангелісти подають різні версії останніх годин життя Христа і в описі слів Христа, і в описі зовнішніх катаклізмів²³⁷, це спонукає паралельно дивитися на одну й ту саму подію в чотирьох різних інтерпретаціях.

Один із таких способів тлумачення богопокинутості Христа – це тлумачити крик Христа в контексті Псалма 22. За єврейською традицією, проголошення першого рядка псалма є проголошенням усього уривка. Очевидно, що першим рядком Ісус відкрив тлумачення усього псалма, що, зрештою, і відобразили євангелісти та пророки Старого Завіту.²³⁸ Саме тому в християнській екзегезі такі пророчі старозавітні тексти називають прото-Євангеліє. На слушність такого тлумачення вказує й фраза “Звершилось” (Йо 19, 30), якою так само закінчується псалом (Пс 22, 32), що є підтвердженням усіх попередніх слів псалма.²³⁹ Урешті-решт, це відображає порівняння текстів Євангелія із Псалмом 22 і не тільки:

²³⁶ Вальтер Каспер, *Ісус Христос* (Київ: Дух і Літера, 2008), 131.

²³⁷ Додаток 3. Смерть Христа Євангелії та 22 псалом (пер. Хоменко).

²³⁸ Thomas Söding, *Der König am Kreuz. Die Passionsgeschichten der Evangelien Neutestamentliche Vorlesung im Wintersemester* (2014), 15, last modified November 13, 2023, http://www.kath.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/nt/aktuellevorlesungen/vorlesungsskriptedownload/ws11-12/skript_markusevangelium_ws_2011_rub.pdf

²³⁹ В українському перекладі Хоменка “Таке вчинив Господь”, а в єврейському оригіналі “Звершилося”.

Тоді розіп'яли його й поділили його одягу, кинувши на неї жереб (Мр 15, 24)	Мт 27, 35	Пс 22,17; 19
І прохожі хулили його (Мк 15, 29)		Пс 22, 8
Та й ті, що були з ним розп'яті, зневажали його (Мк 15,32)	Мт 27, 29-31; 39-40	Пс 69, 10, Іс 53
“Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув?” (Мк 15,34)	Мт 27, 46	Пс 22, 2
Побіг один і, намочивши губку оцтом та настромивши на тростину, давав йому пити (Мк 15,36)	Мт 27, 48	Пс 69, 22

Юрген Мольтманн наполягав, що слід тлумачити псалом у контексті крику Христа про богопокинутість, а не навпаки – крик Христа через псалом²⁴⁰. Такий спосіб читання Старого Завіту у світлі подій земного життя Ісуса Христа спонукає розмірковувати над криком про богопокинутість Камю та Люїса у світлі крику Христа. Обидва відкривають дискусію про Воплочення Бога, Його людськість і, як не дивно, відсилають до пережитків гностичних ересей про те, наскільки Бог взагалі міг стати людиною, але й допомагають актуалізувати смислові навантаження передсмертного крику Христа в контексті старозавітньої єврейської культури.

Ідею написання “Бунтівної людини” А. Камю та “Листи до Малкольма” К. С. Люїс виношували десятки років: ще на початку своєї письменницької кар’єри А. Камю мав задум написати книжку, яка б умістила протиотруту до абсурду, яким був наповнений або позначений перший період його творчості²⁴¹; К. С. Люїс, навернувшись до християнства, багато років виношував ідею написати книжку про особисту молитву²⁴². За змістом опуси А. Камю та К. С. Люїса також відрізняються, однак очевидно, тема богопокинутості Христа явно турбувала обох, що свідчить не стільки про наукову зацікавленість авторів, скільки про дух часу й потребу говорити про актуальні філософські та богословські проблеми.

²⁴⁰ Jurgen Moltmann, *The Crucified God* (Fortress Press, 1993), 149–50.

²⁴¹ Albert Camus, *Carnets II. Janvier 1942-mars 1951* (Paris: Gallimar, 1964), 160. У 1947 році у щоденнику Камю подає таку періодизацію своєї філософської ідеї: 1-ша серія. Абсурд: Сторонній; Міф про Сізіфа; Калігула та Непорозуміння. 2-га серія. Бунт: Чума (та додатки); Бунтівна людина; Каляєв. 3-тя серія. Суд: Перша людина. 4-та серія. Роз’ятрана любов 5-та серія. виправлене творіння або Le Système: роман + есе-роздуми (медитація) + твір.

²⁴² *Letters: C.S. Lewis [and] Don Giovanni Calabria: a study in friendship* (Servant Books, 1988), 83.

Книжка “Листи до Малкольма” – остання книжка, яка суттєво відрізняється від інших книг К. С. Люїса, особливо від його апологетичних розвідок. Написана в епістолярному жанрі: листування самого автора з уявним другом Малкольмом. Для К.С. Люїса важливо було не просто написати книжку про молитву – таких і на той час було достатньо, він хотів написати книжку для мирян, які, як і він, навернулися у зрілому віці, прагнучи не проповідувати про молитву, а без зухвалості та гордині розповісти про власний досвід особистої молитви²⁴³. Текст книжки складається із двадцяти двох листів, об’єднаних темою особистої молитви, з усіма можливими супровідними запитаннями щодо молитовного досвіду.

Есей А. Камю “Бунтівна людина” складається із п’яти розділів, у яких він послідовно викладає “історію європейської погорди”²⁴⁴. Філософ не мав наміру романтично презентувати бунт, а навпаки, намагався всебічно представити виклики, пов’язані зі станом протидії абсурду. Він розглядає різних бунтарів від Каїна, Лукреція, Епікура до Ніцше, де Сада, Рембо, творців Жовтневої революції та інших. Альбер Камю намагався прояснити, що, попри усю романтичність та первісну ідейність революції, будь-який бунт вироджується в тиранію, яка нівелює одних людей і підносить інших. Іншими словами, перефразовуючи Джорджа Орвелла, А. Камю доводить, що раніше чи пізніше серед рівних знаходяться рівніші²⁴⁵.

Для А. Камю есей “Бунтівна людина” був екзистенційною вимогою подолати відчуття абсурду, спричинене розпадом богословських та метафізичних систем. Закінчивши цикл “абсурд” (есеї “Міф про Сізіфа”; роман “Сторонній”; п’єса “Калігула” та інші оповідання) романом “Чума” він розпочав свій другий період творчості, який назвав “бунт”. Камю багато років намагався віднайти спосіб подолання відчуття абсурду у світі. Іншого способу на той час, окрім як бунтівного

²⁴³ *Letters: C.S. Lewis [and] Don Giovanni Calabria: a study in friendship*, 83.

²⁴⁴ Камю, *Бунтівна людина*, 188.

²⁴⁵ Джордж Орвелл, *Колгосп тварин* (Київ: Видавництво Жупанського, 2020).

повстання, він не знайшов. Камю також помічав слабкість богословських раціоналістичних аргументів, особливо в проблемах, які намагалась розв'язати теодицея. Саме богословські диспути між його друзями та колегами – Франсін Понж, Паскаля Піа, священник Реймонда Леопольда, поета Рене Лейно та інших – стали прототипами персонажів Ріє та єзуїта Панлю в романі “Чума”²⁴⁶.

Від 1942 року щоденник Камю рясніє роздумами про бунт: “Есей про бунт (...) він розривається між світом, якого недостатньо, та Богом, якого у нього немає [...] Розділений між відносним і абсолютним, він із запалом обирає відносно”²⁴⁷; “Есей про бунт. Я виводив філософію з тривоги, а тепер завдання – вивести її із щастя. Відроджувати любов у абсурдному світі – насправді означає відроджувати найпекучіші та нетривкі людські почуття”²⁴⁸; “історичний матеріалізм, абсолютний детермінізм, заперечення будь-якої свободи, цей жахливий світ відваги та мовчання, усе це наслідки філософії без Бога”²⁴⁹ та інші. Усе це свідчить про намагання А. Камю якнайширше розкрити поняття бунту.

Чарльз Моллер, який досліджував творчість Альбера Камю наприкінці 1960-х років, наголошував, що, попри запевнення читацької аудиторії та заяви Ж. П. Сартра про приналежність А. Камю до представників екзистенційного атеїзму, А. Камю не атеїст, він людина, що відмовляється від Бога – антитеїст²⁵⁰. На жаль, Ч. Моллер не мав змоги прочитати автобіографічного роману А. Камю “Перша людина” (1994), який по смерті автора опублікувала його донька Катрін, і не знав, що під час приготування до Першого Причастя Альбер став жертвою фізичного насилля з боку кюре²⁵¹. Тому цілком ймовірно, що антитеїзм А. Камю скоріше зумовлений життєвим досвідом. До того ж, з листувань А. Камю та шкільного учителя Луї

²⁴⁶ Olivier Todd. *Albert Camus: a life* (New York: Carroll & Graf Publishers, 2000), 166.

²⁴⁷ Camus, *Carnets II*, 51.

²⁴⁸ Camus, *Carnets II*, 61.

²⁴⁹ Camus, *Carnets II*, 124.

²⁵⁰ Charles Moeller, *Literatura del Siglo XX y Cristianismo V.I* (Madrid, 1964), 61.

²⁵¹ Альбер Камю, *Перша людина* (Київ: Юніверс, 2006), 260–61.

Жермена відомо, що в колоніальному Алжирі Римо-Католицька Церква спільно із владою Франції вдавалися до примусового причастя дітей і дорослих. Останні повинні були щонеділі причащатися, щоб зберегти своє робоче місце²⁵². А. Камю був номінальним католиком у колонізованому Алжирі, де після завоювання 1830 р. французький уряд і Католицька Церква намагалися повернути собі землі св. Августина²⁵³ методами, які біограф та друг А. Камю, Олів'є Тодд, описав так: “Алжирські священники використовували один спільний метод для виховання своїх підопічних – плекання почуття провини і страху перед Церквою та Богом”²⁵⁴. Це важливо для розуміння позиції Камю: він був не антихристиянським, а антикатолицьким²⁵⁵, але точно Христовим мислителем.

Утім, попередній досвід А. Камю не став на заваді його науковій діяльності, а, навпаки, посприяв тому, що Альбер намагався повернутися до витоків християнства, вивчав вплив неоплатонізму на формування християнського вчення св. Августина. Камю писав, що воплощення Ісуса хоч і парадоксальне, але як факт – очевидне.²⁵⁶ Він ретельно читав Отців Церкви – Тертуліана, Климента, Юстина та інших, а також гностиків – Плотіна, Василіда, Маркіона. Ці тексти стали серцевиною його ідеї метафізичного бунту в “Бунтівній людині”. Зрештою, попри усю суперечливість творчості А. Камю, атеїзм ніколи не був відправною точкою для його творів.²⁵⁷

Отже, і у К. С. Люїса, і в А. Камю була потреба вирішити дві проблеми: 1) богословське (у випадку А. Камю коректніше говорити “метафізичне”) розуміння страждань та 2) участь Бога в людських стражданнях. Два мислителі розв’язують ці

²⁵² Камю, *Перша людина*, 386.

²⁵³ Darcie Fontaine, “Treason or Charity? Christian Missions on Trial and The Decolonization Of Algeria” *Cambridge University Press Middle East Stud.*, no. 44 (2012): 737–38.

²⁵⁴ Todd, *Albert Camus: a life*, 12.

²⁵⁵ Anne Suzanna Rimpioja Riippa. *Réécritures bibliques chez Paul Claudel, André Gide et Albert Camus: Une étude intertextuelle sur dix oeuvres littéraires. Littératures* (Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, 2013), 122.

²⁵⁶ Albert Camus, *Christian Metaphysics and Neoplatonism* (University of Missouri Press Columbia and London, 2007), 126.

²⁵⁷ Riippa, *Réécritures bibliques chez Paul Claudel, André Gide et Albert Camus*, 122.

питання по-різному, але обидва шукають відповіді в досвіді богопокинутості Христа.

2.1.1. Альбер Камю: досвід богопокинутості Христа як протистояння гностичним ересям.

Слова Камю “щоб Бог став людиною, йому треба впасти у відчай”²⁵⁸ належать до розділу есею “Бунтівна людина”, який називається “Каїнові сини”. Це книжка, як зауважив Чарльз Моеллер, у якій християнин не знайде нічого, що суперечило б його вірі²⁵⁹. Сама назва розділу есею сигналізує про зміст розкритих у ньому запитань: якою є людська реальність у світі без Бога, ба навіть більше – у світі ‘мертвого Бога’, епітафію якому проголосили ще до Ф. Ніцше, останньому ж вдалося її тільки висловити²⁶⁰. До А. Камю пройшло щонайменше п’ятдесят років спроб у філософії та богослов’ї збагнути мораль без Божого авторитету. Віра, яка століттями була аксіомою²⁶¹, стала такою ж мертвою, як і сам ніцшеанський Бог. В “Бунтівній людині” Камю демонструє, що починаючи з XVII сторіччя (це, на його думку, початок виникнення метафізичного бунту), всі зусилля мислителів були зосереджені на тому, щоб зробити з “Христа або невинного, або дурника, аби повернути його у світ людей із їхньою шляхетністю або нікчемністю”²⁶². Альбер Камю вважав, що саме ці крайнощі – невинний чи дурник – були спробою відбити наступ “ворожого неба”, де з одного боку, Бог-Отець – злий Деміург, що мовчить на страждання навіть свого Сина, з іншого боку, сам Христос, уособлює майже блюзнірську невинність і жертвенність, що спрощує Його образ до ще одного дурника, що постраждав за власні переконання.

²⁵⁸ Камю, *Бунтівна людина*, 205

²⁵⁹ Charles Moeller, *Literatura del Siglo XX y Cristianismo* V.I, 97.

²⁶⁰ Ніцше, *Весела наука*, 285.

²⁶¹ Charles Taylor, *A Secular Age* (Massachusetts-London: The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, 2007), 4.

²⁶² Камю, *Бунтівна людина*, 207.

Християнська традиція, на відміну від гностичної, не протиставляє тіла, душі й духу, а, навпаки, всебічно наголошує, що одне не може існувати без інших двох, а це означає, що одним із важливих компонентів Воплочення Христа є Його повна людськість – те, що східні літургійні тексти характеризують як вочоловічення²⁶³. Це момент, коли Бог нерозривно поєднав у своїй людській природі тіло і кров та став “останнім Адамом” (1 Кор 15, 45), давши змогу першому Адамові зростати в обоженні²⁶⁴. Відповідно, слова Христа про те, що “хто хоче спасти своє життя, той його погубить” (Мт 16, 25), варто тлумачити не як загрозу фізичному (тілесному) життю, а з усвідомленням того, що людина, її тіло, душа й дух – це усе життя. Волюднення Бога є свідченням життя, Який водночас є носієм істини та самого життя вічного (Йо 14, 6).²⁶⁵

Досвід богопокинутості Христа – це досвід богопокинутості Бога, який став чоловіком, щоб прожити все, зокрема й покинення Отцем. Саме тому так важливо повернутися до осмислення людськості Христа через богопокинутість – це також повернутися до осмислення Його божественності та воскресіння. На цій самій взаємодії мислення про людськість і божественність Христа наголошував й апостол Павло, який зазначав, що “якщо Христос не воскрес, то марна проповідь наша, то марна віра ваша (1 Кор 15, 13), бо це є заporукою воскресіння у Христі усіх людей (1 Кор 15, 14-19). Воскреснути міг тільки Богочоловік, який як людина помирає, але як Бог воскресає²⁶⁶.”

Захищаючи людськість Христа, Камю входить у полеміку із гностичними ересьми Василіда, Валентина та Маркіона, які відродились в модерному гностизмі

²⁶³ “Чин оглашення перед Хрещенням” *Требник* (2001), 27; Див. Василь Рудейко, “Богословські мотиви утрені як спільнотної молитви” *Наукові записки УКУ: Богослов'я*, Вип. 7 (2020), 90–2.

²⁶⁴ Пор. Катехизм УГКЦ “Христос – наша Пасха”, 113, 125, 127.

²⁶⁵ Йорг Мюллер, *Бог он Иной* (Независимая психиатрическая ассоциация, 1998), 81.

²⁶⁶ Пор. ”Людиновбивчим, але не боговбивчим було Адамове падіння: бо хоч і постраждало взяте з праху єство Твоєї плоті – Божество залишилося безстрашним, а тлінне в Собі Ти в нетлінне перемінив єси, і джерело нетлінного Життя пролив Воскресінням” “Єрусалимська Утреня”, *Богослужіння Страсної і Світлої Седмиць*. Майстерня літургійних перекладів “Трипісонець” (Львів: для вжитку в церквах Українського католицького університету), 2012, 189.

Графа Лотреамона, а саме його “Пісень Мальдорора” (1869): “Він саджає Бога *на трон із людських екскрементів і золота*, аби обіймав місце з *ідіотською пихою, вкутаний у саван з брудних простирадел, поймаючи себе Творцем. Одвічний жах у зміїній подобі, хитрий розбійник, який розпалює пожежі, де гинуть старі й діти*, [авт.] тиняється п’яний по рівчаках або шукає в борделях бридких утіх. Бог не помер, але впав у болото”²⁶⁷. Лотреамон через свого героя ословлює блюзнірство, конформізм, які визначають Бога злочинцем, бо за зло в світі мають відповідати усі Його сотворіння і водночас ніхто, бо творіння належать Творцю. Заперечення людськості Христа є запереченням Його досвіду богопокинутості, а відповідно заперечення Бога-Отця як Бога любові. Камю не просто так наголошував, що “ніч на Голготі має таке важливе значення в людській історії лише тому, що в цьому мороці божество, демонстративно позбувшись своїх традиційних привілеїв, пережило до кінця відчай і на додачу страх смерті”²⁶⁸. Він вважав, що християнство має відійти від апокаліптичної орієнтації у християнстві, де саме, страждання та зло, часто було лейтмотивом сотеріологічних роздумів, страждання як умови спасіння²⁶⁹. Зрештою, це одна з причин, що призвели до такого явища як “колоніальна ментальність”, яка опирається на страждання як на форму покори перед владою, в тому числі й церковною²⁷⁰.

А. Камю завершує свої роздуми про гностичні роздуми Лотреамона називаючи їх недостатніми і непереконливими, бо “Лотреамон нехтує молитвою, а Христос для нього – лише мораліст”, що передбачає “самозабуття, погідність вечорів, серце без гіркоти, розважливі роздуми”²⁷¹. Це не шлях істинного бунту як повстання проти абсурдної реальності, це шлях денді, яких істинний “бунт не визнає

²⁶⁷ Камю, *Бунтівна людина*, 243.

²⁶⁸ Камю, *Бунтівна людина*, 205

²⁶⁹ Camus, *Christian Metaphysics and Neoplatonism*, 14–5.

²⁷⁰ Fernando Segovia, *Biblical Criticism and Postcolonial Studies: Toward a Postcolonial Optic* (Sheffield: Academic Press, 1998), 56.

²⁷¹ Камю, *Бунтівна людина*, 250.

за своїх законних дітей”²⁷², бо це конформізм, який за природою не здатен бунтувати. А. Камю, як і Г. Честертон, вважав Христа бунтівником, який не просто спромігся бунтувати проти світу, але здійснив внутрішньотроїчний бунт, який максимально виразився в досвіді богопокинутості: “В саду сатана спокушав чоловіка; і в саду Бог спокушав Бога. Якимось надлюдським чином Він наповнився нашим людським жахом песимізму. Коли земля задрижала і сонце зникло з небес, це сталося при розп’ятті, а після крику з хреста: крику, який визнавав, що Бог покинув Бога. І тепер революціонери нехай виберуть віру з усіх вірувань і бога з усіх богів, ретельно відсіюючи всіх тих, чиє повернення неминуче і чия сила незмінна. Вони не знайдуть іншого бога, хто сам би зчинив бунт. Вони знайдуть лише одне Божество, яке відчуло їхнє усамітнення; тільки одну релігію, у якій Бог на мить видався атеїстом”²⁷³. А. Камю розумів, що для того, аби збагнути екзистенцію богопокинутості, потрібно повернутися до події смерті Христа. Спочатку Камю намагався підважити цінність смерті Христа як Бога, і виглядає, що робив це лише для того, аби створити собі простір для роздумів. Ще в “Міфі про Сізіфа” він писав: “Абсурд має сенс лише тоді, коли з ним не погоджуються”²⁷⁴, отже, підваживши саму смерть Христа, а саме, виставивши її абсурдною, А. Камю сам же й виголошує її сенс: починаючи від Христа, навіть у смерті ми більше не самотні, бо Бог став людиною і розділив з нами людський відчай існування у відчаї богопокинутості. Відсутність абсурду в смерті Христа можна виявити через антиномії, які використовує автор: Бог-людина, Бог-відчай. Альбер Камю цим наголошував, що відчай притаманний людині, але не Богові. Відповідно, якщо Христос став людиною, то він мав впасти у відчай. Камю, як і Паскаль, намагався вловити непосильну важкість буття “мислячої тростинки”, закинутої у світ, яка без угаву маневрує між абсурдом та бунтом і безперервно волає

²⁷² Камю, *Бунтівна людина*, 251.

²⁷³ Гілберт Честертон, *Ортодоксія* (Львів: Свічадо, 2019), 164.

²⁷⁴ Альбер Камю, *Міф про Сізіфа*, т.3 (Харків: Фоліо, 1996), 92.

до Бога. Якщо Паскаль вбачав користь у тому, що Бог прихований, “бо однаково небезпечно для людини як знати Бога, не знаючи своєї мізерності, так і знати свою мізерність, не знаючи Бога”²⁷⁵. А. Камю ж роздумував над тим, чи мізерність, про яку писав Паскаль, була властива Христу в досвіді богопокинутості, тобто хотів встановити, чи цей досвід є прометеївським бунтом чи ще однією грою Неба, яке мовчить²⁷⁶.

Подібні антиномічні міркування про сенс абсурду висловлював К.С. Люїс, який наголошував, що атеїзм спрощує дійсність намагаючись заперечити існування Бога: “Якби всесвіт не мав сенсу, ми ніколи з’ясували б, що він не має сенсу; так само, якби в усесвіті не існувало світла, а отже, й істот з очима, ми ніколи б дізналися б, що там темно. Адже тоді б не мало сенсу саме слово ‘темно’”²⁷⁷. Саме існування атеїзму і можливість підважувати будь-які ідеї та істини про Бога є свідченням Бога і Його всемогутності. Досвід богопокинутості розкриває нам силу слабкості Бога як Отця, так і Сина, ця слабкість – це любов до людини, заради якої Бог на мить відходить від Бога.

Камю стверджував, що заперечення богопокинутості Христа, а відповідно і Його солідарності з людьми, які також досвідчують богопокинутість, є насправді клерикальним гностицизмом, що розділяє Боже та людське.

Біблійні коментатори акцентують на вияві людської безнадійності крику Христа як благання про допомогу, що звернений до натовпу. Про це свідчить грецький текст, а саме слова “βοάω” (Марко) та “ἀναβοάω” (Матей), що перекладають як гучний крик та волення, який Христос повторить у момент смерті (Мт 27, 50; Мр 15, 37; Лк 23, 46). Той самий крик, що вивів Лазаря з гробу (Йо 11,

²⁷⁵ Паскаль, *Думки*, 157.

²⁷⁶ Камю, *Чума*, 157.

²⁷⁷ Люїс, *Просто християнство*, 49.

43), та крик, що супроводжує апокаліптичний прихід ангела (Одк 10, 3).²⁷⁸ Інші екзегети наполягають, що богопокинутість Христа – це вияв того, що Він бере на себе не тільки гріх “за всіх і за все” (пор. 2 Кор 5, 21), але й сам наслідок гріха – відхід від Бога та життя поза Богом (Пор. Бт 1–3)²⁷⁹. Саме так Христос занурився у гріх, не ставши грішником. Про це також можна говорити в світлі богословського трактування Таїнства Хрещення, що починається із “вмирання для гріха” (Римл 6, 2) та закінчується “народженням з висоти” (Йо 3, 3). Такий шлях від гріха до свободи та від смерті до життя є даром преображення старої людини в нову, як “нове творіння” у Христі (Гл 6, 15).

Ще одна засторога, на яку вказує А. Камю, впливає із заперечення досвіду богопокинутості Христа: причина всіх страждань – не тільки гріх, бо ж Христос безгрішний, “Він [Христос] зазнав усього, подібно як ми, крім гріха” (Євр 4, 16). Навіть міркування про добровільність жертви Христа за гріхи світу (Йо 19, 36) може бути додатковим виправданням “тривалих всесвітніх тортур невинності”²⁸⁰. Втім, А. Камю також не підтримує ересь Василіда, який і Христа зараховував до грішників, бо ці міркування ставлять “собі за мету відібрати в страждання його несправедливість”²⁸¹, особливо якщо мова йде про страждання невинних.

А. Камю акцентує, що заперечення несправедливості страждання, особливо Христа, стає псевдорелігійністю, що культивує кривди та насилля. На його думку, саме це й спіткало екзистенціалізм, що виродився “в богослов’я без Бога та схоластику, які неодмінно повинні виправдати інквізиційні режими”²⁸². Терор і насилля, у тому числі в ім’я Бога, Камю називає логічним злочином, який вбирається в одягу невинності, навіть якщо услід за стражданнями чекає вічне життя. До того

²⁷⁸ Див. “βοάω; ἀναβοάω” Frederick William Danker, *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament* (University of Chicago Press, 2009), 23, 73. А також див. Мт 3, 3; Лк 18,7; Ді 25, 24; Гал 4, 27 та ін.

²⁷⁹ Barclay, *The Gospel of Matthew*, 367–70.

²⁸⁰ Камю, *Бунтівна людина*, 206.

²⁸¹ Камю, *Бунтівна людина*, 250.

²⁸² Сергей Фокин, *Альбер Камю: Роман. Философия. Жизнь* (Алетейя, 1999), 292.

ж, применшення та знецінення страждання сприяють безособовості страждальця і кривдника. Страждання першого за таких умов не мають сенсу, бо увінчаються раюванням, а кривда другого – тільки допомога, що в перспективі долучається до великої таємниці ймовірного раю.

Зрештою з Євангелій нам відомо, що Христос не усіх зцілив, воскресив, як от, у Назареті (Мт 13, 58; Мр 6, 4; Лк 4, 24; Йо 4, 44). Після вознесіння Христа страждання та смерть досі існують, але мають інший сенс та надію. Христос сам заперечував закономірність того, що страждання, неповносправність та смерть є наслідком гріха, хоч звісно є чимало прикладів, де цей причинно-наслідковий зв'язок збережено.²⁸³ Пояснюючи зцілення сліпородженого, Христос наголошував, що ані він, ані його батьки не згрішили, але “щоб ділам Божим виявитись на ньому” (Йо 9,1–3). Після дискусії з фарисеями він говорить про духовну форму сліпоти, бо Він прийшов “щоб ті, які не бачать, бачили, а ті, які бачать, — сліпими стали” (Йо 9, 39), а фарисеї, за його визначенням не сліпі, а тому, “їх гріх застається” (Йо 9, 41). Тобто тут уже не зберігається закономірність “гріх як наслідок страждання”, а присутній якийсь інший вимір страждання, що може прославити Бога. У розмові з апостолами про смерть галилеїв, що їхню кров Пилат змішав із жертвами, та про смерть вісімнадцяти осіб, на яких впала башта Силоамська, Христос також заперечує кару смертю за гріх і картає апостолів, наголошуючи: “Як не покаєтесь, усі загинете так само” (Лк 13, 1–5). Саме цю думку використала С. Вейль, щоб пояснити значення “сліпого механізму необхідності”, бо страждання можуть бути спричинені не тільки безпосередньою участю іншої людини, а й безособовими чинниками (хвороба, катаклізми і т.д.). Навіть зло, спричинене людьми, вона визначала, як сліпу необхідність, бо вони насправді “не знають, що чинять” (Лк 23, 34)²⁸⁴.

²⁸³ Див. Оздоровлення розслабленого: “Сину, відпускаються тобі твої гріхи” (Мр 2, 5); Зцілення кульгавого “Оце ти видужав, — тож не гріши більше, щоб щось гірше тобі не сталося” (Йо 5, 14)

²⁸⁴ Simone Weil, “Forms of the Implicit Love of God” *Waiting for God* (Toronto, 1973), 125.

Своїх послідовників Христос також попереджає: “Видадуть вас на муки й уб’ють вас; вас будуть ненавидіти всі народи імени мого ради” (Йо 24, 9). Отже, саме вочленення Христа ще не припиняє існування страждання, але Він сам стає вирішенням проблеми страждання через солідарність у досвіді богопокинутості, бо в своїй агонії він також не мав “підтримку надії на вічність”²⁸⁵. Відчай Христа витіснив на мить надію, бо “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” (Фил 2:6-8). Далі в листі до євреїв апостол Павло наголошував: “Він [Христос] за днів свого тілесного життя приніс був молитви й благання з великим голосінням та слізьми до того, який міг його спасти від смерті, і він був вислуханий за богобоязність; і хоч був Сином, навчився з того, що витерпів, значення послуху, і, ставши досконалим, спричинився до вічного спасіння всім” (Євр 5, 7-10). Саме на цьому намагався зацентрувати й Камю, пишучи, що в ніч на Голготі “божество позбулось своїх привілеїв”, а в момент смерті Христос впав у такий відчай богопокинутості, що волав про свою залишеність. Тобто Христос не просто понизив себе, а понизив заради того, щоб набути досвід повної слухняності через страждання, щоб таким чином стати спасінням для всіх. Отже, Вочленення Христа було спрямованим на страсті (Мр 9, 31). І саме в богопокинутості, смерті, у входженні Христа в Ад розкривається повнота спасіння людини через Христа, спасіння, яке вповні розкрилось у смерті Бога²⁸⁶. Христос став тим, хто втілює усі блаженства Нагірної проповіді: убогим духом, тихим, засмученим, голодним, спраглим, милосердним, чистим серцем, миротворцем, переслідуваним за правду, зневаженим, гнаним, якого обмовляли і на якого лихословили (Пор. Мт 5, 3-11). Він уможливив прихід Царства Небесного, яке настане через ‘спокуси’, ‘випробування’

²⁸⁵ Камю, *Бунтівна людина*, 205.

²⁸⁶ Бальтазар, *Пасхальне таїнство*, 13–4.

та ‘велику скорботу’ (пор. Мт 24, 9-14). І врешті, Він сам став тим, хто в самотності увійшов у пільму ‘без Бога’, яка стала для нього випробуванням і земним, і божественним. Цей образ Христа – Агнця Божого, який молиться в Гетсиманському саду, перегукується зі старозавітнім образом Ісаака, якого буквально як агнця Авраам от-от принесе в жертву²⁸⁷. А молитва Христа – це сподівання, що і Його як Ісаака оминє така смерть.

2.1.2. Клайв Степлз Люїс “Листи до Малкольма”: Вочоловічення Христа та безнадія богопокинутості

Слова К. С. Люїса “сам Бог може стати людиною тільки у тому випадку, коли його найбільша надія зникає”²⁸⁸ написані в іншому контексті, але порушують ту саму проблему, що й слова А. Камю: наскільки можливе Воплочення Христа? Свої міркування К. С. Люїс розгорнув довкола вигаданої трагедії. Друг Малкольма та Люїса, Джордж захворів і вмирає. У листі до Малкольма К. С. Люїс намагається пояснити, що в таких ситуаціях будь-які розмови про молитву виглядають нереалістичними, бо “різниця між тим чи Бог чує наші молитви та конкретними молитвами за Джорджа, безкінечна”²⁸⁹. Хвороба та очікування смерті можуть зламати навіть найсильнішого, навіть самого Бога. Так лист підтримки стає богословською інтерпретацією досвіду богопокинутості Христа.

Слідуючи за Євангелієм, К. С. Люїс зауважив, що Христос знав про те, що Його чекає смерть і що ця смерть буде непростю, але перед подіями в Гетсиманії це знання зникло, про що свідчить кровавий піт, сльози та прохання, щоб Його оминула ця чаша (пор. Мт 26, 36–46; Мр 14, 32–52; Лк 22, 39–46; Йо 17). “Він

²⁸⁷Томас Райт, *Лука. Євангеліє: популярний коментарій* (ББИ св. Апостола Андрея, 2008), 249–50.

²⁸⁸ Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 65.

²⁸⁹ Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 61.

[Христос] не міг одночасно, з бажанням виконати волю Отця, молилися, щоб Його минула ця чаша і одночасно знати, що так не станеться”²⁹⁰. Саме тому творець Нарнії вважав, що Христос насправді розділив із людьми все, навіть втрату надії на те, що Отець вислухає молитви й зупинить агонію страждань. Люїс наголошував, що в цьому і проявилася людськість Христа, бо в “передбачуваному світі неможливо залишатися людиною”²⁹¹. В такому випадку людськість Христа проявляється не тільки у відчаї, як про це пише Камю, а у відчаї безсилля, тобто кенозі, що уповає на Бога і в ньому віднаходить силу долати відчай. Втім, Христос не тільки ввійшов в досвід богопокинутості, Він сам став місцем надії.

Іринеї Ліонський ще в II ст. н. е, в опозиції до гностиків захищав цінність тілесності, говорив, що уся людина, а не тільки її частина (душа, дух) цілковито може бути учасницею в богоспількуванні. Антропологія для Іринея є ключем до розуміння Воплочення Христа. Отець Церкви вважав, що людськість Христа через Його божественність може возз’єднати розділену людську природу. Христос воплотився, щоб відновити людину в собі.²⁹² Отже, заперечення богопокинутості Христа як прояву людськості є запереченням Його божественності. Саме в досвіді богопокинутості маніхейський дуалізм відчаю та надії, добра та зла руйнуються, бо Христос в одну мить досвідчує покинутість Отця і покладає надію тільки на Нього.

Люїс не просто намагався підкреслити людськість Христа, він хотів цим наголосити на важливості власної людськості, особливо в християнському контексті. У “Листах до Малкольма” він намагається не тільки передати свій досвід молитви, але й свій досвід віри. Особиста криза віри після втрати дружини, яку він описав у “Спогляданні горя” (*A Grief Observed*), збіглася з суспільним досвідом повоєнної кризи. Він втомився від апологетики, публічності та лекцій, бо істини віри

²⁹⁰ Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 62.

²⁹¹ Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 62.

²⁹² *Five Books of St. Irenaeus Bishop of Lyons: Against Heresies with the Fragments that Remain of His Other Works* (CrossReach Publications, 2018), III, 16, 6.

здавались йому настільки складними, Люїс щоразу мав сумнів, чи їх взагалі можна або варто захищати в публічних дискусіях²⁹³. У листі 1948 року до Джованні Калабрії Люїс пише, що він вже не має того запалу до письма, який був раніше, і це його засмучує, бо він відчуває, що цей тягар слави його знищує. Люїс також згадує про страх бути відштовхнутим та зневаженим, оскільки сам себе не вважає добрим богословом²⁹⁴. До того ж близькі друзі К. С. Люїса Міс Мурр та Артур Гривз так і не стали прибічниками християнства, в чому він також звинувачував себе²⁹⁵. Люїс, як і свого часу Дитрих Бонгеффер, зрозумів, що апологетики недостатньо, щоб усвідомити й осмислити страждання, а теодицея часів Ляйбніца, яку він намагався втілити у “Проблемі страждання”, також виявилася неефективною перед особистими стражданнями. Усе це спонукало Люїса знову повернутися до переосмислення особистої молитви, а висновки, чи радше озвучені запитання та проблеми, стали книжкою “Листи до Малкольма”.

Повоєнна криза змусила Люїса шукати нового способу писання і ним став міф та символ, що втілились у “Хроніках Нарнії”, “Космічній Трилогії” та романі “Допоки ми не віднайшли облич” (*Till We Have Faces: A Myth Retold*). Проте саме листування з вигаданим другом у “Листах до Малкольма” стали не просто засобом, через який Люїс транслював власні філософські та богословські ідеї, що він втілював в апологетиці, а діленням особистим досвідом втрати та віднайдення віри: “Такий підхід приводить Люїса до того, що він починає розуміти віру скоріше екзистенційно, аніж раціонально. Звісно, в своїх трактатах він звертається до розуму, але все ж погоджується зі своїм другом Увільмсом. Ми вирішуємо повірити, от і все, ніхто не може зробити щось більше. Віра не стільки в тому, щоб навести докази,

²⁹³ McGrath, C. S. *Lewis – A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet*, 441.

²⁹⁴ *Letters: C.S. Lewis [and] Don Giovanni Calabria: a study in friendship*, 51

²⁹⁵ McGrath, C. S. *Lewis – A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet*, 442–3.

скільки в тому, щоб зробити вибір. Якщо ж хтось таки обирає невіру, то жодні логічні докази таку людину не переконують”²⁹⁶.

Втім, Джон Толкін критикував книжку “Листи до Малкольма”, навіть готував коментар на неї про що розповідав у листі єзуїту Девіду Колбу²⁹⁷. Коментар мав вийти під назвою Ульстерський мотив (The Ulsterior Motive)²⁹⁸, проте Дж. Толкін згодом відмовився його видавати. Сучасний дослідник Ерік Седдон вважає книжку Листи до Малкольма “найбільш сектантською та антагоністичною книгою [...], наповненою богословськими колючками, більшість з яких спрямовані на римо-католицизм”²⁹⁹. На думку Е. Седдона, деякі твердження К. С. Люїса суперечать католицькому віровченню, а саме: Люїс відкидає молитву до святих та почитання ікон/розп’яття; він не визнає католицького вчення про трансубстанціації³⁰⁰; і наостанок, міркування К. С. Люїса про воскресіння тіл є маніхейськими³⁰¹.

Щодо почитання ікон та молитов, Люїс наголошував, що не претендує на універсальність міркувань і що “Листи до Малкольма” – книжка, покликана висловити тільки його особистий досвід. К. С. Люїс завжди ідентифікував себе з Англіканською Церквою, яка має дещо відмінні, але не зневажливі міркування щодо молитов до святих. Декрет про єкуменізм РКЦ (1964) наголошує, що розбіжності у віровченні, правопорядку й устрою Церкви не перешкода для оправдання вірою та злучення у Христовому тілі усіх відділених братів, які мають право називати себе християнами через хрещення (Unitatis Redintegratio, 3).

²⁹⁶ Kallistos Ware, C. S. Lewis: An ‘Anonymous Orthodox’?, *Sobornost* no. 2 (1995): 9–27.

²⁹⁷ “11 November 1964. It is sad that ‘Narnia’ and all that part of C.S.L.’s work should remain outside the range of my sympathy, as much of my work was outside his. Also, I personally found *Letters to Malcolm* a distressing and in parts horrifying work. I began a commentary on it, but if finished it would not be publishable. Див. *The Letters of J.R.R. Tolkien*, A selection edited by Humphrey Carpenter (Boston-New York, 2013), Kindle.

²⁹⁸ Таку назву Толкін очевидно обрав через те, що Люїс народився в сім’ї протестантів-ульстеріанців, хоч Люїс на цьому ніколи не наголошував. Див.: Lewis, *Surprised by Joy*, 33–49.

²⁹⁹ Eric Seddon, “Letters to Malcolm and the Trouble with Narnia: C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, and Their 1949 Crisis Mythlore” *A Journal of J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis, Charles Williams, and Mythopoeic Literature*, vol. 26, no. 1 (2007): 65.

³⁰⁰ Трансубстанціація (lat. Transubstantiatio) термін який використовується в літургійному богослов’ї римо-католицької традиції для опису перетворення хліба та вина в Тіло і Кров Господню під час Тайної Євхаристії.

³⁰¹ Seddon, “Letters to Malcolm and the Trouble with Narnia: C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, and Their 1949 Crisis Mythlore”, 65–75.

Щодо закиду Е. Седдона на предмет вчення про трансубстанціацію, то, до честі Люїса, він сам визнає, що це вчення залишається для нього “прихованим” і наполягав, що не бажає дискутувати на такі теми, оскільки є малообізнаним. Втім, у книжці “Тягар слави” К. С. Люїс наголошував, що Євхаристія – це найбільше Таїнство.³⁰²

Серед усіх закидів Е. Седдона проблеми богопокинутості найбільше стосується останній закид Люїсу про невіру у воскресіння тіл. Автор стверджує, що К. С. Люїс мав сумнівні, ба навіть гностичні та маніхейські погляди на воскресіння тіл та зневажливо ставився до людського тіла загалом. По-перше, такого висновку можна дійти, тільки якщо вибірково читати Люїса, без контексту та без розуміння його апологетичного стилю. Прозі Люїса властивий метод аналогій і метафор, до якого часто вдавався і сам Христос, промовляючи до сучасників притчами, зітканими із підручного культурного матеріалу (пор. Лк 15; Мт 25; Мр 4, 1-20; Йо 18). У своїх міркуваннях про воскресіння Люїс наводить аналогію з пам’яттю, яка наче воскрешає минуле. Він також поділився особистим прикладом, як він повертається до спогадів про ‘плотську любов’, коли його дружина Джой була живою, хоч і визнає, що такий приклад може бути незрозумілий і витлумачений неправильно.³⁰³ І далі, Люїс пише: “Нова земля і нове небо, такі ж самі, але й не такі, воскреснуть в нас, як ми воскреснемо в Христі”³⁰⁴, що цілком відповідає міркуванням апостола Павла: “Як не воскреснуть мертві, то і Христос не воскрес [...] Як бо в Адамі всі вмирають, так у Христі й оживуть усі” (1 Кор 15, 16; 22). Для переконливості, що Люїс таки вірив у воскресіння, подаємо ще один фрагмент із “Просто християнства”: “Він обрав собі життєвий шлях, на якому Його людські бажання ‘умертвлялися’ безнастанно, буквально на кожному кроці: бідність, нерозуміння з боку родини,

³⁰² Lewis, *The Weight of Glory*, 9.

³⁰³ Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 158.

³⁰⁴ Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 159.

зрада одного з близьких друзів; з Нього глумилися і знущалися, Його піддавали тортурам, а потім урешті-решт стратили. І тоді, після того, як Його так убили – хоч насправді вбивали у певному розумінні чи не щодня, – людська істота у Ньому завдяки своїй єдності з Божим Сином знову повернулася до життя. У Христі воскрес не тільки Бог – воскресла людина. У цьому, властиво, й уся суть. Уперше ми побачили тут справжню людину”³⁰⁵. Для Люїса уява була важливою формою вираження богословських ідей. В дискусії Корінеусом на звинувачення, що християнство застаріло в поглядах, Люїс наголошував, що християнство – це “міф, який став фактом”³⁰⁶. Старі міфи про очікування Сина Божого, який помирає, став реальністю: “Щоб стати справжніми християнами, ми повинні одночасно згодитися з історичним фактом (міфу, який став фактом) з такою ж силою уяви, яку ми надаємо усім міфам... І не потрібно соромитись міфічного освітлення, що спочиває на богослов’ї. Ми не повинні непокоїтись через паралелі між ‘язичницькими Христами’, бо вони повинні бути присутніми, та навіть навпаки їхня відсутність була б каменем спотикання”³⁰⁷. Міфи, казки, відгомін християнських ідей в інших релігіях для К. С. Люїса було дивом, бо тільки у вочленні Христа все набуло сенсу, на його думку.

К. С. Люїс пропонував відректися від редукції Христа до мудреця на зразок Сократа та Будди. Люїс писав, що Христос або божевільний, або брехун, або ж Бог³⁰⁸. Цю трилему Люїса, одні дослідники вважають безглуздою, бо людина не може знати як це бути Богом, інші – звертаються до історико-критичного аналізу Святого Письма і наголошують, що Христос не називав себе Богом, це погляди християн через півстоліття.³⁰⁹ Втім, бібліст Реймонд Браун, який також займався

³⁰⁵ Люїс, *Просто християнство*, 178–9.

³⁰⁶ C. S. Lewis, *Myth Became Fact* (New York: Inspirational Press, 1996), 341–3.

³⁰⁷ Lewis, *Myth Became Fact*, 343.

³⁰⁸ Люїс, *Просто християнство*, 56–61.

³⁰⁹ Див. Davis Stephen T., “Was Jesus Mad, Bad, or God?”, *Christian Philosophical Theology* (Oxford University Press, Abstract, 2006): 149.

історико-критичним читанням Біблії, наполягав, щоб уважний читач звернув увагу на євангеліє від Йоана, де від перших слів Христос як Слово, що було споконвіку, “і з Богом було Слово, і Слово було – Бог” (Йо 1, 1), а вигук апостола Томи “Господь мій і Бог мій!” (Йо 20, 28) – це остаточно утверджує Христа як Бога.³¹⁰ Н. Т. Райт зауважив, що для розуміння контексту Христа і як його сприймали в єврейському суспільстві, слід звернути увагу на Єрусалиський храм, який був місцем відпущення гріхів: те, що функціонально належало тільки храму, тепер належало Тому, кому належав Храм – Богу.³¹¹

К. С. Люїс також наполягав, що без визнання Христа Богом, неможливо говорити про Нього як про “досконалого покутника”. Саме це утверджує нерозривність божественності та людськості Христа: “Можливі лише два варіанти ставлення до цієї людини [Христа – авт.], або як до шаленця, надзвичайно відразливого, або ж як до Того, за кого Він себе видавав. Середина тут немає”³¹². Без визнання божественності людськість Христа стає такою ж як і людськість тих же Сократа і Будди, які пропонували прекрасні філософські і духовні наративи, але не змогли запропонувати головного – спасіння. Віра в Христа як в Богочоловіка дає можливість прямувати до досконалості, бо “Бог сам зробив це в нас”³¹³. Без божественності Христа не буде воплощення, без воплощення – солідарності Христа, зокрема, у досвіді богопокинутості, а крик Христа на хресті залишиться криком без відповіді.

Люїс використовував приклад Христа і Його досвід богопокинутості, щоб пояснити, що в момент горя ми самотні, а увесь світ і навіть найрідніші наче за зачиненими дверима горя. Молитва Христа на хресті – це молитва людини, яка чекає

³¹⁰ Raymond E. Brown, *Introduction to New Testaments* (New York: Doubleday, 1997), 189.

³¹¹ Див. N. T. Wright, *Simply Lewis: Reflections on a Master Apologist After 60 Years*. Touchstone Magazine (March, 2007), last modified November 23, 2023, <http://www.touchstonemag.com/archives/article.php?Id=20-02-028-f>.

³¹² Люїс, *Проблема страждання*, 20.

³¹³ Люїс, *Просто християнство*, 66.

відповіді саме від Бога.³¹⁴ Мовчання Бога-Отця особливо нестерпне для тих, хто вірить у Бога. Як зауважила Сімона Вейль, яка мала вплив і на Камю³¹⁵, і на Люїса³¹⁶: “Той, у кому нема Бога, не може відчутти його відсутності”³¹⁷. Христос, який із Богом-Отцем нероздільний, міг досвідчити відсутність Отця лише через продовження кенозису – богопокинутість, смерть та сходження в Ад. “Безмежний обмежується”, щоб бути справді людиною, а не імітатором людськості. Людськість Христа – це те, що кардинально вирізняє Його з поміж усіх мудреців світу, бо Він обрав те, що більшість з них зрікалися.

Отже, можна сперечатися про форму аналогії, яку використав Люїс, але нема сумнівів, що він вірив і у воскресіння Христа, і в можливість воскресіння після смерті усіх людей. Для спростування гностичного та маніхейського ставлення Люїса до людської тілесності найкраще звернутися до наступних творів автора: “Чотири любові”, “Проблема страждання” та “Просто християнство”. Ось уривок із останньої книжки: “Мені відомо, що деякі не надто тямучі християни своїми словами створили враження, буцім і секс, і тіло, і насолода з християнського погляду – погані самі по собі. Вони помилялися. Християнство – чи не єдина велика релігія, яка ставиться до тіла цілком схвально, яка вважає, що матерія добра, що Бог сам колись зодягнувся в людську тіло, що якесь нове тіло ми отримаємо навіть на небі”³¹⁸. Зрештою, Люїс ніколи не претендував на вичерпність чи істину в останній інстанції, він опирався на Євангеліє та церковну традицію, де Христа названо Сином Божим, який помер та воскрес, і без цього наша віра марна (пор. 1 Кор 15, 13). Саме віра у воскресіння допомогла Люїсу пережити горе втрати дружини. В “Спогляданні горя”

³¹⁴ Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 61.

³¹⁵ Todd, *Albert Camus: a life*, 291.

³¹⁶ Див. Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 47.

³¹⁷ Weil, *Gravity and grace*, 27.

³¹⁸ Люїс, *Просто християнство*, 103.

він зауважив, що хоч ми й навряд розуміємо усі процеси смерті і воскресіння, це не заперечує того, що воскресіння померлих дає надію живим³¹⁹.

2.1.3. Богопокинутість: Бог, який “нарешті” став людиною

Богопокинутість і смерть Христа для А. Камю та К. С. Люїса – ознака того, що Бог *нарешті* став людиною. Бог нарешті випив останню найгіркішу краплю відчаю з чаші людського буття³²⁰. З одного боку, обидва автори намагалися не знецінити досвід богопокинутості, зводячи його тільки до людських переживань. З другого, вони намагалися підкреслити божественність Христа, яка до цього крику могла видаватися такою, що вилучає людськість. Тільки Бог міг увійти в досвід богопокинутості й лишитися Богом, щоб возз'єднати людину, її духовну розірваність після гріхопадіння.

А. Камю роздумував про боголюдськість Христа від початку творчості. 1940 року в щоденнику Камю писав, що християнство, на відміну від решти релігій, має перевагу через своє людське обличчя – “Бога, який став людиною” (son Dieu fait homme). А. Камю вбачав у цьому неповторність християнства: “І цей бог, якщо він торкається вас, то це через його людське обличчя (...) І якщо він так доторкнувся до нас раніше, то це завдяки тому, що Бог прийняв людську природу. Але його правда та велич закінчуються на хресті й тієї миті, коли він вигукує про свою покинутість. Якщо вирвемо останні сторінки Євангелія, побачимо, що нам пропонують людську релігію, культ самотності та величі (de la solitude et de la grandeur). Гіркота робить її нестерпною. Але в цьому полягає її правда та омана (le mensonge) всього іншого”³²¹. У романі “Падіння” Камю повернувся до теми вирваних сторінок і вважав, що

³¹⁹ Lewis, *A Grief Observed*, 35–6.

³²⁰ Камю, *Бунтівна людина*, 207.

³²¹ Camus, *Carnets: mai 1935 – février 1942*, 205–6.

євангеліст Лука відмовився від опису богопокинутості Христа, бо злякався такого крику чи, як наголосили б сучасні екзегети, не повірив, що Христос кричав про покинутість Отцем³²². А. Камю писав: “Його не підтримали, він не заремствував, і тоді його голосіння піддали цензурі. Так-так, здається, то євангеліст Лука викинув із тексту його жалібне воання: ‘Нащо ти покинув мене?’ – адже це бунтівне воання, правда? Мерщій, ножиці сюди! А втім, завважте, аби Лука нічого не викреслив, нарікання розп’ятого навряд чи помітили б; у кожному разі, воно б не посіло багато місця. А заборона цензора обернула вигук на воання”³²³. Ю. Мольтманн вважав, що Лука повністю опускає досвід богопокинутості Христа, замінюючи його на єврейську вечірню молитву “В руки твої віддаю я духа мого: ти визволив мене, Господи, вірний Боже” (Пс 31, 6; пор. Лк 23, 46). Лука, на думку Ю. Мольтманна, не міг допустити думки, що Ісус міг померти покинутим³²⁴. Втім, саме історична реальність ХХ століття повертає цьому сумніву та відчаю належне місце в біблійному наративі, але не применшує ані зразковості жертви Христа, ані Його мученицької смерті. Поміж сотні концтабірних криків, відчаю та тотальної знелюдненості крик Христа стає надією.

К. С. Люїс намагався акцентувати на “людському обличчі” Христа, бо саме людськість Христа в досвіді богопокинутості – це “повна міра відчутної втіхи”³²⁵. Він вважав, що богопокинутість Христа – це справжнє втішання, яке може запропонувати Бог людині у світі, повному насилля, зла та страждання. Письменник також наголошував, що Христос помер за всіх та особисто за кожного і з кожним. Солідарність і спів-умирання Христа, згідно з К. С. Люїсом, перегукується з міркуваннями С. Булгакова. Провідною думкою богослов’я умирання з Христом, згідно з С. Булгаковим, є розуміння Христа як особистого Бога, Його жертви –

³²² Каспер, *Ісус Христос*, 131.

³²³ Альбер Камю, *Падіння* (Харків: Фоліо, 2006), 328.

³²⁴ Moltmann, *The Crucified God*, 146–7.

³²⁵ Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 66.

особистої жертви за кожного. В основі богослов'я С. Булгакова його особистий досвід умирання, а саме “трьох смертей”, які він описує в “Софіології смерті”. Перший досвід умирання він називає “вогненна піч” – митарства, що очищували його душу.³²⁶ Другий полягає в тому, що С. Булгаков називає “умиранням”, яке було спричинене раком гортані. Богослов справді вважав, що помирає, та описував цей досвід як процес “умирання без просвітлення”, який загострився в час Страсного Тижня, коли С. Булгаков був прикутий до ліжка й не міг ані молитися, ані причаститися. Цей досвід викликав у нього не так фізичне страждання, як духовне, яке супроводжувалось відсутністю молитовного сходження, відчуттям безрадісності та фізичних страждань. Але досвід богопокинутості був для С. Булгакова найбільшим з випробувань³²⁷. Досвід третьої смерті став остаточним, 1944 року С. Булгаков помер, але його смерть очевидці описують як “просвітлення Святим Духом” і “досвід святості”³²⁸.

Досвід умирання С. Булгаков називав первородним гріхом, чим підтверджує зцілювальну силу хресної смерті Христа, яка стала частиною всесмертей, а Христос і далі спів-умирає з кожною людиною в її смерті³²⁹. Зі смертю Христа смерть кожної людини перестала бути досвідом самотності. С. Булгаков визначав богопокинутість Христа як ікономічну, а не онтологічну покинутість Бога Богом³³⁰. Сам акт умирання Христа – це і є богопокинутість Боголюдини, бо в цьому акті виявляється сила смерті й кенотичне безсилля Бога. С. Булгаков пропонував принцип ікономії використовувати до кожної Іпостасі, а не тільки до Христа, бо участь у Його хресній смерті брала вся Пресвята Трійця. Богопокинутість Христа – це ікономічне, а не онтологічне покинення Бога Богом. Допускати думку про онтологічний відхід Бога

³²⁶ Булгаков, “Софиология смерти”, 14.

³²⁷ Булгаков, “Софиология смерти”, 37.

³²⁸ Феодосия, *О последних днях отца Сергия*, Весник № 3–4 (101–102): 85.

³²⁹ Булгаков, “Софиология смерти”, 33; 39–41.

³³⁰ Булгаков, “Софиология смерти”, 30–1

від Бога абсурдно, бо це руйнує догмат про Трійцю. Такий умовивід руйнує й принцип троїчної безумовної любові та солідарності, закладений в основу сотворення світу та людини.

Досвід богопокинутості Христа – це відсутність Бога, але водночас це й досвід очікування, досвід Аду. Христос від початку проповіді наголошує, що страждання, переслідування та жертва в ім'я Бога – це блаженство, а не кара (пор. Мт 5–7; Лк 13, 1–5). Згодом Він сам підтвердив це на хресті. У досвіді богопокинутості Христос став відкритим аж до умирання, що не було властиве Богу. Г. У. фон Бальтазар наголошував, що Христос солідаризувався з кожним померлим у його власному гробі. Христос знову й знову страждає та помирає з кожним, як і кожного виводить з Аду. Цей досвід Христа продовжує кенозис, утілює солідарність і з живими, і з мертвими³³¹.

Східна традиція християнства наголошує, що кенозис Христа має продовження в Аду як місці без Бога³³². Ад тільки згодом набув форми особливого місця. У ранній традиції Церкви про Ад більше говорили як про стан людської душі, досвід людини без Бога³³³. У цьому світлі богопокинутість – це не просто криза сенсів, а поступове відмирання фундаментальної істини людського існування, що людина була створена з безумовної Божої любові. Отже, богопокинутість стає притаманним людині станом після вигнання з Едемського саду й аж до сьогодні. Це також відбито в православній іконографії Воскресіння Христового, яка, на відміну від західної традиції, зображає Христа в Аду, де Він постає в образі Нового Адама: той, що має ключі від смерті та Аду (пор. Одк 1, 18); той, що зв'язав диявола й розірвав пута смерті (Дія 2, 24); той, що виводить усіх з Аду. Спаситель тримає Адама за зап'ястя – там, де пульс, повертає життя першолюдині. Г. У. фон Бальтазар

³³¹ Бальтазар, *Пасхальне таїнство*, 145.

³³² Бальтазар, *Пасхальне таїнство*, 145.

³³³ Бальтазар, *Пасхальне таїнство*, 18.

наголошував, що Христос мав владу “зв’язати сильного” [диявола] саме тому, що ввійшов у найглибшу сферу його влади – Ад. Христос був мертвий, а тепер живе вічно, а разом з Ним – усі, хто спочили в гробах (Мт 27, 52)³³⁴.

У події зішестя до Аду також наявний парадокс, бо Христос входить в Ад як людина, але виходить і виводить усіх людей з Аду як Бог: “Він – начало, первородний з мертвих” (Кол 1, 18). Тому богопокинутість Христа як Богочоловіка дає нам геть інший погляд на богопокинутість людини: щоб зцілити людину від гріха, Христос мав набути досвіду “зсередини”, був випробуваний, щоб допомогти тим, що проходять пробу (пор. Євр 2, 18). Ось як це зображає тропар Єрусалимської утрени: “Ти, що держиш краї світу, дозволив еси гробові Тебе держати, Христе, щоб від поглинення Адом ізбавити людство і, обезсмертивши, оживити нас, як Бог Безсмертний”³³⁵. Водночас богопокинутість стає невидимим простором боротьби Бога за людину, тому це також місце надії й відновлення довіри до Бога. Богопокинутість серед мороку Аду – це пульсуюча рана, яка свідчить про сотеріологічне “вже і ще ні” та водночас христологічне “Звершилось” (пор. Йо 19, 30). Дорога через хрест та Ад – це дорога повернення людині її істинної повноти людськості.

2.2. Богопокинутість Христа як відповідь на досвід епохи “смерті Бога”

2.2.1. *Безрелігійність як вияв віри в епоху “смерті Бога”*: інтерпретація Роздуми про досвід богопокинутості Христа у творчості А. Камю та К. С. Люїса наявні в поданих нижче уривках із “Листів до Малкольма” та “Бунтівної людини”:

Ми стараємося приймати нещастя зі смиренням, але молитва в Гетсиманії показує, що Божа воля є і в **агонії**, що передує смерті, як частина людської долі.

“Одним з їхніх найвідважніших прагнень була спроба схилити Христа на свій бік, завершивши

³³⁴ Бальтазар, *Пасхальна Тасмниця*, 151–3.

³³⁵ “Тропар пророцтва”, 200.

Досконала людина досвідчила її. Слуга не більший за пана свого. Ми християни, а не стоїки.

Хіба не кожне страждання Христа розділяє наші страждання? [...]

“Темну ніч душі” переживають не звичайні люди, а святі. Саме люди та ангели, а не звірі бунтують проти Бога. [...] ‘Прихованість’ Бога, може, найбільше засмучує тих, що найближче до Нього. Саме тому Бог, який став людиною, найбільше був залишений Богом. [...] **Може, страждання, самотність, розп’яття також становлять частину акту творення.** Тільки єдиний Суддя бачить, чи це все варте наших старань³³⁶.

його історію розп’яттям на хресті та стражденним воланням, яке передувало його агонії.

Оскільки **Христос страждав самохіть**, то жодне страждання більше не було несправедливим, будь-яке страждання стало потребою. У певному розумінні гірке передчуття християнства і його виправданий песимізм стосовно людського серця полягає саме в тому, що повсюдна несправедливість є також прийнятною для людини, як і тотальна несправедливість. **Лише жертва безгрішного Бога могла виправдати тривалі всесвітні тортури невинності. Лише страждання Бога, і то найпринизливіше, могло полегшити агонію людей. Якщо все, без винятку, від неба до землі приречене на страждання, тоді стає можливим це дивне щастя [...]** точно такою ж мірою, якою божественність Христа заперечувалася, страждання знову ставало таланом людини³³⁷.

На перший погляд, цитати з текстів А. Камю та К. С. Люїса взаємозаперечні. Люїс роздумує про молитву Христа в Гетсиманському саду, а Камю – про несправедливість страждань. Втім, якщо фокус їхніх слів сприймати через роздуми Ніцше про смерть Бога (а це лейтмотив їхньої епохи), то виникає низка цілком логічних інтерпретацій, які варто розглянути.

Передусім А. Камю та К. С. Люїс вловили приголомшливу закономірність, що проходить червоною ниткою через їхні роздуми: зі “смертю Бога” починаються масові вбивства людей: “Ми живемо в час бездоганно обмізкованих злочинів [...] Донедавна злочин був самотній, як крик, а тепер універсальний, як наука. Ще вчора йому виносили вирок, а нині він став законом”³³⁸. Люїс наголошував, що “кожна

³³⁶ Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 62–3.

³³⁷ Камю, *Бунтівна людина*, 206.

³³⁸ Камю, *Бунтівна людина*, 181.

війна, кожен голод або чума, майже кожна смерть – це частинка пам’ятника молитов, які не були вислухані [...], ‘те, чого вони так боялися, їх спіткало’³³⁹. А. Камю зосереджує увагу на злочині, а К. С. Люїс – на людині, яка терпить від власного або чийогось злочину. А. Камю намагався оцінити час і соціум, у якому жив, який за три десятки років поневолив і знищив мільйони людей³⁴⁰. Люїс натомість намагався показати, що, крім фізичних терпінь, багато людей поставали перед одним із найскладніших духовних викликів – мовчанням Бога, богопокинутістю.

А. Камю зазначав, що мета есе “Бунтівна людина” – намагання осмислити, яким є логічний злочин, те, що згодом міжнародне право назвало “злочин проти людяності”³⁴¹. Післявоєнні заклики А. Камю про цінність людського життя змусили навіть католицьких філософів, зокрема Ф. Моріака, визнати за А. Камю принципово релігійну позицію на захист людської гідності³⁴². Проблему знецінення людини А. Камю бачив і у філософії екзистенціалістів, яка, на його думку, стала шигальовщиною³⁴³ – владою, що виходила з безмежної свободи, але завершилася безмежним деспотизмом³⁴⁴. Далі А. Камю наголошував, що філософи, які намагаються проголосити рай на землі та обожують одну людину, щоб панувати над рештою світу, стають маріонетками тоталітарної теократії та богослов’ям без Бога. Таке богослов’я продукує “несамовитих Христосів” для виправдання інквізиційних режимів³⁴⁵. Це не справжній бунт, а лише спроба зламати та знищити людськість: “Для того щоб одна людина стала богом, необхідно, аби жертва опустилася до рівня ката”³⁴⁶, – писав А. Камю.

³³⁹ Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 82.

³⁴⁰ Камю, *Бунтівна людина*, 182.

³⁴¹ Філіп Сендс, *Східно-західна вулиця: повернення до Львова* (Львів: Видавництво Старого Лева, 2017), 187.

³⁴² Tony Judt, *The Burden of Responsibility* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 124.

³⁴³ Шигальов – герой роману Ф. Достоевського “Біси”.

³⁴⁴ Камю, *Бунтівна людина*, 325.

³⁴⁵ Камю, *Бунтівна людина*, 324–6.

³⁴⁶ Камю, *Бунтівна людина*, 326.

А. Камю вважав, що ідея “вбивства Бога” зародилася з ідеї, що Христос – людинобог: “Христос, у певному сенсі, є часткою земного світу. Його могли бачити, він жив, і він помер. Отже, він є лише етапом на шляху до універсального; він теж має бути заперечений діалектично. Треба *лише його визнати як людинобога* [авт.], щоб досягти вищого синтезу”³⁴⁷. Синтез, який став причиною масових людиноубивств, виправданого зла, бо держава, ставши абсолютною, ‘людським містом, що ототожнюється з Божим’³⁴⁸, Богові може відвести місце тільки між мертвими, а вибраних людей – обожити й надати їм безмежної влади. Найкраще втілення такого людського обоження віднайшло себе в п’єсі А. Камю “Калігула”. Письменник використав той самий прийом, що і з Сізіфом: надаючи Калігулі безмежну владу, довів реальність до абсурду. Отже, філософ провіденційно випередив свій час: “Я живу, я вбиваю, утверджую п’янку всевладність руйнівника, перед якою сила творця скидається на блазнювання. Ось що таке – бути щасливим. Ось воно, щастя, нестерпне звільнення, всеосяжна зневага, кров та ненависть навколо мене, незрівнянне усамітнення людини, що може порядкувати всім своїм життям, безмірна радість безкарного вбивства, безжальна логіка, яка розчавлює людське життя”³⁴⁹.

Д. Бонгеффер вважав, що протилежністю до таких “калігул” могла стати тільки безрелігійна людина з вірою, до яких його тягнув “християнський інстинкт”³⁵⁰. Д. Бонгеффер намагався продемонструвати, що комуністичним і нацистським ідеям, які формують “калігул”, протистоять не так релігійні мислителі, як непомітні та відкинуті союзники, ті, що відвернулися від злого образу Бога, але лишаються вірними Христу: “Людина навчилася давати собі раду з усіма важливими питаннями без ‘робочої гіпотези: Бог’ [...] виявляється, що все відбувається й без

³⁴⁷ Камю, *Бунтівна людина*, 296.

³⁴⁸ Камю, *Бунтівна людина*, 296.

³⁴⁹ Камю *Калігула*, т. 2 (Харків: Фоліо, 1996), 66.

³⁵⁰ Див. Бонгеффер, *Спротив і покора*, 462–70.

‘Бога’, притому так само добре, як і раніше. [...] Тепер проти цієї самовпевненості на арену виходить християнська апологетика в її найрізноманітніших формах. Робляться спроби довести повнолітньому світові, що він не може жити без опікуна – ‘Бога’”³⁵¹. Саме таким безрелігійним був сам А. Камю. У події смерті Бога письменник вбачав метафізичну кризу, смерть формальних чеснот і лжесвідчень, які лишаються на службі в несправедливості³⁵².

К. С. Люїс також зазначав, що тоді, коли в церквах проголошують, що найголовніше навчити дітей хреститися, такі чесноти, як співчуття, правда та справедливість, відмирають. Формалізм у питаннях віри, на думку К. С. Люїса, є *voilà l’ennemi*, справжнім ворогом³⁵³ самого християнства. Письменник неодноразово роздумував про людськість і гідність, завжди через особистий досвід та падіння. Наприклад, в автобіографічному тексті “Здивований радістю” К. С. Люїс наголошував, що в роки навчання в християнському коледжі найбільшим його падінням були снобізм та лицемірство, які він називає гіршими за гріх похоті, бо останній бодай не прикритий чеснотами³⁵⁴. Кілька років по тому в есеї “Скасування людини” (*The Abolition of Man*) К. С. Люїс подав розуміння смерті Бога, суголосне з міркуваннями А. Камю. К. С. Люїс називає це явище *men without chests* (людина без стрижня)³⁵⁵. Людина, яка не має совісті, тобто знелюднена, бо, втративши чесноти, втратила себе. Отже, на думку А. Камю та К. С. Люїса, стався занепад християнського Бога та християнських чеснот.

Ще одне застереження, яке впливає з міркувань А. Камю та К. С. Люїса таке: страждання як умова спасіння стає псевдохристиянством, бо культивує несправедливість, прикриваючись розп’яттям, хоч насправді це маніпуляція.

³⁵¹ Бонгеффер *Спротив і покора*, 545–6.

³⁵² Камю, *Бунтівна людина*, 291.

³⁵³ Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 46.

³⁵⁴ Lewis, *Surprised by Joy*, 108.

³⁵⁵ C. S. Lewis, *The Abolition of Man* (New York: Collier Books, 1947), 34.

А. Камю наголошував, що, виправдовуючи страждання жертвою Христа, спотворили образ Бога-Отця: “Христос обрав для себе страту рабів лише задля того, щоб скоротити ту жахливу відстань, яка відділяє зневажену людину від невблаганного лику Господа. Він заступається за людей і терпить у свою чергу нечувану несправедливість задля того, щоб бунт не розколов світ навпіл, щоб страждання сягнуло неба і зняло з людей прокляття”³⁵⁶. А. Камю намагався наголосити, що навіть смерть та воскресіння Сина Божого не розв’язують проблеми страждання: “Історичне християнство відповіло на цей протест супроти зла лише обіцянкою царства небесного, а відтак і вічного життя, які вимагають віри. Але страждання робить безсилим надію й віру; воно залишається самотнім і нез’ясованим”³⁵⁷. Історичному християнству письменник протиставляє самого Христа, який не шукав універсальних відповідей для всіх, а конкретну відповідь на конкретні страждання конкретної людини.

Оригінальність А. Камю та його оточення полягає в тому, що вони віддалені від матеріалізму, але водночас бунтують проти трансцендентності, яка, за словами письменника, відбирає в людей надію на справедливість у цьому світі та пропонує інший світ³⁵⁸. Про те саме писав у концтаборі Д. Бонгеффер: “Віра у воскресіння не є ‘розв’язанням’ проблеми смерті”³⁵⁹. Він критикував апологетику ліберального богослов’я та його пропозицію “Христос або відчай” і стверджував, що людська автономія у світі “без Бога” – це етап повноліття людства, а богослови лицемірно навіюють екзистенційний відчай в апологетичних атаках і відвоюванні залишків своєї влади. На думку Д. Бонгеффера, таке богослов’я “безглузде (робить повнолітню людину залежною), нешляхетне (використовує слабкість людини),

³⁵⁶ Камю, *Бунтівна людина*, 269–70.

³⁵⁷ Камю, *Бунтівна людина*, 435.

³⁵⁸ Henri Reyre, “Albert Camus an Anti-Christian Moralst”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 102, no. 5 (October 20, 1958): 477–82.

³⁵⁹ Бонгеффер, *Спротив і покора*, 470.

нехристиянське (бо Христос стає просто релігійністю)³⁶⁰. Д. Бонгеффер намагався показати, що наше покликання – жити святим життям, навіть якби Бога не було б. А. Камю в цьому світлі втілює саме таку поставу, бо навіть у боротьбі з Богом демонструє більше захоплення Богом, бо “само особистому Богові бунт може особисто подати свій рахунок”³⁶¹. Богопокинутість також становить елемент бунту проти Бога – це вияв метафізичної непокори, можливої тільки за наявності персоніфікованого та особистого Бога, який надає сенсу людському протестові³⁶².

К. С. Люїс натомість називає бунт проти Бога встановленням справедливості та добротності самого Бога: “Спробуйте виключити можливість страждання, яку тягнуть за собою природний порядок та існування свободи волі, – пише Люїс, – і ви виявите, що виключили саме життя”³⁶³. Саме Бог, на думку К. С. Люїса, є гарантом свободної волі людини, завдяки якій і може відбуватися особистий досвід богоспілкування.

З одного боку, А. Камю вважав, що, попри офірний намір Христа, Його смерть була найблизнішим убивством. Якщо не усвідомити цього факту, Христа можна розглядати як ще одну маріонетку Деміурга, як пропонують гносеологічні ересі на зразок поглядів Валентина³⁶⁴. З другого боку, А. Камю наголошував, що “точно такою ж мірою, якою божественність Христа заперечувалася, страждання знову ставало таланом людини”³⁶⁵. Тобто не тільки людськість Христа, максимально виражена на хресті в мить крику, але і Його божественність, що дає змогу відійти від Отця, утверджують цінність і людського життя, заради чого Бог став людиною. Як наголошував К. С. Люїс: “У Воплоченні Божий Син бере тіло й людську душу Ісуса і через це – усе навколишнє середовище. Якщо сказати, що ‘Він зійшов з неба’, то це

³⁶⁰ Бонгеффер, *Спротив і покора*, 547–8.

³⁶¹ Камю, *Бунтівна людина*, 204.

³⁶² Камю, *Бунтівна людина*, 201.

³⁶³ Люїс, *Проблема страждання*, 30.

³⁶⁴ Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие*, 34.

³⁶⁵ Камю, *Бунтівна людина*, 206.

майже також ‘Небо прийняло в себе землю’. Він зсередини знає, що таке людські обмеження, сон, піт, втома, внутрішній розлад, біль, сумнів і смерть. [авт.] Чисте світло ходить по землі й темрява, яку прийняло Боже серце, виявилася поглинутою. Де ще може потонути темрява, як не в нествореному світлі?”³⁶⁶

К. С. Люїс та А. Камю, як Г. У. фон Бальтазар, зазначають, що впродовж останніх століть існування Церкви виникла потреба “нового тлумачення хреста як новозавітного віддзеркалення старозавітного досвіду богопокинутості”³⁶⁷, а моральний колапс у ХХ столітті тільки загострив цю потребу. Саме через Христа А. Камю намагався виявити глибоку християнську проблему мовчання на вбивства ближнього. Про це він роздумує у вступі до “Бунтівної людини”: “Якщо ніхто ні в що не вірить, якщо ні в чому для нас нема сенсу і якщо ми не можемо потвердити жодної цінності, то все можливо і нічого не має значення. Нема ні ‘за’, ні ‘проти’, вбивцю несила ні засудити, ні виправдати. Однаково, чи спалювати людей у крематоріях, чи офірувати собою заради прокажених”³⁶⁸. Цікаво, що для А. Камю первинним усвідомленням суті жертви є саме віра, а не боротьба за справедливість. Саме тут письменник протиставив себе своєму улюбленому герою в Достоєвського – Іванові Карамазову³⁶⁹. Віра, яку відкидає Іван, “передбачає сповідання тайни і зла, покори і несправедливості”³⁷⁰, а той, “кому страждання дітей стає на заваді до віри, відмовиться від вічного життя”³⁷¹. Якщо не розрізняти вбивства та самопожертви, то смерть Христа не становить щось виняткове, це просто вбивство ще одного розбійника. А. Камю натомість намагався наголосити, що, по-перше, смерть Христа – це вимушена жертва, якою не варто прикриватися, щоб виправдати

³⁶⁶ Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 96.

³⁶⁷ Бальтазар, *Пасхальна тлумачення*, 75.

³⁶⁸ Камю, *Бунтівна людина*, 183.

³⁶⁹ Під час театральних постановок *Братів Карамазових* Достоєвського Камю завжди грав Івана Карамазова – героя, який, за сюжетом, навчався в семінарії та втратив віру.

³⁷⁰ Камю, *Бунтівна людина*, 224.

³⁷¹ Камю, *Бунтівна людина*, 224.

вбивць чи знецінити несправедливість смерті. По-друге, смерть людини для А. Камю (і тут він суголосокий із К. С. Люїсом) – це завжди смерть усього світу, це конкретна смерть конкретної людини.

К. С. Люїс також не оминав згаданих тем. У “Листах до Малкольма” він погоджується з Д. Бонгеффером³⁷² щодо розуміння слова “релігія” і критикує ліберальне богослов’я. К. С. Люїс наголошує, що сучасна людина, яка намагається любити Бога та ближнього, не любить слова “релігія”. Це цілком закономірно, бо це слово таїть небезпеку, адже виділяє для Бога тільки певний простір, а решту залишає без-Божним. К. С. Люїс помітив, що часто в церковному середовищі, вживаючи слово “релігія” замість Бога, забувають, що в Новому Єрусалимі храмів не буде, бо “Господь, Бог Вседержитель, є храм його, і – Агнець” (Од 21, 3–4; 22). На думку К. С. Люїса, саме трансформація – зведення виміру віри до ритуалів чи заборон в церкві – і могла спричинити “вбивство Бога”, підміну особистих стосунків із Творцем на обрядовість. Такі міркування він висловив в есе “Чи має наш образ Бога відійти” (*Must our image of God go?*, 1963) як реакцію на книжку єпископа Вулвіча Дж. Робінсона “Чесно про Бога”, у якій автор критикує традиційне християнське богослов’я саме за те, що намагається зберегти К. С. Люїс³⁷³. До того ж обрядовість, яка стає на місце віри, здатна тільки оспівати (відспівати) страждання, але не може претендувати на те, що може тільки віра – вірити навіть, якщо причин для цього немає.

Розуміння чи нерозуміння страждання Христа формує відповідний образ Бога-Отця як “злого Деміурга”, “злочинного божества”, що, мовляв, змусило страждати свого Сина. Так, страждання і стають, як висловився Г. Бюхнер, “скелею атеїзму”, бо “треба бути божевільним сліпцем або просто негідником, аби примиритися з

³⁷² Див. C. S. Lewis *God in the dock: essays on theology and ethics* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1970), 184–5.

³⁷³ Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 45–6.

чуною”³⁷⁴. Втім, Христос, коли говорив апостолам та послідовникам про те, що їх будуть переслідувати, гонити та обмовляти (див. Мт 6, 11), не намагався утвердити псевдомазохістичний культ знищення людини, що було б притаманне гностикам. Христос намагався наголосити на радикальній перебудові цінностей, на взаєминах із Ним – Христом і Богом, який є найвищою цінністю³⁷⁵, бо життя без Бога немає. Саме Христос, а не хтось інший, - це пасхальний Агнець Божий (Йо 19, 36), який бере гріхи світу, але не змушує когось робити це за Нього. А. Камю намагався заперечити необхідність страждання для спасіння, однак наголошував, що після страждання Христа страждання людей стало потребою³⁷⁶. Страждання змушує шукати справедливості та соціальної рівності, але виправдане страждання – ні.

А. Камю не пропонує прямих вказівок як встановити межу та критерій, за яким можна визначити, коли виявляти покірність та страждати, а коли бунтувати та чинити опір проти несправедливості. Основні міркування він передає, роздумуючи про поняття “міри й надміру”. Міра для А. Камю – це знаряддя для пошуку справедливості та боротьби зі злом і водночас це захист від перетворення жертви на ката. Міра має подвійний сенс. З одного боку, А. Камю наголошував на особистій поміркованості: “Злидні взагалі ніколи не були для мене нещастям: у той час світло розсипало переді мною свої багатства. Навіть мій протест був осяяний тим світлом. Майже завжди мій протест був заради всіх (можу казати про це, не лукавлячи), заради того, щоб кожне життя було осяяне світлом. Невідомо, чи моє серце від природи було схильне до такого виду любові. Але обставини сприяли мені. Щоб скорегувати вроджену байдужість, я знайшов місце посередині між злиднями та сонцем. Злидні не дозволяли мені думати, що все добре під сонцем та в історії; сонце навчило мене, що історія – то ще не все”³⁷⁷. Навіть кошти, які він отримав як

³⁷⁴ Камю, *Чума*, 155–6.

³⁷⁵ Томаш Шпідлік, *Духовність християнського сходу* (Львів: Видавництво УКУ, 1999), 63–4.

³⁷⁶ Камю, *Бунтівна людина*, 206.

³⁷⁷ Альбер Камю, “Вступне слово”, *Снід і лице*, т. 3 (Харків: Фоліо), 8.

Нобелівську премію, А. Камю звелів не розтрачувати, а дітям наголошував, що попри все варто бути ошадливими³⁷⁸. У “Першій людині” письменник розповідає, що зростав у бідності, від своєї бабусі міг отримати на горіхи через “зітерті цвяхи на підошвах його черевиків, які з тривогою перевіряв перед початком занять, намагаючись порівняти їхній теперішній вигляд із тим, що був напередодні”³⁷⁹.

З другого боку, А. Камю говорить про міру в глобальному вимірі як попередження терору: “Поспільство і дисципліна втрачають своє призначення, якщо заперечують форму ‘ми існуємо’. У якомусь розумінні я є єдиним носієм загальнолюдської гідності, не дозволяючи принизити її ні в самому собі, ні в інших. Подібний індивідуалізм – не якась там примха, а вічна боротьба, іноді ж незрівнянна радість на вершині гордого співчуття”³⁸⁰. Християнською мовою – це друга заповідь любові, яку без першої годі виконати (Мр 12, 30–31). Саме в цій думці К. С. Люїс перевершує міркування А. Камю. Для К. С. Люїса істинна свобода людини вимірюється вмінням переодягнутися в Христа, що суголосне з міркуваннями Іриней Ліонського та Максима Ісповідника в їхній сотеріології обоження. Максим Ісповідник наголошував, що надія людини починається з учоловічення Бога, бо тою мірою Бог став людиною, Він може “обожити і істоту (людську) без перетворення на Божество, такою мірою возвишивши її до Себе, якою Сам смирив Себе ради людини”³⁸¹.

Втім, найбільша відмінність у міркуваннях К. С. Люїса та А. Камю в тому, що Люїс як християнин твердо знає три речі: по-перше, Бог приймає свободу людини і це основа Його любові; по-друге, істинна свобода – це “віддати Христові все своє ество, з усіма його бажаннями й пересторогами”³⁸², тобто кенозис; по-третє, це так

³⁷⁸ *Camus*, directed by Laurent Jaoui, 2010.

³⁷⁹ Камю, *Перша людина*, 301.

³⁸⁰ Камю, *Бунтівна людина*, 430.

³⁸¹ Maximus the Confessor, *Philokalia*, vol. 2, 178.

³⁸² Люїс, *Просто християнство*, 194.

звана негативна антропологія, бо “Христос був впевнений, що люди погані”³⁸³, але полюбив нас ще грішниками (пор. Рим 5, 8). Такі міркування К. С. Люїса – це спроба апофатичного осмислення Бога: що більше віриш, то менше розумієш і віриш ще більше. Можливість пізнавати Бога тією мірою, якою Він нам відкривається в нашому нерозумінні, але у вірі й досвіді. Це нескінченний шлях.

Слова А. Камю “Я бунтую, отже, ми існуємо” в метафізичному заколоті завжди завершуються “...отже, ми самотні”³⁸⁴. Для письменника життя варте боротьби навіть із самим Богом, якщо це допоможе подолати бодай найменшу несправедливість, бо “все небесне раювання не варте однієї-єдиної жіночої [людської – авт.] волосинки”³⁸⁵. К. С. Люїс натомість наголошував, що Бог може допускати зло, але Він не зло чи зло не рівне Богові. Так, страждання – це насправді знак прийняття свободи людини і свідчення любові Бога. Зійдуться мислителі тільки на тому, що людина покликана бути свобідною як віруючи в Бога, так і не віруючи.

2.2.2. Богопокинутість як молитва й солідарність Христа: інтерпретація

Одна з проблем, яку хотів розв’язати для себе К. С. Люїс у “Листах до Малкольма” – це відношення віри людини та волі Бога під час молитви. Він помітив, що євангельська традиція пропонує два способи молитви: молитву Христа в Гетсиманському саду “Хай не моя, а Твоя воля буде” (Лк 22, 42; пор. Мт 26, 39; Мр 14, 36) та молитву за формулою “усе, про що ми попросимо, буде нам дано” (Мр 11, 24; пор. Йо 14, 13–14)³⁸⁶. Ця сама молитовна проблема виражена й у поезії К. С. Люїса ще до його навернення в християнство. Він мав відвагу, навіть без усвідомленої віри, звертатися до Бога про заступництво, визнаючи перед Ним

³⁸³ Люїс, *Проблема страждання*, 51.

³⁸⁴ Камю, *Бунтівна людина*, 403.

³⁸⁵ Альбер Камю, *Сторонній* (Харків: Фоліо), 73.

Пор. Камю, *Чума*, 157. “Так-от, оскільки світовий лад визначається смертю, можливо, для Господа Бога взагалі краще, щоб у нього не вірили і щосили боролися проти смерті, не підводячи очей до небес, де він так уперто мовчить”.

³⁸⁶ *Letters: C. S. Lewis [and] Don Giovanni Calabria: a study in friendship*, 73.

неспроможність не лише отримати відповіді, але й навіть самому відповісти, чи справді його молитва може бути вислухана³⁸⁷. У листуваннях із католицьким священником Джованні Калабрією К. С. Люїс згадував, що говорив із багатьма богословами про особисту молитву, але, на жаль, ніхто не відповів йому, якою має бути молитва. Саме це для К. С. Люїса стало підтвердженням й власної богословської неспроможності говорити про досвід спілкування із Богом, а не від імені Бога³⁸⁸. У “Листах до Малкольма” К. С. Люїс намагався продемонструвати, що написання книжки про особистий досвід молитви – це складний і водночас важливий процес. Він писав цю книжку понад десять років, а в підсумку опублікував її без відповідей, а з питаннями про те, яка може бути молитва³⁸⁹. К. С. Люїс продемонстрував, що книжка про молитву – це ще не підручник із молитви. Після особистої апологетичної кризи вичерпні відповіді та впорядкованість у висловлюваннях більше не цікавили автора. Він прагнув запровадити дискусію про молитву й поділитися власним молитовним досвідом.

За роки молитовної практики К. С. Люїс дійшов висновку, що молитва може бути вислухана, але не обов’язково виконана. Саме так, на перший погляд, і відбулося з Христом на хресті, звідки виникає запитання: у чому ж тоді була мета молитви Христа? Чому Євангеліє описує, здавалося б, невислухану молитву Бога? (Мт 26, 36–56; Мр 14, 32–52; Лк 22, 40–53; Йо 18, 1–12). Для Люїса пошук відповіді на це запитання був не тільки науковим зацікавленням, але й особистим інтересом. Він молився, коли була хвора його мама, щоб вона одужала, але вона померла³⁹⁰; він молився, щоб одужала його дружина Джой, але й вона померла³⁹¹. Його роздуми про молитву й досвід молитви були різні: земний реалізм, пошук практичного значення,

³⁸⁷ Bruce L. Edwards, *C. S. Lewis, Life, Works, and Legacy* (Four Volumes Set-Praeger, 2007), 286–7.

³⁸⁸ *Letters: C. S. Lewis [and] Don Giovanni Calabria: a study in friendship*, 83.

³⁸⁹ Alan Jacobs, *The Narnian: The Life and Imagination of C. S. Lewis* (Perfectbound, 2005), 292–3.

³⁹⁰ Lewis, *Surprised by Joy*, 5.

³⁹¹ Див. Lewis, *A Grief Observed*, 11. Див. *Letters: C. S. Lewis [and] Don Giovanni Calabria: a study in friendship*, 106-107.

природне та просте ставлення, сильне занепокоєння, теплі й чесні вияви дружби, визрілі стражданням, які загалом формують богослов'я молитви К. С. Люїса: молитва – це спілкування між людиною та Богом, а не стала словесна формула.

Книжка “Листи до Малкольма” мала відповісти на запитання, як потрібно молитися, щоб Бог почув. Однак у самій книжці автор наголошує, що краще не писати книжок про молитву, а молитися. Щоб проілюструвати міркування, К. С. Люїс звертається до події богопокинутості Христа, але розважання починає з молитви в Гетсиманському саду. Люїса насторожувало те, що тлумачення цієї події, коли з'явився ангел, який укріпляв Христа (див. Лк 22, 43), пояснюють так, наче Христос тієї миті отримав особливу силу, якої позбавлені решта людей, що проживають страждання. К. С. Люїс наголошував, що грецьке слово ἐννισχύων – укріпляти, утішати³⁹², свідчить про волю Божої, описує підтримку та емпатію, а не анулює тривогу, страх і досвід богопокинутості. Сам Христос не просто демонструє відчай, а й голосить про свою богопокинутість, а “слуга не більший за пана свого” (Йо 13, 16), то й нам, християнам (не стоїкам) не варто засуджувати себе за невіру та сумнів³⁹³.

З другого боку, складно не погодитися з А. Камю, який, як і К. С. Люїс, вважав, що будь-які сучасні намагання заперечити страждання Ісуса, чи то присутністю ангела, що укріплює, чи то виправданням через відплату після воскресіння, становлять спробу “послабити абсурдність зустрічі [віч-на-віч] жалюгідної людини та невблаганного Бога”³⁹⁴. Імітація смирення в стражданні чи примус до страждання – це не християнське бачення життя, це створення ілюзії богоспілкування з образом Бога, який не є Богом любові (1 Йо. 4, 16).

³⁹² У перекладі І. Хоменка: “Тоді з’явився йому ангел з неба, що підкріплював його” (Лк 22, 43).

³⁹³ Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 62–3.

³⁹⁴ Камю, *Бунтівна людина*, 205.

У щоденниках А. Камю є мало згадок про молитву. Він так і пише, що його релігійність – це гра, а молитва нетривка³⁹⁵. Ч. Моеллер, проте, згадав один випадок, який стався з А. Камю в дитинстві й перегукується з досвідом К. С. Люїса. Камю став свідком того, як мотоцикл збив дитину. Він звернувся до друга, який був поруч: “Ти бачиш: небеса мовчать”³⁹⁶. Цей досвід, поза всяким сумнівом, був травматичний, але цікава його схожість до сцени, описаної в “Чумі”. Коли помирає дитина, лікар Ріє кричить до єзуїта Панлю: “Оскільки світовий лад визначається смертю, можливо, для Господа Бога взагалі краще, щоб у нього не вірили і щосили боролися проти смерті, не підводячи очей до небес, де він так уперто мовчить”³⁹⁷. “Мовчання Бога” – це не лише символічна інтерпретація страждання, а й свідчення того, що А. Камю звертався до Нього, але або не отримав відповіді, або відповідь його не задовольнила.

Повертаючись до молитви Христа в Гетсиманському саду, маємо наголосити, що вона закінчується визнанням волі Отця: “Хай буде Твоя воля!” (пор. Мт 26, 36–46; Мр 14, 32–52; Лк 22 39–46; Йо 17). У цьому вислові визнане безсилля, що відкриває простір для справжньої молитви як оголення душі³⁹⁸, і недієздатність без Бога. Саме визнання власного безсилля дає людині змогу увійти у справжній стосунок із Богом, увійти у святість Божої присутності. І цим ми відкриваємо нашу найглибшу тугу, яку, як вважає К. С. Люїс, не здатне заповнити ніщо, крім Бога. Молитва – інструмент, що руйнує мури між Богом і людиною та дає можливість відбутися справжній зустрічі. Для К. С. Люїса тільки молитва – знак присутності Слухача³⁹⁹.

³⁹⁵ Albert Camus, *Carnets I. Mai 1935 – février 1942* (Paris: Gallimar, 1962), 136–7.

³⁹⁶ Moeller, “Theology of Unbelief”, 31.

³⁹⁷ Камю, *Чума*, 157.

³⁹⁸ К. С. Люїс, *Листви Крутеня* (Львів: Свічадо, 1994), 16.

³⁹⁹ Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 86.

І все-таки проблема молитви, яку озвучили К. С. Люїс та А. Камю, здається нерозв'язною, якщо не звернутися до Нагірної проповіді. Без неї годі зрозуміти молитви Христа в Гетсиманії й на хресті. Христос не міг відійти від Отця і увійти у стан богопокинутості, не понизивши Себе (Фил 2, 6–8), бо через екзистенційну відокремленість Сина від Отця, з яким Він перебуває в онтологічній єдності, відбувається преображення людської природи та всього з нею пов'язаного. Ю. Мольтманн наголошує, що жодне людське страждання годі осмислити без “розп'ятого Бога”, який руйнує протиставлення поміж стражданням і Богом, теїзмом та атеїзмом, “бо буття Бога є в стражданні і страждання є в самому Бозі, бо Бог є любов”⁴⁰⁰. Тільки принижений Бог, який на хресті голосить про відчай богопокинутості, мав право говорити про блаженства вбогих, переслідуваних, гнаних, голодних, спраглих, тих, які перебувають у скорботі та відчаї (пор. Мт 5, 1–16). Тільки Христос мав силу преобразити страждання, не зробивши його атрибутом чи шляхом для спасіння, а лише виявляючи радикальну жертвовність заради інших, що і є виявом любові Бога (Йо 15, 13).

Молитва Христа виражає сотеріологічну динаміку від смерті до воскресіння, від гріха до обоження. Застереження тільки одне, те, на що апостол Павло вказував: “Коли ж, шукаючи оправдання у Христі, виявилось, що й ми самі грішники, – то невже Христос – служитель гріха? Жадним робом!” (Гал 2, 16). Солідарність Христа в молитві богопокинутості й умиранні – це не солідарність із гріхом, а вияв “буття заради нас”⁴⁰¹, вираженого у здатності поглинути зло, але не стати злом.

Богопокинутість – це феномен, який лежить у площині стосунків між людиною та Богом, симптомом гріхопадіння й рана від втрати Бога. Бальтазар наголошував, що Христос не лише хотів вказати на шлях зцілення спілкування між людиною та Богом, а й прагнув набути “досвіду людського буття зсередини, щоб

⁴⁰⁰ Moltmann, *The Crucified God*, 227.

⁴⁰¹ Бальтазар, “Распятого же за ны...”: 10.

зсередини підтримати та зцілити людину, мусив зробити вирішальний акцент саме на тому, де грішна і смертна людина є ‘на межі’: вона загубилася в тенетах смерті й тому, не знайшовши Бога, зійшла в провалля журби, убогості та пітьми, у ‘рів’, з якого не вибратися власними силами, щоб переживаючи ‘кінець свого буття’, з’єднати розірвані кінці людської ідеї – в ідентичності Розп’ятого та Воскреслого”⁴⁰². Тобто Христос не просто через свій стосунок з Отцем, але через хресну смерть показав, що в події богопокинутості немає провини Отця, але є солідарність Його як Бога з кожною людиною.

Солідарність та співдія (синергія) Христа в мить богопокинутості руйнують старозавітні взаємини “зверхника і раба”⁴⁰³, бо Він “примирює в собі як універсальне, так і окремішне”⁴⁰⁴. Вигуком про богопокинутість Христос відкрив ще одну таємницю. Він, з одного боку, увійшов у досвід відокремлення від Бога, бо солідаризується з усіма людьми (грішниками). З другого боку, цим вигуком він вивів усіх із темряви Аду, і це виявляє співдію між Христом від імені людства та Богом-Отцем. Про таку динаміку солідарності та співдії свідчить звертання Христа до Бога-Отця. Напередодні в Гетсиманському Саду він звертається “Отче” (Мт 26, 39; Мр 14, 36; Лк 22, 42; Йо 17, 5, 11, 21, 24, 25), згодом – “Боже, чому ти мене покинув” (Мт 27, 46, Мр 15, 34). Матей і Марко вказують на те, що перед самою смертю Він “скрикнув сильним голосом і віддав духа” (Мт 27, 50; Мр 15, 37). У двох інших Євангеліях читаємо: у Луки перед тим, як “віддав духа”, Христос звернувся: “Отче, у твої руки віддаю духа мого” (Лк 23, 46); у Йоана Христос не кричить, а схилив голову і промовив “Звершилося” (Йо 19, 30). Отже, можемо припустити, що Христос не просто забув свої звертання до Отця, а мав на меті наголосити, що в досвіді богопокинутості не просто відійшов від Отця, а увійшов у досвід, де Бог – більше не

⁴⁰² Бальтазар, *Пасхальне таїнство*, 15.

⁴⁰³ Камю, *Бунтівна людина*, 291.

⁴⁰⁴ Камю, *Бунтівна людина*, 296.

Отець. Цей вигук повертає вселенську історію до першого відлучення людини від Бога (пор. Бт 3), коли спілкування між Богом і людиною стало опосередкованим та спотвореним. На цьому також акцентує книга Одкровення: “От, житло Бога з людьми, і він житиме з ними, вони ж народом його будуть, і сам Бог буде з ними, і витре кожна сльозу з очей їхніх; і смерти не буде більше, ні скорботи, ні плачу, ні болю не буде більше, бо все попереднє минуло” (Од 21, 3–4). Христос не просто виголошує про богопокинутість, а повертає розуміння, що Бог – Отець, а не трансцендентне мовчазне божество, яке вимагає сатисфакції за гріхопадіння.

2.2.3. Кенотичний вимір Богопокинутості: ненасильство Христа як спосіб перемоги над всезлом

Відповідь Христа на всезло – активна постава ненасильства, яка у ХХ столітті мала навіть кілька нехристиянських версій. Махатма Ганді втілював ідею ненасильства через принципи “ахімси”⁴⁰⁵. Філософ Е. Левінас, повернувшись із концтабору, запропонував насамперед юдейській традиції принцип трансформації зла. Він визначав насильство як самотність⁴⁰⁶, яку долають, визнаючи абсолютну цінність Іншого через “асиметричну етику”⁴⁰⁷. Така етика зобов’язує вийти на зустріч Іншому, бо в ньому, як і в кожному, є Бог, навіть якщо Інший сам цього не визнає й не бачить⁴⁰⁸. У богослов’ї такі принципи частково втілювали через богослов’я визволення, богослов’я після Аушвіцу, богослов’ї травми та інші.

В українському богословському дискурсі ідея ненасильства стала осердям богослов’я мучеництва, мирної жертви Небесної Сотні через богослов’я Майдану та

⁴⁰⁵ Ахімса – принцип ненасильства, притаманний індуїзму, будизму та ін. Див. Юран Гальтунг, Арне Несс, *Політична етика Ганді* (Львів Місіонер, 2001), 83–96.

⁴⁰⁶ Emmanuel Levinas, “Difficult Freedom” *Essays on Judaism* (The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990): 9.

⁴⁰⁷ Eric S. Nelson, “Who is the other to me? Levinas, Asymmetrical Ethics, and Social-Political Equality”, *Mono Kurgusuz Labirent*, no. 8-9 (2010): 454–66.

⁴⁰⁸ Александр Филоненко, “Контуры евхаристической антропологии”, *Актуальні проблеми філософії та соціології* вип. 20 (2019): 144–7.

богослов'я війни в Україні, яке тільки почало шукати осмислення⁴⁰⁹. Усі богословські напрацювання в цьому напрямі зводяться до осмислення сенсу відчаю й силу жертви Христа та Його послідовників, бо “відсутність Бога – це найпрекрасніше свідчення досконалої любові”⁴¹⁰.

А. Камю та К. С. Люїс вважали, що тільки жертва може стати на прох з тогочасним нігілізмом і злом. Люїс у “Проблемі страждання”, поглиблюючи ці міркування, зазначив, що смерть Христа на Голгофі “сягає найширших меж уяви, і, можливо, виходить поза неї; ця жертва позбавлена не лише звичайної підтримки, але навіть Отець, якому приноситься жертва, залишає її, та підкорення Христа Отцю є непохитним, хоч Отець і “покидає” Його”⁴¹¹. Тобто це жертва, яка суперечить навіть людській логіці, бо засуджують невинного, виявляє Божу алогічність, покликану “не судити світ, а спасти” (Йо 12, 47). Добровільність своєї жертви підтвердив сам Христос: “Вклади твій меч назад до піхви: всі бо, що за меч беруться, від меча загинуть. Чи гадаєш, що я не міг би попросити Отця мого, і він зараз же не дав би мені більш як дванадцять легіонів ангелів? Як же то збулися б Писання, що воно так мусить статися?” (Мт 26, 52–54). Отже, Христос усвідомлював, що спасіння Ізраїлю пролягає через “темряву і смерть Сина Чоловічого, після якої засвітить сонце нового дня Царства Небесного”⁴¹². Саме це відображене в богослужбових текстах, де смерть Христа – це смерть, яка втілилася з бажання оживити померлих⁴¹³, бо Христос

⁴⁰⁹ Див. Світлана Бабинська, “Час коротких проповідей і довгих історій”, *Патріархат*, 2–3 (490), 2022; Роман Соловій “Богослов'я після Бучі”, *Facebook*, 3 квітня 2022; Григорій Коваленко, “Буча: Де був Бог і чи є Він взагалі?”, *Духовний фронт України*, 6 квітня 2022; Тарас Байцар, “Охреститися в смерть Христову. Досвід Бога під час війни”, *Патріархат*, 4 (491), 2022; Ярослав Грицак, “[Війна в Україні – що говорить про суспільство ставлення до смерті](#)”, *НВ*, 7 липня 2022; Борис Гудзяк, “[Будьте великими](#)”, *Збруч*, 27 липня 2022; Михайло Димид, “Слово про Слово”, *RISU*, 30 липня 2022; Іванка Димид-Крип'якевич, “У Бога всі живі”, *Духовна велич Львова*, 1 серпня 2022 та інші.

⁴¹⁰ Weil, *Gravity, and Grace*, 106.

⁴¹¹ Люїс, *Проблема страждання*, 91.

⁴¹² Райт, *Матфей. Євангеліє. Популярний коментарій*, 263–5.

⁴¹³ Пор. Октоїх, голос 4, у п'ятницю на Утрени, сідальний, *Молитвослов* (Рим-Торонто: Видавництво оо.Василіян, 1990), 293.

“прийняв тіло, здатне терпіти, щоб надолужити за наші гріхи”⁴¹⁴. Це постава непротивлення Христа злу (Мт 5, 39), яка поглинає зло, стаючи його жертвою.

Такий радикальний вияв солідарності А. Камю називав *дивною любов'ю*: “Бунт не може обійтися без дивної любові, – писав він у “Бунтівній людині”, – Ті, хто не знаходять спокою ні в Богові, ні в історії, приречені на життя заради тих, хто, подібно до них, не може жити, – заради пригнічених”⁴¹⁵. Найчистіший порив бунту увінчується тоді несамовитим криком: “Якщо не будуть врятовані всі, навіщо спасіння одному?!”⁴¹⁶

А. Камю не стверджував, що ця дивна любов стосується тільки Христа. Однак у щоденнику наприкінці 1942 року, осмислюючи святість без Бога, яка мала б стати наступним етапом його творчості після бунту, письменник занотував, що тільки Христос та апостоли втілюють святість і любов, яку сам Камю прагне наслідувати⁴¹⁷. Таке прагнення наслідувати Христа, але одночасно й відмова від Бога здаються взаємозаперечними, і саме такі міркування й закріпили за Камю ‘титул’ атеїста, агностика, анти-теїста. І хоч усі вони мають підґрунтя, але сповна не розкривають світоглядної неоднозначності письменника⁴¹⁸.

У контексті міркувань А. Камю про *дивну любов* варто звернутися до ще одного образу Христа, описаного в романі “Перша людина”, де Він постає в образі матері А. Камю: “Його мати [авт. – мати А. Камю] є Христос”⁴¹⁹. Ще 1947 року письменник окреслив п’ятиетапний цикл своєї творчості. У щоденнику він занотував: “1 цикл. Абсурд: Незнайомець – Міф про Сізіфа – Калігула та Непорозуміння; 2 цикл. Бунт: Чума (та додатки) – Бунтівна людина – Каляєв; 3 цикл.

⁴¹⁴ Квітна Тріодь, Великий понеділок на Утрени, Канон – Пісня 9, *Молитвослов*, 534.

⁴¹⁵ Камю, *Бунтівна людина*, 436.

⁴¹⁶ Камю *Бунтівна людина*, 436.

⁴¹⁷ Camus, *Carnets II*, 26–7.

⁴¹⁸ Див. Юлія Вінтонів, “Богопокинутість: феномен, досвід, інтерпретації у персоналіях А. Камю та К. С. Люїса,” *Філософські проблеми гуманітарних наук*, вип. 2 (28) (2018): 58–63.

⁴¹⁹ Камю, *Перша людина*, 354.

Суд-Перша людина; 4 цикл. Розірвана любов: Багаття-Любов-Спокусник; 5 цикл. Виправлене творіння або Система – роман + медитація + твір”⁴²⁰. Втім, післявоєнні перипетії видозмінили цей творчий задум. Роман “Падіння” став публічною сповіддю Камю, але ще без покутного розкаяння⁴²¹, а вже автобіографічний роман “Перша людина” мав продемонструвати суд над самим автором. Складно судити про дальшу динаміку осмислення А. Камю своїх пошуків, адже вони, на жаль, залишилися незаписаними. І все-таки останній розділ роману “Перша людина”, який за планом мав назву “Мати”, крім сповіді головного героя перед матір’ю (див. – образ Христа), містить покаяння та прохання про прощення. У замальовці до сповіді він писав: “Ти одна можеш простити, але ти мене не розумієш і не вмієш читати. І тому я розмовляю з тобою, пишу тобі, для тебе, для тебе однієї, а коли настане кінець, я попрошу прощення без будь-яких пояснень, і ти мені всміхнешся...”⁴²²

Катрін Камю (за романом Катрін Кормері) в біблійному значенні – “убога серцем” (Мт 5, 3): неписьменна вдова, яка ще й була німа, стала образом покірного Христа⁴²³. Камю писав про неї: “Мати: як неосвічений Мишкін. Вона не відає про життя Христа, крім хіба розп’яття. Але яка тим часом найближча йому?”⁴²⁴ Мишкін, як і мати Камю, утілює чистоту, дитинність, наївність та вразливість, які А. Камю протиставляє собі, а сам репрезентує біблійних садукеев, митарів і фарисеїв⁴²⁵. Христос для А. Камю стає його мамою – Катрін Камю – постаттю цілковитої покори, убогості, неосудливості та невтомної любові⁴²⁶. Саме тієї *дивної любові* та святості без Бога, але з вірою, яка хоч темна та убога, але тримається на хресті⁴²⁷. Мовчання

⁴²⁰ Camus, *Carnets II*, 160.

⁴²¹ Todd, *Albert Camus: a life*, 341.

⁴²² Камю, *Перша людина*, 379–380.

⁴²³ Rita R. Vistica “A Woman Called ‘Jesus’: Reflections on Catherine Cormery in Camus’s ‘Le premier homme’”, *Pacific Coast Philology* 31, no. 1 (1996): 120.

⁴²⁴ Камю, *Перша людина*, 363.

⁴²⁵ Камю, *Перша людина*, 369.

⁴²⁶ Див. Додаток 9.

⁴²⁷ Камю, *Перша людина*, 369.

матері, яка споглядає Христове розп'яття, утілює мовчазне запрошення до покаяння, на яке, зрештою, відгукується і сам автор⁴²⁸. Про останнє свідчать його щоденникові записи: “Мама. Про що говорило його мовчання. Про що кричала її німа усмішка. Ми воскреснемо”⁴²⁹.

Отже, маємо підстави вважати, що еволюція поглядів А. Камю наприкінці життя привела мислителя до розриву з ніцшеанською ідеєю “слабкого християнства для упосліджених” і вернула до образу матері, використовуваного самим Ісусом: “Єрусалиме, Єрусалиме, що вбиваєш пророків і каменуєш посланих до тебе! Скільки разів я хотів зібрати твоїх дітей, немов квочка свій виводок під крила, – та ви не захотіли!” (Лк 13,34).

Хриstopодібні жіночі образи з притаманною їм самопожертвою часто трапляються у Святому Письмі⁴³⁰, але А. Камю виходить за межі біблійного тексту й представляє феномен матері, яка вбогим блаженством утілює Христові ідеали з Нагірної проповіді⁴³¹. Письменник різко протиставляє материнський образ Христа монашому образу, бо останній, на відміну від матері, багатством якої було тільки розп'яття, має статки та землю в Алжирі⁴³². Саме бідність та духовна убогість матері для А. Камю втілює кенозис Христа. До того ж саме таким є справжній бунтівник А. Камю – це жертва, яка в собі несе очищення⁴³³. А. Камю наслідував, здавалося б, суперечливі для його філософії ідеали – непомітний спротив “убогих серцем”⁴³⁴ (Мт 5, 3), що став осердям християнської Церкви, утілювався в Христі й далі втілюється в мучеництві.

⁴²⁸ Vistica “A Woman Called ‘Jesus’: Reflections on Catherine Cormery in Camus's ‘Le premierhomme’”: 130.

⁴²⁹ Albert Camus, *Carnets III. Mars 1951 – décembre 1959* (Paris: Gallimar, 1989), 179.

⁴³⁰ Див. Catherine Brown Tkacz, “Women a types of Christ: Susanna and Jephthah's Daughter”, *Gregorianum* 85, no. 2 (2004): 278–311.

⁴³¹ Про материнську жертву як надію можна прочитати більше: Yuliia Vintoniv, “Godforsakenness and Hope: Two Sides of the Same Realm?”, *Theology East – West European Perspectives, LIT VERLAG gmbh & Co. KG Wien. Zweigniederlassung* 28 (2020), 395–406.

⁴³² Камю, *Перша людина*, 380.

⁴³³ Габріель Марсель, “Бунтівна людина”, *Ното viator* (Київ: Пульсари, 1999), 292.

⁴³⁴ Див. Юлія Вінтонів, “Бог Друзів: кенозис, богопокинутість і возлюбленість через призму богослов'я неповносправності”, *Філософські проблеми гуманітарних наук* 1 (30) (2020): 35–9.

Форма смерті Ісуса через розп'яття на хресті – це смерть політичного заколотника, заради якої юдейський синедрион пішов на змову з ворожими римськими окупантами⁴³⁵. Це дає підстави вважати, що якби Христос захотів, то міг би в людський спосіб повстати і проти юдейської, і проти римської влади, але Його мета була інша. І це найкраще підтверджують розбійники, розп'яті поруч. Вони розуміли, що Він – не один із них: “Ми приймаємо кару, гідну наших учинків, цей же не зробив нічого злого” (Лк 23, 41), але водночас один із них звернувся до Христа не просто як до несправедливо засудженої людини, а як до Бога: “Ісусе! Згадай про мене, як прийдеш у своє Царство” (Лк 23, 42). Отже, смерть Христа вже тоді розуміли як несправедливу та добровільну, що підкреслює її кенотичний вимір. Смерть як антиномія до Бога, для Христа стала продовженням Його пониження аж до Аду – місця очікування на Бога, тобто Його відсутності й постійної богопокинутості. Христос знав подробиці своєї смерті: “Оце йдемо в Єрусалим, і Син Чоловічий буде виданий первосвященникам та книжникам, і засудять його на смерть, і видадуть його поганам; і насміхатимуться з нього, плюватимуть на нього, бичуватимуть його й уб'ють, він же по трьох днях воскресне” (Мр 10, 33–34). Він також від самого початку діяльності поведився провокативно, тому не міг не очікувати наслідків своїх дій, до того ж Він знав, що сталося з Йоаном Хрестителем (Мт 14, 1–12; Мр 6, 14–30; Лк 9, 7–10), однак це не змінило форми та змісту проповіді Христа. Тут напрошується міркування іншої крайності: якщо Христос знав, що за Його діяльність Його вб'ють, то чи те, що Він залишився й не дозволив Себе захистити бодай людям, не є самогубством? Так можна було б вважати, якби не прохання Христа забрати від Нього “цю чашу” (Мт 26, 36–46; Мр 14 36–38; Лк 22, 42–46; Йо 12, 27) та есхатологічна мета смерті Христа, яку окреслив апостол Павло: “Немає, отже, тепер ніякого засуду для тих, що в Христі Ісусі. Бо закон духа, (що дає) життя

⁴³⁵ Каспер, *Ісус Христос*, 124–5.

в Христі Ісусі, визволив тебе від закону гріха і смерті. Бо те, що було неможливим для закону, ослабленого тілом, Бог, – пославши свого Сина в тілі, схожим на гріховне тіло, ради гріха, *осудив гріх у тілі*” (Рим 8, 1–2). Життя Христа від Воплочення варто розуміти як життя, приречене на офірування за інших, бо це і тільки це становить вияв любові (Йо 15, 13).

На хресті Христос не просто входить у досвід богопокинутості, апостол Лука наголошує, що Він запрошує до прощення Отця: “Отче, відпусти їм, не знають бо, що роблять” (Лк 23, 34). Це свідчить про ще один вимір кенозису Христа – применшення себе, щоб просити в Отця прощення для інших, які чинять кривду самому Христу. З другого боку, це свідчить про синергію, яка виявилася в самому проханні “Отче” (не “Боже”), бо для прощення тотальної несправедливості щодо Сина замало бути навіть богочоловіком, потрібно бути Трійцею. Отже, на хресті в самому Христі повна синергія Бога та людини: прощає і Бог, і людина. Тож хрест стає простором, що поглинає насилля та зло, бо Христос не мстить кривдникам, а прощає.

Отже, якщо жертва Христа була необхідністю, то чому ця необхідність і досі триває? Це питання потребує від нас повернутися до першого бунту людини, до Едемського саду (Бт 3). На думку дослідників Тори, дерево пізнання добра та зла мало на меті не тільки інформувати про те, що таке добро і зло, але й запрошувало людину до інтимного зв’язку з добром та злом. Тора називає такий процес пізнання *даат*. Це саме слово використовують, щоб описати стосунок між чоловіком і жінкою. Як чоловік і жінка стають одним тілом (Бт 2, 24), так добро і зло після переступу стали невіддільною частиною людської особистості⁴³⁶. Історія Адама та Єви свідчить не лише про пізнання добра і зла, але й про нероздільність добра та зла в уявленні людини, а це насправді означає, що людина не має здатності розділити

⁴³⁶ Пинхас Полонський, *Библейская динамика современный комментарий к Пятикнижью* (Київ: Дух і Літера, 2014), 146–7.

добро та зло⁴³⁷. Ті категорії стали для людини, з одного боку, імпліцитними, бо сама в собі людина не має здатності пізнати й розділити добро та зло, а з другого боку, людина почала сама визначати, що таке добро і зло відповідно до власного розуміння цих понять. Тому згаданий біблійний міф не просто про переступ заповіді, це міф про те, що добро та зло від моменту куштування плода із забороненого дерева стали взаємозалежними і не пізнаєш добра, не пізнавши зла. І цей дуалізм зруйнував Христос на хресті, коли всезло ввійшло в Нього й не змогло Його здолати: “Коли у гробі новім за всіх положився Ти, Відкупителю всіх, Ад всеосміянный, узрівши Тебе, вжахнувся, засуви сокрушилися, зламалися врата, гроби розчахнулися, мертві востали. Тоді Адам у благодаренні, радуючись, взивав до Тебе: ‘Слава понижению Твоєму, Чоловіколюбче!’”⁴³⁸

Міф про дерево пізнання добра та зла в сучасному вимірі має різні способи вираження. Наприклад, плюралізм думок, за якого правда та добро – множинне явище, а зло можна виміряти – класифікувати на більше чи менше зло з наслідками безкарності чи несправедливого покарання. Інший спосіб вираження цього міфу – релятивізм, особливо в християнському контексті, коли йдеться про відносність, і ця відносність з часом стає нормою, а отже, проголошує смерть істини, як Ф. Ніцше свого часу проголосив смерть Бога. Стрімке дорослішання перших людей спричинило миттєву трансформацію людини в бога над Богом зі встановленням власних правил чи – як-от у ХХ столітті – відмовою від будь-яких правил узагалі. Чи Бог не міг цього передбачити й убезпечити людину від переступу, зважаючи на дар свободної волі? К. С. Люїс дає відповідь, довіряючи задуму Творця: “Дехто вважає, що можна вигадати істоту, яка має вільну волю, але чинити неправильно неспроможна; я такої істоти уявити не можу. Якщо хтось вільний обирати добро, то

⁴³⁷ Полонский, *Библейская динамика современный комментарий к Пятикнижью*, 147.

⁴³⁸ Служба Винесення Плащаниці та обхід із нею. Стихири на стиховні. , *Богослужіння Страсної і Світлої Седмиць*. Майстерня літургійних перекладів “Трипіснець” (Львів: для вжитку в церквах Українського католицького університету), 2012.

він так само вільний обирати і зло. Властиво, саме вільна воля й уможливила зло як таке”⁴³⁹. А. Камю, відповідаючи на це запитання, вийшов за межі літературної творчості та вдався навіть до богословських рефлексій. Він наголошував, що “*навіть у найдосконалішій спільноті будуть помирати безневинні діти*”⁴⁴⁰, що не зробило смерть стерпнішою, але змушує людину докладати ще більших зусиль, аби “лише арифметично поменшити кількість горя на землі”⁴⁴¹. Саме це А. Камю й називав істинним бунтом та надією людства. Таку бездоганну жертву ‘досконалого покутника’⁴⁴², за визначенням К. С. Люїса, спромігся втілити лише Христос.

К. С. Люїс наполягав на тому, що богослови мають більше уваги зосереджувати не на теоріях про відкуплення, визволення чи спасіння, а на суті смерті Христа. Аналізуючи сотеріологічні парадигми сатисфакції (відкуплення гріхів людства через жертву Христа), К. С. Люїс наголошував, що будь-яка така теорія видається безглуздою, бо зводиться до математичної формули, розрахунків поліційно-судової системи. Однак він виокремлює цікаву закономірність: “Лише погана людина потребує покаяння; лише добра людина може каятися досконало. Що ви гірші, то більше вам потрібне покаяння й менше ви до нього схильні. Тільки досконала людина може прийти до досконалого покаяння, але саме такій людині каятися, властиво, нема в чому”⁴⁴³.

Твердження про сатисфакцію Отця від страждань людини та Христа суперечить християнській вірі, бо саме гріх людини, а не любов Бога став катастрофою космічних масштабів і для людини, і для Бога в Його безмежній любові. Гріх зруйнував первісний план – восходження людини до Бога, але не зруйнував Божої безумовної любові. Тому мета спасіння – “вилікувати” рану серця

⁴³⁹ Люїс, *Просто християнство*, 56–7.

⁴⁴⁰ Камю, *Бунтівна людина*, 436.

⁴⁴¹ Камю, *Бунтівна людина*, 436.

⁴⁴² Люїс, *Просто християнство*, 62–7.

⁴⁴³ Люїс, *Просто християнство*, 65.

людини, щоб вона знову повірила в Бога, що є любов (1 Йо 4, 8). Ідея сатисфакції, якщо вибудовується з проблеми страждання, може спотворити також сотеріологічний вимір спасіння, відбирає в Христа Його добровільну жертву, а найважливіше – спотворює значення жертви, яка є не просто за гріхи, а знищує сам гріх. Найкраще цю ідею передає літургійна мова Страсного тижня, називаючи Христа Агнцем, що добровільно приймає гріх, щоб усім мертвим дарувати воскресіння⁴⁴⁴. Христос трансформує Старозавітну формулу жертвопринесення, бо Він сам Бог, що дає себе в жертву за безбожних, бо ми примирилися з Богом і спасемося Його Життям (Рим 5, 6–10).

Із сотеріологічної перспективи Христос став не просто людиною, а саме тією людиною, яка мала (і має) здатність обирати тільки добро, бо перебуває в постійному стосунку з Богом-Отцем (див. Йо 10), як це було з людьми до гріхопадіння (пор. Бт 1, 29–30; Бт 2, 15–16). Христос став досконалим покутником, який “здійснив досконалий вияв покори та приниження”⁴⁴⁵. Він уповні був людиною, про що свідчать не тільки богословські дослідження, але й спроби реконструювати це явище через сучасну ембріологію та генетику⁴⁴⁶; і далі залишався Богом, який хотів зсередини людського буття зцілити людину, яка “загубилася в тенетах смерті, і тому, не знайшовши Бога, зійшла в провалля журби, убогості та пітьми, в ‘рів’, з якого не вибратися власними силами, щоб пережити кінець свого буття”⁴⁴⁷.

Воплочення Христа також свідчить про те, що розп’яття Бога – це воля самого Бога. Христос наголошує на добровільності своєї жертви: “Я кладу Моє життя, щоб

⁴⁴⁴ Агнець, що Його прорік Ісаїя, гряде на добровільне заколєння і спину віддає на бичування, щоки на поличники, лица ж не відвертає від ганьби опльовувань і на безчесну смерть засуджується. Вседобровільно приймає Безгрішний, щоб усім дарувати із мертвих воскресіння. Утрєня Стихира на Слава і Нині на Страсний четвер, *Богослужіння Страсної і Світлої Седмиць*. Майстерня літургійних перекладів “Трипісєнець” (Львів: для вжитку в церквах Українського католицького університету), 2012.

⁴⁴⁵ Люїс, *Просто християнство*, 68.

⁴⁴⁶ Див. Кетрін Браун Ткач, “І слово стало тілом”: Воплочення Христа з перспективи генетики та ембріології” *Наукові записки Українського католицького університету. Серія: Богослов’я*. вип. 3, (2016): 241–64.

⁴⁴⁷ Бальтазар, *Пасхальна тємниця*, 15.

знову його взяти. Ніхто його в Мене не забирає, бо Я Сам кладу його від Себе. Владу бо маю його покласти і владу маю назад його забрати” (Йо 10, 17–18). Це також означає, що спасіння людини – одвічний задум, а любов Бога – не випадковість чи жалість, а основа, з якої була створена людина: “Бог бо так полюбив світ, що Сина Свого Єдинородного дав, щоб кожен, хто вірує в нього, не загинув, а жив життям вічним” (Йо 3, 16).

Старозавітні пророкування здійснилися: Христос став Агнцем Божим (Іс 53, 3–7), досконалою жертвою за переступ людини, яка стала також рекапітуляцією Бога, а не історичною випадковістю⁴⁴⁸. Жертвоприношення Бога розв’язує тривалий конфлікт не так між людиною та Богом, як у самій людині: “Коли ж я роблю те, чого не хочу, то тоді вже не я його виконую, але гріх, що живе в мені. Отож знаходжу такий закон, що, коли я хочу робити добро, зло мені накидається; мені бо милий, за внутрішньою людиною, закон Божий, але я бачу інший закон у моїх членах, який воює проти закону мого ума і підневолює мене законові гріха, що в моїх членах. Нещаслива я людина! Хто мене визволить від тіла тієї смерти? Дяка хай буде Богові через Ісуса Христа, Господа нашого! Отже, то я сам служу умом законові Божому, а тілом – законові гріха. Нема, отже, тепер ніякого засуду для тих, що в Христі Ісусі. Бо закон духа, що дає життя в Христі Ісусі, визволив тебе від закону гріха і смерти” (Рим 7, 20–8, 2).

Відповідно жертвоприношення Христа, частиною якого й був досвід богопокинутості, було очікуваною, бажаною та, щонайважливіше, необхідною подією в історії людства. З погляду А. Камю, це був чистий бунт, який щоразу підводить людину з колін, а тому сам собою є любов’ю та щедрістю, виражає й виражається через реальну, а не абстрактну людину⁴⁴⁹. На думку К. С. Люїса, богопокинутість – це частина покаяння, яке має на меті здійснити те саме, що й бунт

⁴⁴⁸ Каспер, *Ісус Христос*, 190.

⁴⁴⁹ Камю, *Бунтівна людина*, 436.

– дати можливість говорити істинному “Я” кожної людини. От тільки покаяння не зупиняється на вираженні богопокинутості, а продовжується в саморефлексії про те, якою є моя участь у продовженні зла.

За кілька днів до смерті Христос наголошує, що Він і Отець – єдині, і хто бачить Сина – бачить Отця (див. Йо 17). Він, як і решта Його оточення, не міг просто забути про Божу любов, яка об’явилася у Хрещенні (Мт 3, 13–17; Мр 1, 9–11; Лк 3, 21–23; Йо 1, 32–34), Преображенні (Мт 17, 1–6, Мр 9, 1–8, Лк 9, 28–36) тощо. Відповідно, крім ікономічного розуміння цього досвіду як відходу Бога від Бога, щоб зцілити людську природу сповна, може бути ще одне пояснення: Христос молився на хресті, як і навчав усіх (Мт 6, 9; Мт 17, 21; Лк 18, 1; Йо 14, 13 та ін.). Таку молитву теж можна розуміти як Його співстраждання з грішниками. Втім, саме Його любов, а не гріх дає змогу ототожнювати себе з кожним із грішників тією мірою, якою Він поглинає гріх своєю безмежною любов’ю⁴⁵⁰

Висновки до розділу

Богопокинутість Христа – це радикальний вияв Його людськості. Крик Христа “Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув?” (Мт 27, 46; Мр 15, 34) не варто трактувати тільки в історичному контексті цитування 22-го псалма. Це спотворює значення згаданого досвіду аж до гностичних ересей – заперечення людськості Христа, а отже, і Його божественності. У досвіді богопокинутості, саме божественність Христа дала змогу відійти від Отця, а людськість – виразити, заради чого Христос воплотився, – відновити людську цілісність і понівечені гріхом стосунки між Богом та людиною.

Богопокинутість Христа стала виявом онтологічної туги та ікономічної віддаленості від Отця, яка виражає сотеріологічну динаміку: від богопокинутості до

⁴⁵⁰ Бальтазар, *Пасхальна тасмниця*, 102–3.

боговіднайдення, від відчаю до надії, від гріха до обоження, від смерті до воскресіння. Навіть ікономічна втрата Отця виявляє страждання Самого Христа, яке годі збагнути людині. Водночас саме це ще більше виражає Божу любов і підкреслює цінність людини. Крик богопокинутості та смерть возз'єднують розірвану людину в самому Христі, а хрест, поглинаючи гріх, несправедливість та зло, стає вираженням повної любові та справедливості.

РОЗДІЛ 3.

Богопокинутість Христа як кенозис Бога-Отця: компаративний аналіз вибраних текстів Альбера Камю та Клайва Стейплза Люїса

3.1. Богопокинутість і “бич Божий”: формула проблеми зла й страждання

У працях А. Камю та К. С. Люїса є щонайменше два рівні дослідження проблеми зла та страждання: перший – теоретичний, що його упередметнює К. С. Люїс у “Проблемі страждання”, другий – практичний, не такий схематичний, але цілком зрозумілий, що його описує А. Камю в романі “Чума”. К. С. Люїс не оминав і опису самого страждання, навіть власного, зокрема в щоденнику, який вів після смерті дружини і який видали як “Споглядання горя”, але його трактат “Проблема страждання” й досі залишається чи не найкращим набутком апологетики ХХ століття.

Проблема страждання має приховану й складно розв’язувану проблему – сам принцип осмислення страждання. Насправді тут і ті, хто вірить у Бога, і ті, хто не вірить у нього, зазнають фіаско, бо немає однієї універсальної відповіді. Зрештою, питання теодицеї про сумісність страждання та віри народжуються не через казуїстичні теорії, а в щирому намаганні збагнути свої страждання й отримати відповідь на спровоковані ними запитання.

“...велебний отець, не шкодуючи барв, змалював жажливий для всіх **образ бича Божого**. І слухачі немов побачили, як той здоровенний дерев’яний дубець вимахує над містом, як тне навмання, як звивається, закривавлений, розбризкуючи кров, **множачи страждання людські**, ‘і з такого засіву вродить жниво істини’.

Ось чому, втомившись вас виглядати, він напустив бича на вас, як напускав на всі захряслі в гріхах міста відтоді, як веде свій родовід людство.

“Бог шепоче до нас у наших приємностях, говорить у нашому сумлінні, але волає в наших стражданнях: **це – Його мегафон, який служить для того, щоб підняти на ноги глухий світ**”⁴⁵².

⁴⁵² Люїс, *Проблема страждання*, 83.

Тепер ви знаєте, що таке гріх, як знали це Каїн та його сини, як знали це перед потопом, як знали жителі Содому і Гоморри, як знали фараон та Йов, як знали всі, кого відцурався Бог. І, як усі вони, ви від того дня, як місто замкнуло у своє кільце і вас, і бич Божий, ви інакше бачите все живе й суще. Ви знаєте тепер, що час подумати про головне”.⁴⁵¹

Обидва тексти, роман “Чума” (1947) і трактат “Проблема страждання” (1940), за жанром різняться, але об’єднує їх те, що автори писали згадані твори в розпал Другої світової війни. Завдяки цим та іншим текстам К. С. Люїс та А. Камю стали голосами надії в “темні часи”, адже кожен у свій спосіб шукав відповіді на актуальні питання війни, яка змінила все, а “те, що не було повністю дискредитовано, було безповоротно пошкоджено”⁴⁵³.

“Проблема страждання” стала першою книжкою К. С. Люїса із серії християнської апологетики. Він почав писати цю книжку ще 1936 року, коли листувався з важкохворим другом, Бейкером: “Ніщо так не підтверджує християнський погляд сенсу страждання в житті, як бути свідком терпіння й безкорисливості, що впливають з життя простих людей, вражених випробуваннями”⁴⁵⁴, – зазначав тоді К. С. Люїс. У цій книжці він намагався дати відповіді на актуальні запитання, що турбують як тих, хто вірить у Бога, так і тих, хто не вірить у нього; до останніх ще донедавна належав і сам К. С. Люїс. Він почав книжку досить нетипово: “Багато років тому, коли я був атеїстом, на запитання: ‘Чому ви не вірите в Бога?’, я відповів би приблизно так: ‘Подивіться на всесвіт, у якому ми живемо. Найбільша його частина – це порожнеча, вона абсолютно темна й холодна”⁴⁵⁵. К. С. Люїс, як ніхто інший, розумів, як складно в розпал Другої світової

⁴⁵¹ Камю, *Чума*, 137.

⁴⁵³ Tony Judt, *Postwar: A History of Europe Since 1945* (New York, 2005), 40.

⁴⁵⁴ Edwards, *C. S. Lewis: Life, Works, and Legacy*, 166.

⁴⁵⁵ Люїс, *Проблема страждання*, 11–2.

війни, коли проблема страждання всюдисуща, мислити про Бога та Його любов. У жовтні 1939 року К. С. Люїс виголосив першу проповідь для студентів “Жодних інших богів: культура під час війни”, яка згодом також фрагментарно увійшла в книжку “Проблема страждання”⁴⁵⁶. Після цієї проповіді він щотижня зустрічався з капеланом Коледжу Магдален і студентами-християнами, розмовляючи з ними про різні актуальні богословські питання. Саме студенти стали першими читачами “Проблеми страждання”.

Втім, ані К. С. Люїс, ані А. Камю не мали на меті дати остаточне визначення сенсу страждання чи пояснити, як запобігти йому, радше навпаки: “Єдина мета цієї книги, – писав Люїс у передмові до “Проблеми страждання”, – вирішити інтелектуальну проблему страждання. Я не настільки нерозумний, аби вважати себе достойним вищого завдання – навчити сили духу і терпеливості”⁴⁵⁷. Отже, мета книжки “Проблема страждання” – інтелектуальне осмислення страждання. К. С. Люїс намагався осмислити ті питання віри, перед якими кожна людина постає щодня, а апологетична форма тексту мала допомогти виявити спроможність богослов’я реагувати на нагальні проблеми⁴⁵⁸. Згодом він визнав, що потрапив у ту саму пастку “вичерпних відповідей”, що й решта апологетів. Теоретизування щодо проблеми страждання лишається завжди теоретизуванням, але коли людина зазнає досвіду страждання, теорія виявляється безсилою. К. С. Люїс описав ці переживання в листі до брата Ворена:

“Якщо ти пишеш книжку про біль, а потім страждаєш від болю, як це сталося зі мною, то може виявитися, що ці речі не мають нічого спільного. Це [проживання болю – авт.], як очікують циніки, не розірве доктрину на шматки й не перетвориться на практику, чи як очікують християни. Читання та писання про біль залишаються абсолютно непов’язаними й нерелевантними з реальним прожиттям болю, як і будь-яка інша частина реального життя”⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ McGrath, C. S. *Lewis – A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet*, 198–9.

⁴⁵⁷ Люїс, *Проблема страждання*, 9.

⁴⁵⁸ McGrath, C. S. *Lewis – A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet*, 200.

⁴⁵⁹ *Letters of C. S. Lewis* (London: Collins: Fount, 1988), 331.

З початком Другої світової війни К. С. Люїс вирішив, що найкраще лишатися в тилу й допомагати осмислювати війну. Він брав участь у Першій світовій війні, після якої написав першу збірку поезії – “Пригнічений дух” (*Spirits in Bondage*, 1919). Тільки в ній описано його воєнний досвід. Саме тому від початку 1940-х років К. С. Люїс створив чимало текстів, які можна було б схарактеризувати як тексти “на злобу дня”: “Проблема страждання” (1940), “Листи Крутеня” (1942), “Скасування людини” (*The Abolition of Man*, 1943), “Переландра” (1943), “Мерзенна сила” (1945). Він прочитав 29 лекцій на радіо ВВС для аудиторії в понад 600 тисяч осіб⁴⁶⁰; ці лекції пізніше були опубліковані як “Просто християнство” (1952). К. С. Люїс багато виступав. У 1941 році він прочитав цикл Баллардівських лекцій, присвячених “Втраченому раю” Мільтона, які потім опублікували як передмову до цієї поеми. У 1943 році прочитав меморіальні лекції Рідделла, видані того самі року з назвою “Скасування людини”. У 1944 році він читає лекції імені Кларка в Трініті-коледжі, які опублікували в серії Оксфордської історії англійської літератури⁴⁶¹. До 1947 року популярність К. С. Люїса так зросла, що його фото помістили на обкладинці журналу “Time”, а сам він став одним із найпопулярніших і найвпливовіших представників християнства в англомовному світі⁴⁶².

А. Камю намагався записатися добровольцем у військо, але через туберкульоз йому відмовили. Це стало таким приниженням⁴⁶³, що він з усіх сил намагався компенсувати невдалий досвід, активно працюючи в тилу. З тієї самої причини А. Камю отримав відмову в конкурсі на посаду викладача в Алжирському університеті, де, крім фахових іспитів, кандидати мали пройти медичний огляд⁴⁶⁴. З 1938 року він працював журналістом у газеті “*Alger républicain*”, пишучи правду про

⁴⁶⁰ “Religion: Don v. Devil”, *TIME*. (Monday, Sept. 08, 1947).

⁴⁶¹ McGrath, *C. S. Lewis – A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet*, 235–8.

⁴⁶² Див. “Religion: Don v. Devil”.

⁴⁶³ Див. Camus, *Christian metaphysics and Neoplatonism*, 4.

⁴⁶⁴ Patrick Hayden, *Camus and the Challenge of Political Thought: Between Despair and Hope*, Palgrave Macmillan, 2016, 13.

судові процеси й безчинства влади. Зокрема, А. Камю домігся справедливості щодо арабів, засуджених до страти за хибними звинуваченнями⁴⁶⁵. Саме тоді Камю вперше замислився над абсурдністю каральної системи, про що напише в романі “Сторонній” – романі про те, як кожного з нас може засудити бюрократичний режим, спираючись не на докази, а на те, що підсудний не плакав на похороні матері. Ж.-П. Сартр писав, що “Сторонній” – це роман про абсурд і проти абсурду⁴⁶⁶.

До 1943 року А. Камю жив в Алжирі, працював шкільним учителем і журналістом у газеті “Paris-Soir” (до звільнення через публікації про режим Віші), а також вчитував тексти для видавництва “Gallimard”⁴⁶⁷. Тоді ж виходить друком його перший цикл текстів періоду “абсурду”: роман “Сторонній” (1942), есе “Міф про Сізіфа” (1942)⁴⁶⁸ та п’єса “Калігула” (1944). У листопаді 1943 року А. Камю переїхав у Париж, де долучився до Руху Опору й почав працювати в газеті “Combat”. У цьому часописі, зокрема, виходить низка публікацій А. Камю “Листи до німецького друга”. Журналістські тексти А. Камю називали “голосом сумління Заходу”⁴⁶⁹. Зрештою, письменника з 1949 року одинадцять разів номінували на Нобелівську премію, і він отримав її за висвітлення проблем, пов’язаних із людським сумлінням⁴⁷⁰; у день вручення премії А. Камю сказав, що “шляхетність нашого фаху [письменника та журналіста – авт.] завжди проростатиме з двох важко здійснених зобов’язань: з відмови брехати про те, що тобі відомо, і з боротьби супроти гніту”⁴⁷¹. А. Камю також наголошував, що фах письменника, зокрема й журналіста, зобов’язує

⁴⁶⁵ Фокин, Альбер Камю: Роман. Філософія. Життя, 89–93.

⁴⁶⁶ Жан-Поль Сартр, *Объяснение ‘Постороннего’*. Называть вещи своими именами (М., 1986), 92–106.

⁴⁶⁷ Hayden, *Camus and the Challenge of Political Thought: Between Despair and Hope*, 14.

⁴⁶⁸ Перше видання есе опубліковане без розділу про Франца Кафку через антиєврейську політику Німеччини та режиму Віші.

⁴⁶⁹ Judt, *Past Imperfect: French intellectuals, 1944–1956*, 68.

⁴⁷⁰ “Nomination archive,” last modified March 2, 2023,

https://www.nobelprize.org/nomination/archive/show_people.php?id=1572.

⁴⁷¹ Альбер Камю, *Нобелівська лекція, виголошена у 1957 році в Стокгольмі* (Харків: Фоліо, 1996), 533.

не тільки писати, але переживати “спільне лихо і спільні надії” нашої спільної історії, що він підтверджував власним прикладом⁴⁷².

За словами друга та біографа письменника О. Годда, роман “Чума” – це могильна казка про життя Камю в окупації⁴⁷³. Т. Мертон стверджує, що “Чума” – це модерний міф про добро та зло, про свободу людини та про любов, що має здатність перемагати смерть⁴⁷⁴. Сам А. Камю в цьому романі намагався відійти від символізму до реалізму, а проблему страждання хотів подати не тільки на індивідуальному та соціальному рівні, а як метафізичну проблему: “Чума вирівнює всіх на одному щаблі. І так чи інакше всі помирають”⁴⁷⁵. Для А. Камю чума не тільки символ війни та ідеологічної тиранії нацизму й комунізму, вона символізує рівність перед абсурдом смерті, що особливо виражене через смерть невинної дитини⁴⁷⁶. Саме ця подія стає кульмінацією роману й робить словосполучку “бич Божий”⁴⁷⁷ досвідом богопокинутості, про який писав і К. С. Люїс у “Проблемі страждання”. Тут криється найважливіша дилема: якщо “бич Божий” карає грішників, то чому невинне дитя страждає?

1943 року Камю опублікував частину з “Чуми”, яка описувала воєнну ізоляцію та розлуку, що “стали загальним, усенародним почуттям і поряд із почуттям страху зробилися найбільшою мукою довготривалого вигнання”⁴⁷⁸. Тема вигнання наскрізно проходить через усі тексти А. Камю, однак у цьому романі письменника цікавить саме внутрішнє вигнання як неможливість зустрічі із зовнішнім світом, що радше нагадує ув’язнення. Герої “Чуми” наче прообрази Адама та Єви. Тільки вони

⁴⁷² Камю, *Нобелівська лекція*, 533–34.

⁴⁷³ Todd, *Albert Camus: a life*, 167.

⁴⁷⁴ Merton “Camus and Chuch”, 181.

⁴⁷⁵ Camus, *Christian metaphysics and Neoplatonism*, 6; 62.

Camus, *Carnets I*. mai 1935 – février 1942, 47.

⁴⁷⁶ Фокин, *Альбер Камю: Роман. Філософія. Життя*, 222.

⁴⁷⁷ У романі дослівно це “le fléau” – бич. Перекладаючи текст українською, Анатоль Перепада додав ‘Божий’, що цілком відповідає авторському задуму, бо з контексту розповіді саме це й має на увазі А. Камю.

⁴⁷⁸ Камю, *Чума*, 117.

не вигнані з Раю, а відірвані від нього через ізоляцію, а отже, відірвані й від Бога. Саме це стає причиною абсурдності їхнього існування, як вважає А. Камю. А втім, для самого автора немає особливої різниці між ув'язненням і вигнанням, бо найважливіше стає відчуття покинутості, відірваності від цілого, відірваності від Бога. Французька філософ С. Вейль, чиї праці справили на А. Камю незабутнє враження⁴⁷⁹, називала таку відірваність від Бога “викоріненням”. Таке викорінення – це нещастя саме в собі, бо становить втрату того, ким людина має бути за своєю природою, втрату її істинності⁴⁸⁰. Цю втрату А. Камю пізнав на власному досвіді. У 1943 році, коли Алжир опинився в ізоляції через політичні причини, А. Камю був відірваний від рідних та друзів. У романі “Чума” такі ізольовані, як А. Камю, усі, але саме постаті лікаря Ріє та журналіста Рамбера виражають відчуття вигнання, покинутості й самотності⁴⁸¹.

Згадані тексти К. С. Люїса та А. Камю – це не тільки плід епохи та особистого досвіду, вони також передають традицію осмислення страждання та його поєднання з ідеєю люблячого Бога. Свого часу це вже робили Г. В. Ляйбніц у трактаті “Досвід теодицеї про благодать Божу, людську свободу та початок зла”, І. Кант у “Про невдачу всіх філософських пояснень теодицеї”, С. К’єркегор у “Євангелії страждання” та інші мислителі. У суто богословському ключі проблему страждання порушував Августин Гіппонський у вченні про первородний гріх⁴⁸². Для Англіканської Церкви, до якої належав К. С. Люїс⁴⁸³, і для Католицької Церкви, у якій формувався А. Камю⁴⁸⁴, вчення про первородний гріх було основоположним

⁴⁷⁹Fred Rosen, “Marxism, Mysticism, and Liberty The Influence of Simone Weil on Albert Camus,” *Political Theory*, Vol. 7 No. 3 (August 1979): 301–19.

⁴⁸⁰ Див. Сімона Вейль, *Укорінення. Лист до клірика* (Київ: Дух і Літера, 1998); Weil, “Form of The Implicit Love of God”, 184–215.

⁴⁸¹ Camus, *Carnets II. Janvier 1942 – mars 1951*, 95–8.

⁴⁸² Saint Augustine, “Against Julian”, *The Fathers of the Church* Vol. 35 (Washington: The Catholic University Of America Press 1957) 4:11, 28:57.

⁴⁸³ Див. К.С. Люїс, “Передмова до британського видання 1952 року,” *Просто християнство*, 6.

⁴⁸⁴ Камю, *Перша людина*, 258–61.

для розуміння природи зла. Вплив Августина був такий сильний, що А. Камю біографічний роман “Перша людина” стилізує під Августинову “Сповідь”⁴⁸⁵, а К. С. Люїс у передмові до духовної автобіографії “Здивований радістю” зазначає, що наслідуватиме Августина⁴⁸⁶. До останнього розділу цієї книжки, яка має символічну назву “Початок”, епіграфом вибрано слова Августина: “Одна річ побачити батьківський світ згори, але інша річ самому прямувати вгору” (*Aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis... et aliudt enere viam illuc ducentem*).

Пишучи “Чуму”, А. Камю зауважив, що Августин – єдиний християнський письменник, який звертається до проблеми страждання в цьому світі⁴⁸⁷. Проте, додавав він, християнство після Августина стало вченням про несправедливість⁴⁸⁸. Саме цю несправедливість А. Камю намагався продемонструвати в першій проповіді єзуїта Панлю⁴⁸⁹. Т. Мертон називав таке “запозичення” “богослов’ям зла”, карикатурою на Бога, яка, на думку трапіста, виникла в письменника через неправильне прочитання богослов’я гріха та благодаті в Августина: А. Камю перетворив вчення про первородний гріх у систему пояснень і схем, які вимагають від людей страждань⁴⁹⁰. Т. Мертон також вважав, що якби А. Камю читав Т. де Шардена, а не Августина, то, швидше став би християнином.⁴⁹¹ Хоч сам Мертон насправді віддавав перевагу текстам А. Камю, а не аналізу абстрактних концептуалізацій Т. де Шардена⁴⁹².

Слова “бич Божий” у романі “Чума” А. Камю вкладає в уста одного з головних персонажів – отця-єзуїта Панлю, “кабінетного ученого, який не надивився смертей і

⁴⁸⁵ Zaretsky, *A life worth living: Albert Camus and the quest for meaning*, 59–60.

⁴⁸⁶ Див. С. S. Lewis, “Preface,” *Surprised by Joy* (London, 1955).

⁴⁸⁷ Camus, *Carnets I*, 179.

⁴⁸⁸ Albert Camus, *Camus at Combat: Writing 1944–1947* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 32.

⁴⁸⁹ Matthew Sharpe, “Camus and Forgiveness: After the Fall,” *Phenomenology and Forgiveness*, Rowman & Littlefield International (2018), 154.

⁴⁹⁰ Merton, “Camus and Church”, 263.

⁴⁹¹ Merton, “Camus and Church”, 265–66.

⁴⁹² Ross Labrie, “Merton on Atheism in Camus,” *Thomas Merton: Monk on the Edge* North Vancouver, BC.: Thomas Merton Society of Canada (2012), 185.

тому провіщає від імені істини”⁴⁹³. Згідно з сюжетом, отець Панлю виголошує три проповіді, дві з них – з амвона, а третю – зі смертного ложа. Перша проповідь містить багато покликань на образ “бича Божого”, описи кари Божої як наслідку гріховного життя, що спричиняє чуму в Орані. Цей образ найкраще передає монументальне мистецтво. У багатьох європейських містах, як-от у Відні (з 1683 року), встановили Чумний стовп, який мав нагадувати містянам, що завдяки покаянню та молитві чума була подолана.

“Бич Божий” – дерев’яний дубець, що ширяє над містом і навмання висмикує людей з їхнього звичного ритму життя, множачи їхні страждання, “щоб з такого засіву вродило жниво істини”⁴⁹⁴. Що це за істина, проповідник, однак, не уточнював. З проповіді зрозуміло: він єдиний хто, як не пізнав цю істину, то принаймні найближче з усіх до неї.

Проповіді Панлю написані за класичним каноном французького ораторства з властивим йому чорно-білим мисленням: через страх перед чумою це проповіді наче від імені Бога⁴⁹⁵. У першій автор вказує на типову помилку християнського мислення: між отцем Панлю та рештою пастви нездоланний, хоч і невидимий сакральний бар’єр⁴⁹⁶. Наслідуючи старозавітну традицію, Панлю виголошує, що “праведникам нема чого боятися, але грішникам випадає воістину тремтіти. [...] Господь, який довго схиляв до жителів міста свій милосердний Лик, втомився чекати. Ошуканий у своїй одвічній надії, він відвертає свій погляд від нас”⁴⁹⁷. Ці міркування знаходимо в текстах Августина Гіппонського, з яким, як відомо, А. Камю не завжди погоджувався.⁴⁹⁸ Ідею про те, що страждання та зло – це наслідки

⁴⁹³ Камю, *Чума*, 156.

⁴⁹⁴ Камю, *Чума*, 137.

⁴⁹⁵ Merton, “Camus and Chuch”, 209.

⁴⁹⁶ Merton, “Camus and Chuch”, 210.

⁴⁹⁷ Камю, *Чума*, 136.

⁴⁹⁸ Rimpioja Riippa, *Réécritures bibliques chez Paul Claudel, André Gide et Albert Camus: Une étude intertextuelle sur dix oeuvres littéraires*, 120–21.

гріхопадіння Адама та Єви, а єдиний гріх однієї людини спричинився до віддалення всього людства, письменник узагалі вважав чи не за найбільшу несправедливість⁴⁹⁹. Йому суттєво ближча думка східних Отців Церкви, які розділяли “гріх Адама” та “гріх світу” й наголошували, що саме особисті гріхи та невпорядкована свобода “без-Бога” спричиняють кривду ближнім і можуть спричинити несправедливість і зло у світі⁵⁰⁰.

Августинівське вчення про первородний гріх виникло в протистоянні єресям маніхейства, докетизму та пелагіанства як наслідок особистого досвіду богошукання. Універсальність первородного гріха Августин вивів із Послання апостола Павла “in quo omnes pec-сaverunt” [“у котрім усі згрішили”] (пор. Рим 5, 12). Грецьке εφ ω (eph ho) східні богослови перекладали “тому що” або “за умови, що всі согрішили”. Тобто латинське слово “рессaverunt” (зіпсований) стосувалося не передаваного гріха людства, але особистих гріхів кожної людини, якими кожен вільно затверджує в собі гріх Адама⁵⁰¹. До того ж східні Отці Церкви переважно тлумачили цей фрагмент із Послання до Римлян разом із фрагментом Послання до Коринтян: “Як бо в Адамі всі вмирають, так у Христі й оживуть усі”(1 Кор 15, 22). Між першим Адамом і рештою людства є солідарність у смерті, а через Христа, другого Адама, – солідарність у воскресінні⁵⁰². Тому гріхопадіння Адама та Єви східні богослови розуміли як успадкування смертності чи “хворобливого стану”⁵⁰³, але не як успадковану провину, накладувану на всіх, навіть на немовлят: “Протиставлення між двома Адамами розглядається не в категоріях вини та

⁴⁹⁹ Camus, *Camus at Combat: Writing 1944–1947*, 32.

⁵⁰⁰ Piet Schoonenberg, *Man and sin: a theological view* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press 1984), 140–43.

⁵⁰¹ J. L. Connor, “Original Sin: Contemporary Approaches”, *Theological Studies* (1968): 221; Schoonenberg, *Man and sin: a theological view*, 145.

⁵⁰² John Meyendorff, *Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes* (New York : Fordham University Press, 1979), 143–4.

⁵⁰³ Климент Олександрійський. Стромати Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2012, VI, 16.

прощення, але в категоріях смерті та життя”⁵⁰⁴. Саме цю ідею А. Камю намагається втілити в романі “Падіння”, головний герой якого, за іменем Іван Хреститель, все-таки за поведінкою подібний до Адама після гріхопадіння. Суперечлива формула страждання у визначенні К. С. Люїса схожа, але розв’язок цієї проблеми він шукає по-іншому. Сократичним методом Люїс намагається визначити, що тоді таке “добрий”, “всемогутній” і яка людина називає себе “щасливою”. Ці концепти К. С. Люїс, як і А. Камю, намагається визначити через учення Августина, наголошуючи на гріховності людини, що й спричиняє людське страждання. А втім, К. С. Люїс у стражданні бачить те, що А. Камю відмовляється бачити: мегафон Бога служить для того, щоб “підняти на ноги глухий світ”⁵⁰⁵. Люїс визначає страждання як лікувальний інструмент, що його Бог використовує, щоб виправити людину.⁵⁰⁶ До того ж людину, яка страждає, завжди турбує ще одна думка: чому Бог дозволяє ці страждання, чому не захистить? Зі свого боку К. С. Люїс, коли розмірковував про страждання як мегафон Бога, намагався підкреслити, що, по-перше, біль – хай і жахливе знаряддя, але змушує звернути на себе увагу, а отже, і на Бога⁵⁰⁷. По-друге, алегорія “мегафона Бога” – це спосіб встановити справедливість і старозавітний наратив “око за око”, не більше й не менше. Однак наші уявлення про справедливість – це далеко не Божі уявлення, бо “де Боже провидіння здається спершу найжорстокішим, Божа покора, сходження вниз Найвищого заслуговує найбільшої похвали”⁵⁰⁸, – зауважував К. С. Люїс. Це суголосне з ученням Церкви про те, що гріх чи зло невіддільні від спасіння, а Христос – спаситель кожного з нас, тож кожен із нас – грішник⁵⁰⁹. Невинних немає.

⁵⁰⁴ Meyendorff, *Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes*, 146.

⁵⁰⁵ Люїс, *Проблема страждання*, 83.

⁵⁰⁶ Люїс, *Проблема страждання*, 78.

⁵⁰⁷ Люїс, *Проблема страждання*, 83.

⁵⁰⁸ Люїс, *Проблема страждання*, 86.

⁵⁰⁹ Schoonenberg, *Man and sin: a theological view*, 124.

По-третє, К. С. Люїс вважав, що саме страждання “усуває покров” збунтованої душі, хай і часом це може спричинити непокаянний бунт⁵¹⁰. Саме такий бунт продемонстрував А. Камю, описуючи страждання невинної дитини в романі “Чума”. Саме смерть дитини від чуми змусила Панлю виголосити другу проповідь. Варто нагадати, що це не просто ілюстрація, а реальний досвід Камю, який у підлітковому віці став очевидцем раптової смерті дитини⁵¹¹. Втім, Люїс наголошував, що навіть страждання невинних чи дітей – це спосіб подолати “позірну самодостатність”, бо “людська воля стає по-справжньому творчою й по-справжньому нашою, коли вона повністю Божа, і це одне з багатьох значень, у якому той, хто втратив душу, знайде її”⁵¹². Творець Нарнії неодноразово пройшов шлях непокаянного бунту. Серед найвагоміших бунтарських виявів був час, коли в підлітковому віці К. С. Люїс утратив віру через смерть матері; те саме сталося, коли померла від раку його дружина Джой.

Лікар Ріє та єзуїт Панлю, які втілюють одвічну боротьбу розуму та віри, насправді однаково безсилі перед стражданням і смертю, але крізь їхню боротьбу, кожного у свій спосіб, можна побачити також особисту боротьбу А. Камю. У щоденниковій нотатці він написав, що медицина та релігія – ремесла, які тільки на перший погляд узгоджені одне з одним: “Якби я думав, що людей можна вилікувати, то не вірив би в Бога”⁵¹³. Саме тут розкривається мета бунтівного періоду творчості А. Камю: як і лікар Ріє, він не може не боротися з несправедливістю й мовчати, бачачи зло та страждання.

У першій проповіді Панлю А. Камю зосередив увагу на стражданні як наслідку особистих вчинків. Наприклад, Панлю виголошував: “Вас спостигла біда, ви самі накликали її на себе [...]. Ось відколи в історії з’явилась ця кара, щоб вразити ворогів

⁵¹⁰ Люїс, *Проблема страждання*, 85.

⁵¹¹ Moeller, “Theology of Unbelief,” 28–31.

⁵¹² Люїс, *Проблема страждання*, 91.

⁵¹³ Camus, *Mars 1951 – décembre 1959*, 231.

Божих. Фараон опирався задумам Предковічного, а чума кинула його на коліна. Від самого початку історії людства ця кара Бога приборкує сліпих і сповнених гордині. Схаменіться і станьте навколішки”⁵¹⁴. Проповідник наголошував, що замало щонеділі ходити в церкву, а решту днів грішити, бо це не може задовольнити невситимої любові Бога: “Йому хочеться бачити вас постійно, отака його любов, і воістину тільки так треба любити”. Врешті, Панлю підсумовує: “Ось чому, втомившись вас виглядати, він напустив бича на вас, як напускав на всі захряслі в гріхах міста відтоді, як веде свій родовід людство [...]. І, як усі вони, ви від того дня, як місто замкнуло в своє кільце і вас, і бич Божий, ви інакше бачите все живе й суще. Ви знаєте тепер, що час подумати про головне”⁵¹⁵. Отже, А. Камю намагається розвивати міркування про те, що і страждання за певних умов може бути використане на добро. Зокрема, коли усвідомлюєш власну гріховність і покаєння. Втім, А. Камю показує, що сам священник Панлю власної гріховності не визнає. Далі в романі ця внутрішня драма Панлю розгортається доволі неоднозначно.

Зрештою, А. Камю відштовхувало від християнства те, що богослови схильні виправдовувати й систематизувати зло Божою волею, чим часто справляють враження, ніби немає поваги до страждання. Зло наділяють універсальним характером або роблять сентиментальним, банальним чи навіть необхідним. А. Камю категорично відкидає, що може бути пояснення, яке виправдовувало б страждання та зло, навіть заради віри⁵¹⁶.

3.2. Мовчання Бога-Отця: спотворені образи в досвіді богопокинутості

3.2.1. “Злий дух”: страждання як запорука спасіння

Ні, середини не дано. Треба прийняти ганебне, оскільки кожен мусить вибирати — ненавидіти	Багато років тому, коли я був атеїстом, на запитання: “Чому ви не вірите в Бога?”, я відповів би приблизно
---	---

⁵¹⁴ Камю, *Чума*, 135–6.

⁵¹⁵ Камю, *Чума*, 137.

⁵¹⁶ A. Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd* (Amsterdam–New York: Rodopi, 2002), 154.

йому чи любити Бога. А хто ж наважиться вибрати ненависть до Бога?

Братове мої, **любов до Бога – трудна любов.** Вона вимагає цілковитого самозречення, зневаги до своєї особи. **Але тільки він один може змити жах страждання й загибелі дітей, у кожному разі, тільки він може обернути його на необхідність,** бо людина не годна цього зрозуміти, вона може тільки бажати цього. Ось така наука, яку я хотів засвоїти разом із вами. **Така віра, жорстока в очах людей і єдино цінна в очах Всевишнього, до якого ми й повинні наблизитися.** Перед лицем такого моторошного видовиська всі ми маємо стати рівними. На тій верховині все зіллється і все зрівняється; і зазоріє істина з-під видимої несправедливості. Ось чому в багатьох церквах Південної Франції зачумлені спочивають під плитами церковних хорів, і священнослужителі звертаються до своєї пастви з висоти цих могил, і істини, які вони проповідують, засяють з того попелу, куди, гай-гай, внесли свою ленту і малі діти⁵¹⁷.

так: ‘Подивіться на всесвіт, у якому ми живемо. Найбільша його частина – це порожнеча, вона абсолютно темна і холодна (...) Життя влаштоване так, що всі його форми, виживаючи, знищують одні одних (...) Їхня історія великою мірою є хронікою злочинів, війн, хворіб і страху. У всьому цьому є короткі проміжки щастя, яких якраз достатньо для того, щоб викликати, поки це щастя триває, агонізуючий страх втратити його, а коли воно втрачене – болочу пам’ять про нього. **Якщо ви хочете, щоб я повірив у все це – творіння милосердного і всемогутнього духа, я відповім, що докази вказують на протилежне. Або за всесвітом не стоїть ніякий дух, або це дух байдужий до добра і зла, або ж це злий дух**’⁵¹⁸.

“Довівши Божественне походження чуми й каральну місію бича Божого”⁵¹⁹, “коли поширилися всілякі пророцтва, насмикані з висловлювань католицьких святих і пророків” та коли “забобони заступили релігію”⁵²⁰, Панлю-Камю виголошує другу проповідь у романі “Чума”. Згідно з сюжетом, другу проповідь Панлю виголошує після того, як став свідком смерті дитини, коли сам молився біля смертної постелі дитини, кажучи: “Боже, врятуй це дитя!”⁵²¹ Тоді ж відбувається розмова між Панлю

⁵¹⁷ Камю, *Чума*, 222–3.

⁵¹⁸ Люїс, *Проблема страждання*, 11–2.

⁵¹⁹ Камю, *Чума*, 215–7.

⁵²⁰ Камю, *Чума*, 218.

⁵²¹ Камю, *Чума*, 217.

та лікарем Ріє. Лікар докорив священнику за його проповідь, згідно з якою грішники помирають, бо якщо дитя не мало гріхів, то чому ж воно померло⁵²². Панлю не виправдовується у відповідь, але наголошує на ключовій для розуміння досвіду богопокинутості думці: “Це [смерть дитини – авт.] справді викликає протест, бо перевищує всі наші людські мірки. Але, може, нам треба любити те, чого не можемо осягнути розумом”⁵²³. Варто зазначити, що діалоги між персонажами роману – лікарем Ріє та священником Панлю – це реальні діалоги друзів А. Камю: йдеться про Паскаля Піа [Pascal Pia] та Франсіна Понжа [Francine Ponge], які не вірять у Бога (їх уособлює Ріє), і Реймона Брукбергера [Raymond Bruckberger] та Рене Лейно [René Leypaud], які вірять у Бога (їх уособлює Панлю)⁵²⁴.

Проповідь Панлю перегукується з роздумами К. С. Люїса: страждання – необхідний елемент для спасіння, от тільки більше немає претензії на остаточність усіх відповідей, бо навіть ідея “бича Божого” має межу виправдання – смерть дитини. Панлю відходить від поділу “ми – ви” і вживає тільки “ми”, стаючи пліч-о-пліч із грішниками. А. Камю більше не вкладає в уста отця Панлю жодного слова про бич Божий, нічого про вічне раювання та винагороду за земні муки, “бо хто ж візьметься запевняти, що століття райського блаженства можуть оплатити бодай мить людського страждання?”⁵²⁵ А. Камю писав: “Панлю залишиться біля підніжжя стіни, вірний образіві четвертування, символом якого є хрест, і перебуде віч-на-віч із муками дитини”⁵²⁶.

Роман “Чума” виражає протест проти всіх форм пасивної покори перед нещастям і бездіяльним прийняттям власної долі. Письменник однаково відкидав як волюнтаризм, так і напередвизначеність. А. Камю хотів підкреслити, що, може,

⁵²² Камю, *Чума*, 215–7.

⁵²³ Камю, *Чума*, 216.

⁵²⁴ Todd, *Albert Camus: a life*, 166.

⁵²⁵ Камю, *Чума*, 220.

⁵²⁶ Камю, *Чума*, 220.

завдання богослов'я – вказати, у якому напрямку варто розуміти страждання, а отже, як його проживати. Теоретичне розмірковування не здатне втішити чи запропонувати рішення, бо страждання не безіменні. За кожним стражданням стоїть конкретна людина, а за людиною, яка страждає, – її персональний екзистенційний досвід.

Роман “Чума” описує бунт проти абсурду за допомогою практичної, а не теоретичної моралі. Бунт стає етичною вимогою, що, разом із солідарністю, яку втілює сам лікар Ріє, а згодом й усі мешканці Орана, може стати як не відповіддю на страждання, то бодай дією, що припиняє страждання. Зрештою Христос обрав саме солідарність у стражданні, а не рівність перед стражданням, про що наголошує Панлю. У проповіді цю солідарність він називає “трудною любов’ю” [amour difficile]. Тільки така любов, на думку Панлю, “може змити жах страждання й загибелі дітей”⁵²⁷, але ця сама любов потребує повного самозречення, на яке був здатен Христос. Віра, яка пояснює смерть безневинних дітей, може здатися жорстокою, а проповіді на попелищі дітей – безглуздими, як не брати до уваги безневинного страждання Христа. В есеї “Бунтівна людина” А. Камю таку любов називає “дивною” [étrange amour], але за описом вона відповідає “трудній”, бо ставить під сумнів спасіння одного, якщо не будуть врятовані всі⁵²⁸.

К. С. Люїс також виснував кілька тверджень про природу страждання та його наслідки. По-перше, страждання самі собою не становлять добра. Люїс пропонує такий поділ: “У грішному й частково відкупленому всесвіті ми можемо розрізнити: 1) просте добро, що виходить від Бога, 2) просте зло, вчинене збунтованими сотворіннями, і 3) використання цього зла з метою спасіння, внаслідок чого твориться 4) складне добро, у якому бере участь свідомо прийняте страждання і

⁵²⁷ Камю, *Чума*, 223.

⁵²⁸ Камю, *Бунтівна людина*, 436.

спокутуваний гріх”⁵²⁹. Дж. Беверслуйс (John Beversluis) називав цей поділ К. С. Люїса платонівським поглядом на моральний кодекс, що мав би зобов’язувати як людей, так і Бога, але так не є⁵³⁰. До того ж, зауважує Дж. Беверслуйс, цей надмірний ідеалізм розпадається, коли сам К. С. Люїс страждає від втрати дружини, про що пише у книжці “Споглядання горя”. Втім, це не зовсім справедливо, якщо згадати, що Люїс усвідомлював небезпеку теоретичного осмислення страждання й зазначав про це в передмові до “Проблеми страждання”: “Єдина мета цієї книги – вирішити інтелектуальну проблему страждання. Я не настільки нерозумний, аби вважати себе достойним вищого завдання – навчити сили духу і терпеливості”⁵³¹.

К. С. Люїс, намагаючись зацентувати на Всемогутності Бога, що долає дуалізм рівності добра й зла, підкреслював, що будь-які дії людини Бог може використати на спасіння ближніх. Це, з одного боку, те саме, що А. Камю писав про бич Божий: усе з волі Божої, навіть страждання, як наголошував у другій проповіді Панлю. З другого боку, ця думка радикально протилежна до ідей А. Камю: К. С. Люїс зауважував, що страждання, які спричиняє одна людина іншій, також мають наслідки, бо, чинячи зло, людина отримає й відповідну плату⁵³²; А. Камю натомість віддав перевагу буквальній боротьбі зі злом, коли в романі всі оранці разом зі священником Панлю стають добровольцями в боротьбі з моровицею. “Наполягання Камю на тому, щоб у серцевину будь-якого громадського вибору вкласти індивідуальну моральну відповідальність, разюче суперечить зручним звичкам нашого часу”⁵³³, – писав про цей період творчості письменника Т. Джадт.

⁵²⁹ Люїс, *Проблема страждання*, 97–8.

⁵³⁰ John Beversluis, *C. S. Lewis and the Search for Rational Religion: Revised and Updated* (Amherst: Prometheus, 2007), 313–4.

⁵³¹ Люїс, *Проблема страждання*, 9.

⁵³² Люїс, *Проблема страждання*, 99.

⁵³³ Tony Judt, “On the Plague”, *When the facts change: essays* (Publisher London: William Heinemann New York: Penguin Press, 2015), 17.

А. Камю, як і К. С. Люїс, словами Панлю озвучує ідею свідомого прийняття страждань: “Найжорстокіше випробування – і те благо для християнина. А християнин саме в даному випадку і повинен прагнути цього блага, шукати його, розуміти, у чому воно і як його знайти [...] треба жадати страждань, оскільки їх зажадав Господь”⁵³⁴. К. С. Люїс вважав, що люблячий може взяти на себе страждання коханої людини, за так званим принципом субституції (заміни)⁵³⁵. Це переконання стало лейтмотивом найкращого роману Люїса “Допоки ми не віднайшли облич”. Хоч згодом К. С. Люїс і переглянув ці свої переконання⁵³⁶, все-таки в контексті осмислення страждань вони доволі цікаві, бо перегукуються з містичним досвідом Терези від Дитятка Ісуса та її малим шляхом довіри до Бога й жертви за грішників, особливо атеїстів⁵³⁷. Проте Люїс застерігав, що будь-яка жертва чи аскеза – це засіб, а не мета, бо інакше стає диявольською, лише Бог може упокорювати на спасіння⁵³⁸. К. С. Люїс визначав страждання за необхідний елемент спасіння, бо страждання руйнує людську самодостатність, тоді людина об’єднується з Богом – це стає силою в немочі (2 Кор 12, 7–10). Саме це вияв людського кенозису – скласти зброю, визнати безсилля й віддати Боже місце Богові. Саме це й означає йти за Христом: прийняти страждання за інших і від інших і навіть більше увійти в досвід страждань, досвід богопокинутості та самотності в Христі⁵³⁹. Наприклад, сучасник К. С. Люїса та А. Камю, військовий капелан К. Ньоккі, вважав, що в містичному тілі Церкви присутні душі тих, хто страждає заради очищення всього людства⁵⁴⁰.

⁵³⁴ Камю, *Чума*, 221.

⁵³⁵ McGrath, *C. S. Lewis – A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet*, 339–40.

⁵³⁶ Andrew C Stout, “‘It Was Allowed to One’: C. S. Lewis on the Practice of Substitution” *Mythlore* 129, (Fall/Winter 2016).

⁵³⁷ Томаш Галік, *Терпеливість із Богом: зустріч віри із невірою* (Львів: Свічадо, 2012), 36–40.

⁵³⁸ Люїс, *Проблема страждання*, 99.

⁵³⁹ Люїс, *Проблема страждання*, 100.

⁵⁴⁰ Карло Ньоккі, *Педагогика невинной боли* (Київ: Дух і Літера, 2016), 25.

А. Камю ще в “Міфі про Сізіфа” писав: “Померти за власним бажанням означає визнати, нехай і мимовільно, сміховинну властивість звички, відсутність глибших підстав жити, безглуздість повсякденної метушні й марноту страждання”⁵⁴¹. Якщо дотримуватися таких міркувань, віднайдення сенсу страждання визначає сенс життя. Про це писали й ті, хто пережив концентраційні табори. Віктор Франкл зазначав, що табірне життя виявляє внутрішню свободу, зокрема коли зовнішня “у вкрай несприятливих умовах невимовної психічної та фізичної напруги”⁵⁴². Але людина може втратити як фізичну, так і духовну свободу, якщо не здатна досягнути сенс свого страждання. Елі Візель у “Ночі” зауважив:

“Навіщо, ну навіщо я підносив Йому хвалу? Все в мені поставало проти цього. Через те, що він дозволив спалити тисячі дітей у ямах? Через те, що Він дозволив день і ніч працювати шістьом крематоріям, і в день Суботи, і у святкові дні? Через те, що у Своїй могутності Він створив Аушвіц, Біркенау, Буну і ще стільки фабрик смерті? Як же я можу говорити Йому: ‘Будь благословен, Вічний, Господарю Світу, який обирає нас поміж народів, аби катувати день і ніч, аби ми бачили своїх батьків і матерів, братів, що гинуть у крематоріях? Хай святиться Ім’я Твоє, Боже, що обрав нас для зачення на твоєму олтарі?’”⁵⁴³

Ще одна вціліла з табору смерті, Едіт Егер наголошувала, що в будь-яких життєвих обставинах є вибір, і один із варіантів – вибрати свободу прийняти все, що сталося⁵⁴⁴. Вона зазначає, що, тільки пройшовши певні стадії горювання, злості та виголошення правди, можна прийти до прощення та прийняття. Це теж досвід богопокинутості – час віри, а не аргументів.

Християнська традиція завжди віднаходить сенс у хресній смерті Христа. Саме його добровільна воля прийняти хрест видозмінює траєкторію міркувань, що страждають тільки грішники. Однак ще задовго до Христа ця ідея була втілена через біблійного персонажа Йова, який уособлює всі можливі страждання. Йов ніколи не

⁵⁴¹ Камю, *Міф про Сізіфа*, 74.

⁵⁴² Франкл, *Людина у пошуках справжнього сенсу*, 80.

⁵⁴³ Візель, *Ніч. Світанок. День*, 57–58.

⁵⁴⁴ Егер, *Вибір*, 189–391.

мав проблем з існуванням Бога, головною турботою страждальця був сам сенс існування людини: її немічність, вразливість, смертність і страх перед невідомим після смерті⁵⁴⁵. В епоху Нового часу цей досвід описав Блез Паскаль у “Думках” як екзистенційний симптом богопокинутості – відчуття закинутості й темряви⁵⁴⁶.

Саме старозавітний образ Йова мав провіденційно підготувати людське мислення до того, що страждання не завжди становить ознаку гріховного життя, а отже, й до ідеї розп’ятого безгрішного Бога. Страждання Йова вказують на те, що коли страждання неминуче, то воно має слугувати наверненню, тобто “відновленню добра в суб’єкті”⁵⁴⁷. Відкриття цієї грані страждання не автоматичне чи просте – це відкриття цілої таємниці Божої премудрості, яке залежить від того, наскільки страждалець відкрив для себе Божу любов. А це можна зробити тільки через Христа.

Христос говорив про те, що Він є свідченням Божої любові: “Бог бо Так полюбив світ, що дав Сина свого Єдиногородного дав, щоб кожен, хто вірує в нього, не згинув, але мав життя вічне” (Йо 3,16). Цими словами Він також розкриває мету свого страждання – дати життя вічне, а отже, і своє страждання робить благословенням. Спасіння – це не тільки звільнення від земного страждання, бо ж відомо, що після Воскресіння Христа навіть апостоли страждали й умирали в неймовірних муках, але спасіння стає поверненням до стосунку з Богом. Так Христос став тим, хто “оберігає людину від остаточного зла та остаточного страждання – втрати життя вічного”⁵⁴⁸. Те, що було проблемою страждання завдяки Христу, стає таємницею страждання. К. С. Люїс наголошував: “Ступінь добровільної смерті сягає найширших меж уяви, і, може, виходить поза неї; ця жертва позбавляється не лише звичайної підтримки, але навіть Отець, якому приноситься жертва, залишає її, та

⁵⁴⁵ Dominique Barthélemy, *God and His image: an outline of Biblical*, 1–15.

⁵⁴⁶ Паскаль, *Думки*, 157.

⁵⁴⁷ *Апостольський лист “Salvifici doloris” святийшого отця Івана Павла II єпископам, священникам, монашам спільностам і вірним Католицької церкви про християнське розуміння людського страждання* (Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1984), 12.

⁵⁴⁸ *Апостольський лист “Salvifici doloris”*, 14.

підкорення Христа Отцю є непохитним, хоч Отець і ‘покидає’ Його’⁵⁴⁹. Отже, не тільки страждання та досвід богопокинутості Христа становлять таємницю, але й досвід Отця, коли Христос страждає й досвідчує богопокинутість.

У християнстві страждання – це не самоціль. Жертовність і мучеництво ніколи не були самодостатніми, але вимушеними способами наслідувати Христа. Навіть Його жест – це не спонука до страждання з примусу, а тільки добровільний, бо цей жест не самоціль для Христа, а вияв Божої любові. Натомість людина, яка вважає, що цей шлях становить необхідність, може впасти у дві крайності: з одного боку, вважати, що вона себе спасає, а з другого, озлобитися на Бога, бо, за її визначенням, Він примушує страждати, щоб спасти її чи когось за її посередництва. В обох випадках страждання інструменталізуються, а Бог дияволізується. Жертва однієї людини заради іншої можлива тільки за наявності такої любові, яку продемонстрував Христос: “Христос бо, тоді як ми були ще безсилі, у свою пору, помер за безбожних. Воно навряд чи хто за праведника вмирає; бо за доброго, може, хтось і відважився б умерти. Бог же показує свою до нас любов тим, що Христос умер за нас, коли ми ще були грішниками” (Рим 5, 6–8). Натомість будь-які інші причини, як-от почуття провини, страх, намагання отримати запевнення на право існувати, навіть уся християнська обрядовість та аскетизм, можуть стати основою хибного образу Бога, якщо вони вимушені, а не добровільні⁵⁵⁰.

3.2.2. “Великий іконоборець”: Бог К. С. Люїса

“Оскільки **світовий лад визначається смертю**, можливо, для Господа Бога взагалі краще, щоб у нього не вірили і щосили боролися проти смерті, не підводячи очей до небес, **де він так уперто мовчить**”⁵⁵¹.

“Я боюсь не матеріалістів... я боюсь іншого, що ми як шури в пастці, лабораторні шури. Хтось сказав, що ‘Бог завжди примножує’. А що, якщо Він займається вівісекцією... **Що, крім нашого відчайдушного бажання, виправдовує нашу віру**

⁵⁴⁹ Люїс, *Проблема страждання*, 91.

⁵⁵⁰ Мюллер, *Бог он Иной*, 15.

⁵⁵¹ Камю, *Чума*, 157.

в милосердного Бога? Весь наш *prima Facie* досвід підтверджує зворотне. Ми заперечуємо, згадуючи про Христа. А може, Він помилився? Його останні слова, може, мали цілком зрозуміле значення. Він зрозумів, що **Бог-Отець зовсім не такий, яким повинен бути**. Пастка, яку заздалегідь придумали, поставили приманку і, нарешті, вона спрацювала – на хресті. Жахливий жарт вдався⁵⁵².

Книжка К. С. Люїса “Споглядання горя”, з якої взята ця цитата, – то своєрідний практичний посібник із пережиття особистого горя чи прикладне продовження книжки “Проблеми страждання”. Люїс, “осиротілий, розбитий навпіл і самотній, йде шляхом долини сліз”⁵⁵³ і записує всі міркування після втрати дружини 1960 року. Уперше ця книжка була опублікована під псевдонімом N. W. Clerk⁵⁵⁴, що для деяких дослідників досі становить підставу сумніватися в його авторстві⁵⁵⁵. “Споглядання горя” – одна з найменш популярних, але точно одна з найвідвертіших книг К. С. Люїса. У ній автор проживає досконале страждання, яке вже було йому відоме. Досвід, описаний у “Спогляданні горя”, нагадує його інший дитячий досвід – смерть матері Флоренс Августі: дитиною він молився про її зцілення, але вона, як і Джой, померла⁵⁵⁶. Саме смерть матері стала для Люїса першим релігійним розчаруванням і досвідом богопокинутості. Письменник згадує, що молився до Бога про зцілення від хвороби матері, і коли дива не сталося, вирішив, що Богу байдуже до його прохання або Він просто не існує⁵⁵⁷. Смерть дружини змусила К. С. Люїса повернутися до дитячої травми й до сформованого внаслідок цього образу Бога: “Рак, і рак, і рак. Моя мама, мій батько, моя дружина. Цікаво, хто

⁵⁵² Lewis, *A Grief Observed*, 13–4.

⁵⁵³ *Letters: C. S. Lewis [and] Don Giovanni Calabria: a study in friendship*, 106–7.

⁵⁵⁴ Calvin Trillin, *Companionship in Grief: Love and Loss in the Memoirs of C. S. Lewis* (Published by: University of Massachusetts Press, 2010), 20–61.

⁵⁵⁵ McGrath, *C. S. Lewis – A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet*, 342–43.

⁵⁵⁶ Lewis, *Surprised by Joy*, 5.

⁵⁵⁷ Lewis, *Surprised by Joy*, 14.

наступний у черзі”⁵⁵⁸. Люїс завжди вважав, що смерть матері розлучила його з батьком, який після смерті дружини відправив синів на навчання в закриту школу: “Двоє наляканих хлопчиків притискалися один до одного, щодуху намагаючись відігрітися в цьому похмурому світі”⁵⁵⁹. У тому ранньому досвіді важкої втрати криється джерело темпераменту К. С. Люїса та його богослов’я⁵⁶⁰. До кінця життя він зберігав листок із відривного календаря з датою 23 серпня 1908 року (день смерті матері й день народження батька), на якому була символічна цитата з “Короля Ліра” В. Шекспіра: “Годиться нам терпіть і те, що ми на світ цей народились, і з ним свою розлуку неминучу”⁵⁶¹. Цю саму цитату за розпорядження брата Ворена вигравіювали на надгробку К. С. Люїса⁵⁶². Брат називав ранні дитячі роки “духовною хворобою” Люїсів, яка змінила їх назавжди⁵⁶³.

У “Листах до Малкольма” К. С. Люїс зазначав, що молитва не завжди може бути вислухана, але, звісно, він, як і будь-хто інший, волів, щоб саме його молитва була вислухана. “Проблема страждання”, яку він писав, щоб допомогти людям впоратися з наслідками війни, не підготувала його до смерті Джой: вона принесла з собою смерть його віри – віри в конкретний образ Бога як космічного садиста⁵⁶⁴. К. С. Люїс докладно описує образ такого Бога: “Крок за кроком нас вели стежкою цвітучого саду, і щоразу здавалося, що Він милосердний, але насправді Він уже мав приготоване випробування”⁵⁶⁵, ‘космічний садист та злий дурень (imbecile)’⁵⁶⁶. Звісно, ці цитати демонструють тільки певний, досвід К. С. Люїса, окреслений у часі. Для людини, що зазнає втрати, відчуття злості та богопокинутості, це цілком

⁵⁵⁸ Lewis, *A Grief Observed*, 5.

⁵⁵⁹ Lewis, *Surprised by Joy*, 13.

⁵⁶⁰ Ann Loades, “C. S. Lewis: Grief Observed, Rationality Abandoned, Faith Regained,” *Journal of Literature & Theology*, Vol. 1, No. 1 (March 1989): 111.

⁵⁶¹ В. Шекспір, *Король Лір*, переклад М. Рильського. Див. Додаток 10.

⁵⁶² McGrath, *C. S. Lewis – A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet*, 358–9.

⁵⁶³ W. H. Lewis, *Letters of C. S. Lewis* (New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1975), 19.

⁵⁶⁴ Ann Loades, “The Grief of C. S. Lewis” *Theology today* Vol. 46 (1989): 269–76.

⁵⁶⁵ Lewis, *A Grief Observed*, 14.

⁵⁶⁶ Lewis, *A Grief Observed*, 14.

природно⁵⁶⁷. Саме тому К. С. Люїса не втішала фраза “вона [Джой – авт.] в руках Бога”, бо вона не була поряд.

Деякі емпіричні дослідження⁵⁶⁸ виявляють закономірність між образом Бога-Отця та образом батька. К. С. Люїс сам визнавав, що саме через напружені стосунки з батьком у нього була проблема з визнанням авторитетів, що, як наслідок, стала перешкодою в його вірі⁵⁶⁹. Після смерті батька ще довго К. С. Люїс відчував провину, що злився на батька й був нетерплячий із ним. У духовній автобіографії “Здивований радістю” К. С. Люїс пише, що спочатку став теїстом, а потім помер його батько Альберт, але А. Макрат вважає, що хронологія інша: спочатку помер батько, а потім Люїс повірив у Бога. Причиною такого хронологічного спотворення, хай і несвідомого, могла бути провина й непростення Люїса собі⁵⁷⁰.

Однак нам важливо зауважити, що К. С. Люїс – християнський апологет, який утратив віру саме в люблячого Бога: “Сьогодні я поділився думками з С. Він нагадав мені, що те саме відбулося з Христом: ‘Чому ти залишив мене?’. Я знаю, але від цього не стає легше й зрозуміліше. Я не думаю, що небезпечно втратити віру в Бога. Справжня небезпека полягає в можливості повірити в те, що Він – злий. Я не боюся того, що дійду висновку ‘виявляється, Бога немає!’. Але розчарування буде, якщо я висну ‘Так ось який він, виявляється, і нічого себе обманювати’”⁵⁷¹. К. С. Люїс демонструє нам едемський архетип людини, яка так само засумнівалася в любові Бога й скуштувала забороненого плода, щоб не просто стати як Бог, а стати замість Бога (Бт 3, 1–13) і визначати, що насправді добро і зло⁵⁷². “Добром” для Люїса, звісно, мала бути вічність із Джой: “Якось вона сказала мені: ‘Навіть якщо помремо

⁵⁶⁷ Див. Kübler-Ross, *On death and dying*, 50–81.

⁵⁶⁸ Див. J. Król, *Pojęcie Boga u dzieci i młodzieży w świetle dotychczasowych badań*, (Kraków: Podstawowe zagadnienia psychologii religii, 2006). Maria Jankowska “Postawy rodzicielskie a poziom nadziei podstawowej i religijność personalna/apersonalna u młodych dorosłych” *Fides et Ratio* 3(15), (2013): 130–58.

⁵⁶⁹ Lewis, *Surprised by Joy*, 118.

⁵⁷⁰ McGrath, *C. S. Lewis – A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet*, 124–6.

⁵⁷¹ Lewis, *A Grief Observed*, 3.

⁵⁷² Полонский, *Библейская динамика современный комментарий к Пятикнижью*, 147.

в один день, лежачи поряд, однаково це буде та сама розлука, якої ти так боїшся”⁵⁷³. Це не означає, що великий християнський апологет не вірив у доброго й люблячого Бога-Отця, натомість це підтверджує, що віра та стосунки з Богом – це процес пізнання, розпізнання й тривалого прощення, ба більше, прощення й Богові.

Книжка “Споглядання горя” – це не тільки розповідь про горе після втрати близької людини, це також книжка про “вразливість та крихкість чистої раціональної віри”⁵⁷⁴. К. С. Люїс, як і А. Камю, пручається смертності людини, бо неправильно уявляє Бога. Поступово розум та емоції Люїса стихають, тож він доходить висновку, що Бог – “великий іконоборець”, змушений руйнувати наші уявлення про Себе – “несказанного, незбагненого, невидимого, неосяжного, завжди суцього”⁵⁷⁵. Страждання тільки виявляють, чи це стосунки між людиною та Богом, ґрунтовані на довірі до Бога, чи це лише рабство власних уявлень. Люїс має рацію: Бог займається вівісекцією, Він відтинає внутрішніх ідолів⁵⁷⁶.

Апологет вскочив у свою ж інтелектуальну пашку, яку “наставив”, ще пишучи “Проблему страждання”. Визначаючи страждання як необхідність і “мегафон Бога”, Люїс втрапив у раціональні схоластичні тенета, забуваючи про сам досвід страждання. У книжці “Роздуми над псалмами” К. С. Люїс зауважив, що у двадцять другому псалмі Христос не просто відтворив архетип невинного страждальця (Ісая, Йов). Він водночас прийняв досвід повного відчаю з абсолютною вірою та довірою Отцеві, який не відповідає на крик Христа: “Той, Хто був без гріха, став гріхом заради нас, усвідомив глибину найгіршого страждання, яке припадає на злих людей, які нарешті знають своє зло”⁵⁷⁷. Христос залишився так само святим у своєму крику, як і Отець у своєму мовчанні, а Люїс повернувся до своїх із Джой міркувань, які вони

⁵⁷³ Lewis, *A Grief Observed*, 6.

⁵⁷⁴ McGrath, *C. S. Lewis A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet*, 343.

⁵⁷⁵ Чин Божественної Літургії Йоана Золотоустого, молитва Анафори.

⁵⁷⁶ Lewis, *A Grief Observed*, 13–4.

⁵⁷⁷ C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms* (London: Geoffrey Bles, 1958), 127.

озвучили в романі-міфі “Допоки ми не віднайшли обличчя”: “Нема відповіді. Тепер я знаю, Господи, чому ти не відповідаєш. Ти сам є відповіддю. Перед твоїм обличчям помирають усі запитання. Якої іншої відповіді було б достатньо?”⁵⁷⁸. До цієї думки К. С. Люїс згодом повертається в тому-таки “Спогляданні горя”:

“О, Боже, невже тільки за такої умови? Невже зможу зустрітися з нею, тільки якщо буду любити тебе так, що мені стане однаково, зустрінусь я з нею чи ні? (...) Коли запитую Бога про це, не отримую відповіді. Але це не те старе відчуття ‘Відповіді не буде!’. Це не двері, що наче зачинилися перед носом. Це радше спокійний, позбавлений співчуття погляд. Наче він покивав головою: ‘Спокійно, моє дитя, ти й так не зрозумієш’. Беззмістовні питання не потребують відповіді”⁵⁷⁹.

Мовчання Бога в романі “Чума” А. Камю визначав схоже. З одного боку, слова лікаря Ріє про смерть безневинної дитини виражають невдоволення та злість перед лицем смерті, і це стає підставою для бунту й боротьби проти абсурдності смерті. Таке мовчання А. Камю визначав як байдужість, як мовчазну згоду на зло, яка може бути таким самим злом. З другого боку, мовчання Бога А. Камю розуміє як таке, що має сакральне значення, і розкриває його через Панлю. Його остання проповідь було мовчання: “Він попросив дати йому розп’яття, що висіло в узголів’ї і, коли прохання його було виконане, відвернувся й почав дивитися на розп’яття”⁵⁸⁰. Священнослужитель утілює те, про що говорив Ріє раніше: він полюбив те, що годі досягнути розумом, він полюбив власні страждання та смерть⁵⁸¹. Навіть той факт, що лікарєві Ріє так і не вдалося визначити діагноз Панлю, підкреслює, що перед лицем смерті ми всі, грішники і праведники, рівні. Богопокинутість, умирання та смерть годі зрозуміти, аж поки ці досвіди не спіткають нас самих.

⁵⁷⁸ C.S. Lewis, *Till We Have Faces: A Myth Retold* (Harcourt Brace & Co.,1984), 144.

⁵⁷⁹ Lewis, *A Grief Observed*, 32–3.

⁵⁸⁰ Камю, *Чума*, 226.

⁵⁸¹ Камю, *Чума*, 216.

Такі богослови, як С. Булгаков та Г. У. фон Бальтазар, теж розмірковували про тотальну солідарність Христа з кожним померлим у його власному гробі⁵⁸². Ці думки дають підстави помислити про місце Отця в хресній жертві Сина, бо коли Син досвідчив богопокинутість, то й Отець міг також щось досвідчити. Ісус Христос стає “ідеальним покутником”, за визначенням К. С. Люїса. Він робить те, що жодна людина не здатна вчинити для себе. Творець Нарнії наголошує, що на справжнє покаяння здатна лише добра людина, але вона цього й не потребує, а потребує його зла людина, але вона на це не здатна, бо для неї це те саме, що й померти: “Що ви гірші, то більше вам потрібне покаяння й менше ви до нього схильні”⁵⁸³. Христос натомість у досвіді богопокинутості “страждав і Сам був випробуваний, Він може допомогти тим, що проходять через пробу” (Євр 2, 17–18). У “Листах до Малкольма” К. С. Люїс наголошує, що Христос помер не просто за людство, але “за кожну людину, наче решту б і не було”⁵⁸⁴. Смерть Христа не була самоціллю, а актом “дивної та трудної любові”, як зазначає А. Камю, яка потрібна для правдивого бунту, щоб зберегти, а не погубити життя, як передбачають революційні рухи.

А. Камю в “Бунтівній людині” подав приклад “дивної любові”, згадавши про іспанських в’язнів-католиків. У часи диктатури режиму Ф. Франко Римо-Католицька Церква стала інструментом приборкування незгідних із режимом, але коли священники зробили причастя обов’язковим у в’язницях, навіть злочинці збунтувалися й відмовилися від обов’язкового причастя. Їхній приклад А. Камю згадує як приклад дивної любові, бо, “бувши єдиними свідками розп’ятої невинності, вони відмовляються від спасіння, яке має бути сплачене ціною несправедливості й гніту. Така божевільна щедрість властива бунтові, який без зволікань ладен віддати силу своєї любові й негайно відкинути несправедливість”⁵⁸⁵.

⁵⁸² Бальтазар, *Пасхальне таїнство*, 145.

⁵⁸³ Люїс, *Просто християнство*, 64–5.

⁵⁸⁴ Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 79.

⁵⁸⁵ Камю, *Бунтівна людина*, 436.

Причастя як примус не може бути благословенням, навіть якщо на кін поставлене вічне життя. Навіть Церква не здатна змусити спастися тих, хто від цього відмовляється. Але чи така Церква залишається Христовою Церквою, якщо ставить такі умови – сумнівно.

3.2.3. “Невблаганне божество”: А. Камю від Каїна до “Першої людини”

В міру того, як **каїнове плем’я** упродовж сторіч тріумфувало все більше й більше, стало за можливе виголосити, що Богові Старого Заповіту несподівано поталанило. Хоч і парадоксально, проте **богохульники воскресили ревнивого Бога, якого християнство хотіло вигнати з історичного кону.** Одним з їхніх найвідважніших прагнень була **спроба схилити Христа на свій бік, завершивши його історію розп’яттям на хресті та стражденним волянням, яке передувало його агонії.**

Лише жертва безгрішного Бога могла виправдати тривалі **всесвітні тортури невинності.** Лише страждання Бога, і то **найпринизливіше, могло полегшити агонію людей.** Якщо все, без винятку, від неба до землі приречене на страждання, тоді стає можливим це **дивне щастя**⁵⁸⁶.

‘Вона зараз в руках Бога’. Але вона й раніше була в Його руках, і я бачив, що з нею зробили. Якщо **доброта Бога нерозривно пов’язана з тим, що він завдає болю, то або Бог не добрий, або Бога взагалі немає:** бо ж у єдиному житті, яке нам дано, Він завдає такого болю, що годі й увити. Якщо він так змушує нас страждати за життя, то що нас чекає після смерті. Напрошується ‘Бог пробачив Богу’. Але якщо ми істинно віримо, то **Він не пробачив, Він розп’яв Його**⁵⁸⁷.

Есе “Бунтівна людина”, як і “Чума”, належить до “бунтівного” періоду творчості А. Камю. Одна з наскрізних тем цього есе – образ Бога. А. Камю наголошував, що до оголошення “смерті Бога”(Ф. Ніцше та Ф. Достоевський), образ Бога не зазнавав критики, ба більше, в ньому навіть не сумнівалися. Тільки завдяки

⁵⁸⁶ Камю, *Бунтівна людина*, 206.

⁵⁸⁷ Lewis, *A Grief Observed*, 14.

лементу про смерть Бога вдалося “до безмежжя розширити терени бунтівної думки й виставити рахунок самому Богові любові”⁵⁸⁸, який віддає перевагу жертві Авеля, а не жертві Каїна (пор. Бт 4, 1–16). На думку А. Камю, саме через історію Каїна можна простежити формування образу невблаганного Бога ненависті. Таке спрощення принаймні пояснювало світобудову, повну несправедливості та страждань.

Після Каїна, на думку А. Камю, формується “Каїнове плем’я” – плем’я, що впродовж сторіч тріумфує, бо їм вдалося схилити на свій бік Христа, “завершивши його історію розп’яттям на хресті та стражденним волянням, яке передувало його агонії. Так стверджувалася поява невблаганного образу Бога ненависті, більше погодженого зі світобудовою, такою, як її уявляли бунтівники [авт.]”⁵⁸⁹. Гегелівська діалектика “пана та раба” в інтерпретації А. Камю перетворилася на діалектику Бога та людини, де останній відведені лише страждання. Прикладом цієї діалектики став російський комунізм, що, “вбивши Бога”, на Його місце поставив земні божества⁵⁹⁰. Схожу діалектичну небезпеку А. Камю вбачав у теократії Римо-Католицької Церкви, яка під ту пору (середина ХХ століття) проголошувала сотеріологічний ексклюзивізм і відмовлялася розвивати діалог зі світом. Така церковна реальність нагадувала письменнику поведінку державних управлінців, які обожують себе та пригнічують і зневажають підданих; “Камю не здатний бачити в Церкві нічого іншого, крім її компромісів за дочасні повноваження”⁵⁹¹. Так вислів А. Камю “я бунтую, отже, ми існуємо”⁵⁹² стає вимогою часу, бунт стає необхідним заради пошуку істини.

А. Камю наголошував, що традицію формування образу грізного Бога підтримувала традиція заперечення історичності Христа⁵⁹³. Тільки Христос, на

⁵⁸⁸ Камю, *Бунтівна людина*, 206.

⁵⁸⁹ Камю, *Бунтівна людина*, 206.

⁵⁹⁰ Камю, *Бунтівна людина*, 291–2; 298.

⁵⁹¹ Rimpioja Riipra. *Réécritures bibliques chez Paul Claudel, André Gide et Albert Camus*, 127–8.

⁵⁹² Камю, *Бунтівна людина*, 197.

⁵⁹³ Камю, *Бунтівна людина*, 206.

думку А. Камю, здатен реабілітувати образ Бога-Отця. Саме тоді, коли Христос розп'ятий кричить на хресті про богопокинутість і не зрікається Отця, а передає Йому свій дух (Лк 23, 46), образ грізного Бога руйнується. К. С. Люїс у “Спогляданні горя” в розпуці наголошував, що “коли ми істинно віримо, то Він [Бог-Отець – авт.] не пробачив, Він розп'яв Його [Ісуса Христа – авт.]”⁵⁹⁴. Те, що роками витісняється через компульсивні релігійні ритуали, пояснення та приписи, саме в досвіді богопокинутості стає точкою нульового відліку, коли потрібно заново опанувати досвід віри. Без цього стрибка віри смерть Христа стане однією зі смертей безумців, незгідних із владою. К. С. Люїс у “Листах Крутеня” пише про те саме: “Я знаю випадки, коли той, кого підопічний називав ‘Богом’, насправді містився в лівому кутку стелі спальні, або всередині його голови, або на розп'ятті в стіні. Та хоч який був той об'єкт, підопічного варто змусити молитися саме йому, тобто предметові, який створив він, а не Особі, яка створила його”⁵⁹⁵. Зрештою, у “Спогляданні горя” К. С. Люїс сам досвідчив, як легко можна втратити віру в люблячого Бога, коли втрачаєш рідну людину.

В есе “Бунтівна людина” А. Камю переосмислює багато чого, зокрема й власну віру. У 1954 році він написав у нотатці: “Часто читаю, що я атеїст, чую, як люди говорять про мій атеїзм. Мені ці слова ні про що не говорять, вони для мене не мають жодного сенсу. Я і в Бога не вірю, і не атеїст”⁵⁹⁶. Очевидно, тут ідеться про конкретну ідею Бога, а не про Особу Бога. Ж. Марітен називав це “абсолютним атеїзмом”⁵⁹⁷, Г. Марсель – антитеїзмом⁵⁹⁸. А. Камю писав:

“Саме особистому Богові бунт може особисто подати свій рахунок [авт.]. З початку його панування бунт підноситься у своїй щонайлютішій рішучості, вигукує своє остаточне ‘ні’. У Каїна перший бунт збігається з першим переступом. Історія бунту, якою ми живемо нині, є радше історією

⁵⁹⁴ Lewis, *A Grief Observed*, 14.

⁵⁹⁵ Люїс, *Листи Крутеня*, 16.

⁵⁹⁶ Camus, *Carnets III mars 1951 – décembre 1959*, 129.

⁵⁹⁷ Jacques Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain* (Paris, 1949), 42.

⁵⁹⁸ Марсель, “Бунтівна людина”, 292.

Каїнових дітей, аніж учнів Прометея. У цьому розумінні саме Бог Старого Заповіту мобілізував енергію бунту [авт.]. І, навпаки, треба скоритися Богу Авраама, Ісаака і Якова, тоді як у Паскаля завершено життєвий шлях збунтованого розуму. Душа, котру оповили сумніви, ще дужче прагне щонайбільшого янсенізму”⁵⁹⁹.

Отже, А. Камю не просто намагається описати бунт проти Бога, а бунт проти жорстокого Бога, який наперед визначив долі свого творіння. У щоденнику письменник зазначав: “Сенс моєї творчості – люди, які втратили благодать. Як жити без благодаті? Потрібно робити те, що християнство ніколи не робило: подбати про проклятих”⁶⁰⁰. Якщо старозавітний Когелет проголошував, що все “марнота марнот” (Проп 1, 2) і ми ніколи не збагнемо сенсу страждання, відчаю та смерті, то Камю проголошує те саме чи навіть більше: “Відчай є не подія, а стан: власне, стан гріха. Адже саме гріх віддаляє від Бога. Абсурд, який є метафізичним станом свідомої людини, не веде до Бога. Можливо, це поняття проясниться, якщо відважуся на таку надмірність: абсурд – це гріх без Бога”⁶⁰¹. Однак він це робить, щоб віднайти надію. Його надія така, як і в Когелета: навіть якщо не розуміємо сенсу життя, лишається тільки самопожертва й любов до ближнього.

Письменник недарма згадує Б. Паскаля, на якому завершився “шлях збунтованого розуму”, адже саме цей автор мав чималий вплив на юного Камю. У листуванні з другом дитинства Жаном де Мезонселем (Jean de Maisonsseul) А. Камю ділився, що Б. Паскаль “глибокий і незабутній автор”, який, як ніхто інший, уміє писати про людське серце⁶⁰². Сам Б. Паскаль, як відомо, мав дуже екстремальний досвід навернення, метаною: “Бог, який дає їм внутрішньо відчувати їхню мізерію і Своє нескінченне милосердя, який зливається з ними у глибу душі їх, сповнює її

⁵⁹⁹ Янсенізм – ересь XVII–XVIII століття, що виникла з учення Корнеліуса Янсена, який ідентифікував себе послідовником Августина та проголошував про предестинацію (напередвизначеність) та гріховність людини і благодать Божу. Янсенізм був осуджений Католицькою Церквою. Див. D. J. Crichton, *Saints or Sinners?: Jansenism and Jansenism in Seventeenth Century* (France Dublin: Veritas Publications), 1996. Див. Камю, *Бунтівна людина*, 204–5.

⁶⁰⁰ Camus, *Carnets III mars 1951 – décembre 1959*, 104.

⁶⁰¹ Камю, *Міф про Сізіфа*, 98.

⁶⁰² Todd, *Albert Camus: a life*, 30.

упокореністю, радістю, довірою, любов'ю, робить їх нездібними прагнути чогось іншого, крім Його Самого”⁶⁰³. У Паскалевому досвіді А. Камю цікавила саме ця трансформація мислення про Бога. Тож фраза “Я бунтую, отже, ми існуємо” для людини, яка розмірковує “про найвищі цілі й смерть того-таки бунту” стає недостатньою. У відчаї така людина доходить до висновку: “Я бунтую, отже, ми існуємо. І ми самотні”⁶⁰⁴. Але це незвичайна самотність, а самотність як досвід богопокинутості, де нема можливості опертися саме на Бога.

Важливою причиною спотворення образу Бога в досвіді А. Камю стала його сім'я. В останньому романі “Перша людина” письменник пригадує, що відвідини храму були обов'язкові в чотирьох випадках: хрещення, перше Причастя, вінчання та похорон⁶⁰⁵. Коли вчитель Камю Жан Греньє запропонував йому стипендію в єврейській школі, опікунка хлопця, бабця Катрін Сінтес, не погодилася на цю пропозицію, поки Альбер не прийняв першого Причастя⁶⁰⁶. Матеріал катехизації був нецікавий, тож хлопчачи знаходили різні способи розважитися. Якось кюре помітив це й покарав А. Камю за кривляння під час катехизації, давши йому ляпаса:

“І впродовж решти уроків катехизису був байдужий і спокійний, без докору і неприязні дивився на священника, без жодних запинань повторював запитання і відповіді, що стосувалися божої особи та жертви Христа. Він відчував якесь незрозуміле хвилювання тільки під час вечірні, яка проходила у страшенно холодній церкві, де він слухав органну музику, занурюючись у мрії більш владні, глибші (...), що наближали його нарешті до безіменної тайни, де особи Святої Трійці, названі й чітко визначенні катехизмом, не мали з нею нічого спільного”⁶⁰⁷.

Ще одна ймовірна причина богоборства А. Камю – туберкульоз, який став наче вповільненим смертним вироком. Не випадково перший роман письменника має назву “Щаслива смерть”. У ньому А. Камю зазначає: “Він перебуватиме при

⁶⁰³ Паскаль, *Думки*, 159.

⁶⁰⁴ Камю, *Бунтівна людина*, 264.

⁶⁰⁵ Камю, *Перша людина*, 258.

⁶⁰⁶ Див. Додаток 9.

⁶⁰⁷ Камю, *Перша людина*, 261.

цілковитій свідомості до самісінького кінця й зустріне смерть із розплющеними очима”⁶⁰⁸. А. Камю жартома називав згадану недугу монастирем зі своїм уставом⁶⁰⁹, маючи на увазі, що вона змусила його змінити звичне життя назавжди. Він став холодним, саркастичним і відлюдкуватим⁶¹⁰. Хвороба також загострила відчуття несправедливості, яка стане наскрізною темою в його творчості. Натхненний П. Верленом, А. Камю публікує текст “Останній день мертвонародженої людини” (1931) в літературному журналі “Sud”: “Я вісімнадцятирічний.. У мене були чітко встановлені принципи: Бог, безсмертя душі, життя заради інших, зневажаючи плотські задоволення (...) Я не отримав нічого, я не вірю в ніщо, так неможливо жити з мертвою мораллю в мені. Я не маю призначення, я не маю причин жити, я помру”⁶¹¹.

У романі “Перша людина” через аукторіального наратора Жака А. Камю розповідає про себе: “Я намагався з самого початку, ще зовсім дитиною, самотужки збагнути, що таке добро і що таке зло — позаяк ніхто з мого оточення не міг мені цього пояснити. А тепер я усвідомлюю, що я покинутий усіма, що мені необхідно, аби хтось указував мені шлях, ганив або ж вихваляв мене, не тому, що має владу, а відповідно до свого авторитету, *мені потрібен батько* [авт.]”⁶¹². Більшість текстів А. Камю розповідають про муку, тугу й відчайдушний пошук надії та радості, але “Перша людина” відкриває нам його інтимний світ, глибокий біль і самотність: “Саме в цьому сенсі хвилини щастя є інколи власне тими, коли відчуття власної покинутості переповнює й підносить нас у безконечній журбі”⁶¹³.

⁶⁰⁸ Альбер Камю, *Щаслива смерть* (Київ: Юніверс, 2006), 113, 126.

⁶⁰⁹ Camus, *Carnets janvier 1942 – mars 1951*, 19.

⁶¹⁰ Todd, *Albert Camus: a life*, 19.

⁶¹¹ Todd, *Albert Camus: a life*, 20–1.

⁶¹² Камю, *Перша людина*, 158. Див. Додаток 9.

⁶¹³ Камю, *Перша людина*, 349.

Дослідник Ф. Шаванн вважає, що А. Камю ще замолоду вірив, ніби існує надія на життя поза смертю, тобто в життя вічне та безсмертя душі⁶¹⁴. Письменника також називають “святим без Бога”⁶¹⁵ та зараховують до представників йоанівського гностичного християнства (Johannine Christianity), яке відкидає будь-які інституційні та клерикальні умовності й лишається вірним тільки одному принципу – любити ближнього⁶¹⁶. А. Камю не відмовляється вірити в Бога, він відмовляється вірити в Бога, Який мовчить на страждання людей, Який мовчав на його страждання, Бога, Який покинув А. Камю ще тоді, коли загинув його батько.

У цьому аспекті цікавим для нас буде свідчення американського пастора Г. Мумми. У книжці спогадів “Камю та пастор” Мумма розповідає, що вони з Камю познайомилися наприкінці 1950-х років. Письменник прийшов в Американську церкву в Парижі, щоб послухати музику органіста Марселя Дюпрі та з цікавості затримався, прагнучи почути проповідь молодого пастора. Кілька тижнів по тому Камю вирішив познайомитися з пастором: “Наші зустрічі з Камю не були регулярні, але щоразу він просив про зустріч, маючи щось для дискусії. Камю попросив, щоб наші зустрічі були конфіденційні, тому немає записаних дат. Тепер коли мені 91 й минуло сорок років після смерті Камю, не думаю, що зраджую ту обіцянку, ділячись цим”⁶¹⁷. Г. Мумма зауважує, що А. Камю був душею-шукачем, яка намагалася знайти сенс буття людини, і цитує письменника: “Я прийшов тоді до церкви, бо шукав. Я, прочанин, шукаю чогось, що заповнило б порожнечу, яку переживаю, і ніхто цього не знає. Публіка, читачі моїх романів, вони бачать цю порожнечу й не

⁶¹⁴ François Chavannes, “Le christianisme qu’Albert Camus a connu dans son enfance”, in *Camus la philosophie et le christianisme*, 46. <https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Albert-Camus-est-sensible-a-l-humanite-du-Christ- NG - 2010-03-15-548311>.

⁶¹⁵ Grace Whistler, “ ‘Saints without God’ Camus’s poetics of secular faith” *Nordisk judaistik Scandinavian Jewish Studies* no. 1 (2018): 29.

⁶¹⁶ Wayne Cristaudo, “The Johannine Christianity of Albert Camus Culture”, *Theory and Critique* 52(2–3), (2011): 159.

⁶¹⁷ Mumma, *Albert Camus and Minister*, 3.

знаходять на неї відповіді. Я шукаю чогось, чого світ не може мені дати”⁶¹⁸. Про пошук свідчать й останні романи А. Камю “Падіння” та “Перша людина”.

У 1959 році А. Камю записав у щоденнику, що церква Святого Юліана Бідного (вже тоді мелхітська), розташована неподалік від Собору Паризької Богоматері, – це те місце, де він відчуває справжню присутність Христа та Греції⁶¹⁹. А за чотири місяці до смерті письменник зазначив: “У Христі кінчається смерть, яка почалася в Адамі”⁶²⁰. Ця нотатка Камю набуває виразнішого прочитання у світлі ще однієї розповіді пастора Г. Мумми. Перед смертю А. Камю просив пастора похрестити його знову. Він наполягав на перехрещенні, пригадуючи бесіду Христа з Никодимом про те, що потрібно “народитися згори” (пор. Йо 3, 1–21). Пастор вимагав від А. Камю привселюдного зізнання про свій намір, на що той, звісно, не погодився, адже вважав, що його стосунки з Богом надто інтимні⁶²¹. На прощання письменник сказав пасторові, що буде й далі боротися за свою віру, проте вони більше так і не побачилися: 4 січня 1960 року А. Камю загинув в автокатастрофі.

Попри різні думки щодо формату писання та неточностей, щодо фактів із життя А. Камю, немає підстав відкидати свідчення Г. Мумми. Уже минуло двадцять років після виходу цієї книжки, однак досі немає ґрунтового документального дослідження, яке підтверджувало чи спростувало б згадану інформацію. Однією з причин такого мовчання може бути небажання досліджувати свідчення Г. Мумми, страх, що це може вплинути не тільки на родину та друзів А. Камю, але й на його читачів, дослідників та видавців. До того ж не відомо, чи філософія А. Камю так резонувала, якби він визнав себе за християнина. Однак є багато християнських мислителів, які наголошували, що “для безлічі втрачених і дезорієнтованих людей,

⁶¹⁸ Mumma, *Albert Camus and Minister*, 86.

⁶¹⁹ У щоденникових записах А. Камю не зазначає, де саме ця церква й коли він її відвідував, однак, мабуть, ідеться про найстарішу паризьку церкву – церкву Юліана Бідного (Église Saint-Julien-le-Pauvre), у якій за життя А. Камю й сьогодні моляться парафіяни Мелхітської Греко-Католицької Церкви Див. Camus, *Carnets III mars 1951 – décembre 1959*, 271.

⁶²⁰ Camus, *Carnets III. Mars 1951 – décembre 1959*, 274.

⁶²¹ Mumma, *Albert Camus and Minister*, 89.

які вірили в усіх богів, древніх або сучасних та мертвих, Камю показав шлях до відновлення трансцендентної духовної правди”⁶²².

3.3. Солідарність та кенозис Отця: богопокинутість

“Це (смерть дитини – авт.) справді викликає протест, бо перевищує всі наші людські мірки. Але, може, нам треба любити те, чого не можемо осягнути розумом”⁶²³.

“Нам було сказано: ‘Блаженні ті, що страждають’, і я погоджувався з тим. Я не отримав нічого, чого не очікував. Звісно, велика різниця полягає в тому, що це сталося саме з тобою, а не з кимось іншим, і не в уяві, а в реальному житті. Як людина, маючи здоровий глузд, може прийняти це? Тим паче, коли її віра була істинна, та й співчуття щире? Пояснення досить просте. Якщо мій дім упав від одного пориву вітру, то він просто був картковий. Віра, яка брала все до уваги, була не вірою, а увявленням про віру. Брати до уваги ще не означає співчувати. Якби я насправді переймався горем світу, то не був би такий спустошений власним горем. Це була уявна віра, що бавилася словами ‘хвороба’, ‘біль’, ‘смерть’ і ‘самотність’, немов іграшками (...). Поки ви самі не ризикуєте, байдуже, є Бог чи немає, милосердний Він чи злий космічний садист, є вічне життя чи ні. І ви ніколи не збагнете цього, поки не поставите на шальки терезів усе до останнього пенні. Тільки це може розбурхати такого, як я, змусити переглянути погляди, почати думати й вірити по-новому. Такому, як я, потрібно дати добрячого стусана, щоб отямити”⁶²⁴.

Досвід богопокинутості, який описують А. Камю та К. С. Люїс, містить тільки одне звернення до Бога-Отця: “Де Ти, коли я страждаю?”. Ці слова не покликані створити діалог між розумом і вірою (такий діалог відбувається на рівні доказів існування

⁶²² D. Walsh, *After Ideology: Recovering the Spiritual Foundation of Freedom* (San Francisco: Harper, 1990), 53.

⁶²³ Камю, *Чума*, 216.

⁶²⁴ Lewis, *A Grief Observed*, 18–9.

Бога чи догматичних визначень). Це запитання може мати подвійний намір: викликати Бога на прю й побачити Бога таким, як Він є (пор. Йов 42, 5). Саме тому досвід богопокинутості спрямований до Бога-Отця – це діалог між вірою й конкретним досвідом богопокинутості.

З поданих цитат можна припустити, що досвід А. Камю та К. С. Люїса точно виходив за межі звичайних богословських дискусій про походження зла та страждання. Обидва намагалися (хай і в різний спосіб) виявити, що в основі будь-якої релігії має бути результат: особистий досвід зустрічі з Богом. Брак такої зустрічі спричиняє тугу й молитву відчаю, про яку писав К. С. Люїс у “Листах до Малкольма”, коли молільник не отримує відповіді на запитання “Чому?”. Тоді сама молитва стає відповіддю⁶²⁵. Нестерпність богопокинутості може відчувати тільки той, хто мав досвід присутності Бога.

У романі “Чума” А. Камю виявляє протест проти “християнської хвороби”⁶²⁶, коли праведність вимірюють потребою почуватися знедоленими та відкинутими. Однак письменник завершив твір неочікуваними висновками лікаря Ріє: “Бацила чуми ніколи не вмирає, ніколи не щезає”⁶²⁷. Отже, бунтівний шлях не вичерпується боротьбою за людство, але вичерпується боротьбою за життя конкретної людини, приреченої померти. Скепсис А. Камю не відводить читача від Бога, а навпаки, провокує до роздумів про нього. Письменник демонструє, що християни самі не вірять у люблячого Бога. Вони радше повірять у Бога, який карає бичем, аніж прощає. А. Камю відмовляється вірити в любов, яка змушує страждати дітей, але водночас не має відповіді, як припинити це страждання. І поки немає відповіді, письменник готовий стати на прю навіть із Богом.

⁶²⁵ Див. Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, 47.

⁶²⁶ Paul Archambault, *Camus' Hellenic Sources* (NC: University of North Carolina Press, 1972), 104.

⁶²⁷ Камю, *Чума*, 276.

Згадуючи Лукреція, А. Камю зауважує, що різниця між сучасним блюзнірством та античним прокляттям така, що античні герої ставали богами, здійснюючи революцію:

“Відкидаючи негідних і злочинних богів, вона [революція – авт.] сама посідає їхнє місце. Вона виходить з обгородженого табору й починає перші атаки супроти божества в ім’я людського страждання. Уже в Лукреція вбивство людини є лише відповіддю на божественне вбивство. Отже, не випадково поема Лукреція завершується чудовим образом божественних святилищ, на яких нагромаджено понижені чумою одутлі трупи людей, котрі звинувачують небо”⁶²⁸.

А. Камю звертає увагу на те, що вчення про первородний гріх і спасіння намагається виправдати чи облагородити страждання⁶²⁹. Виявляючи це, письменник мимоволі стає на захист існування люблячого Бога, потрібного як гаранта для збереження життя людини, як причину покаятися навіть у найбільшому злочині. У “Роздумах над гільйотиною” (1957) А. Камю зауважує, що смертну кару потрібно скасувати, бо кожна людина має право на розкаяння⁶³⁰. Невідомо, чи письменник знав про французького “святого розбійника”⁶³¹ Жака Феша (1930–1957), якого стратили на гільйотині за вбивство поліцейського і який навернувся до Бога у в’язниці, але події його життя підтверджують слова А. Камю про можливість покаяння кожного.

К. С. Люїс, як і А. Камю, наголошує, що насправді поняття “справедливості” та “несправедливості” облудні, бо це людина від імені Бога проголошує свої

⁶²⁸ Камю, *Бунтівна людина*, 204.

⁶²⁹ А. Камю оперує доктринами до II Ватиканського собору, коли в Римо-Католицькій Церкві, яку він найбільше знав і критикував, панував сотеріологічний ексклюзивізм.

⁶³⁰ Камю, *Роздуми над гільйотиною* (Харків: Фоліо, 1996), 525.

⁶³¹ “Святим розбійником” у католицькому церковному середовищі називають Жака Феша. Кардинал Жан-Марі Люстіже, який почав беатифікаційний процес Жака Феша, так пояснював своє рішення: “Для Бога ніхто не є остаточно втрачений, навіть якщо суспільство винесло йому смертний вирок. Надіюсь, що одного прекрасного дня Жака Феша будуть називати святым. Це могло б дати надію всім тим, хто зневажає себе і вважає себе невинним грішником, який не заслуговує на прощення і любов. Беатифікаційний процес триває”. У камері за рік до страти Феш пережив те, що змінив решту його життя: “Якось ввечері я лежав із розплющеними очима на ліжку й страждав, як ніколи досі, і з мого серця вирвався крик про допомогу: ‘Боже мій!’ Мене наче підхопило вітром, Дух Божий мені перехопив подих. Мене наскрізь охопило відчуття безмежної сили й смирення”. Після цього змінилося не тільки життя Феша, а й життя його дружини, доньки та багатьох свідків його преображення. “Я чекаю Любові! За п’ять годин я побачу Ісуса!” – сказав перед стратою Жак. Див. Jacques Fesch, Augustin-Michel Lemonnier Noble, Mary Thomas, *Light over the Scaffold and Cell 18: The Prison Letters of Jacques Fesch* (Alba House, 1996).

уявлення про світ, а отже, і про добро та зло⁶³². Втім, К. С. Люїс переконаний: те, що на будь-якому етапі існування людина може бунтувати й вибрати “любити Бога більше, ніж себе, чи себе більше, ніж Бога”⁶³³, становить причину несправедливості. Однак якщо для К. С. Люїса вільний вибір – це дар, то А. Камю так замикається в боротьбі зі стражданням, що не помічає краси цього дару і, на жаль, тривалий час відкидає самого Бога-Отця.

Оскільки “бацила чуми ніколи не вмирає”, А. Камю вибирає шлях боротьби з нею. Він стає солідарним із кожним, хто страждає, і з кожним, хто бореться. Мимоволі письменник солідаризується із самим Христом, який страждає й бореться (пор. Мт 25, 31–46). Але навіть такої солідарності замало, щоб утвердити Бога любові (пор. 1 Йо 4, 8). А. Камю вимагає солідарності самого Бога-Отця, бо тільки Він своєю присутністю міг би надати сенс навіть найабсурднішому стражданню, а разом утвердити сенс існування людини взагалі. Отже, богопокинутість – це вимога солідарності Бога-Отця в стражданні.

Тема участі та солідарності в людському стражданні Бога-Отця не нова. У Старому Завіті є чимало образів, коли страждання ізраїльського народу спонукало до роздумів про ймовірне страждання Бога, описане антропоцентрично через почуття смутку, ревності, гніву та ін.⁶³⁴ Ідею солідарності Бога зі своїм народом утілювали пророки (пор. Муд 2). Усі терпіння та гоніння виражені в мовленні через першу особу як голос Бога: “Я бажаю милости, а не жертви; і знання Бога – над

⁶³² Люїс, *Просто християнство*, 49.

⁶³³ Люїс, *Проблема страждання*, 26.

⁶³⁴ Див. “Ось ім’я Господнє приходить здалека, **палає гнів його, і тяжка його хмара**. Уста в нього сповнені обурення, язик його, немов вогонь палючий. Подих його, немов потік розлитий, що сягає шиї, щоб просіяти народи через сито згуби і щоб на щелепи поган накласти гнзду блуду. (...) І Господь дасть почути голос свій величний і явить свою грізну руку **в палкому гніві** й у полум’ї вогню, що пожирає, в бурі, у зливі і в кам’янім граді. Бо від голосу Господнього Ашшур стрепенеться; **він його києм поб’є**. Кожен удар караючою палицею, що Господь на нього спустить, буде під звуки гарф і бубнів, і він на них піде війною. Бо вже давно Тофет готовий, призначений він і цареві: яма глибока й широка, вогню і дров у ній багато. Подув Господній її підпалить, наче сірчаний потік” (Іс 30, 27–33); “Збудися, збудися, встань, Єрусалиме, ти, що з руки Господньої випив **чашу гніву!**” (Іс 51, 17); “Клянусь, як от живу я, – слово Господа Бога, – я царюватиму над вами потужною рукою, простягнутим рамам, як **виллю гнів мій**. Я введу вас із-між народів і позбираю вас із земель, де ви розсіяні, потужною рукою, простягнутою правицею, як **виллю гнів мій**” (Ез 20, 33–34).

всепалення” (Ос 6, 6). У ХХ столітті, особливо після Аушвіцу, старі богословські категорії не змогли дати адекватні відповіді на те, чому Бог не виконує обіцянки, даної праотцям. Отже, зародився сумнів у справедливості та милосерді Бога, а інколи й у самому Богові.

Традиційне християнське богослов'я, центром якого є віра в розп'ятого Сина Божого, запозичивши чимало ідей від грецької філософії, розуміло страждання як вимушену недосконалість через первородний гріх, притаманну людині, але не Богові. На початку догматичного формування християнство відкинуло ідею страждання Отця як ересь патрипасіонізму (лат. *patripassionismus*)⁶³⁵.

У сучасному богословському дискурсі спів-страждання Отця стало потребою, без якої страждання лишається самотнім криком перед “мовчазним небом”. Зрештою, як зауважив А. Камю, “бунт завжди чиниться проти когось. Лише поняття особистого Бога, творця всього й відповідального за все, надає людському протестові сенсу”⁶³⁶. Намагання розмірковувати про сотеріологічну участь Бога-Отця в події хресної смерті Христа – це необхідність, а не просто спекуляція, адже саме безсилля Бога перед людським стражданням становить ключовий аргумент проти Його існування. Осмислюючи віру, маємо зрозуміти це “безсилля”: чи насправду це “безсилля”, чи це вияв довіри й віри в людину тією мірою, що розп'яття стає участю Богочоловіка без втручання Отця?

Як зауважив Е. Левінас, у стражданні немає сховку, від нього не можна втекти в ніщо⁶³⁷. Отже, відповіддю на страждання не може бути створення справедливого порядкування у світі чи навіть надання всіх можливих відповідей про природу Бога.

⁶³⁵ У ранньому християнстві цю ересь тлумачили як страждання Отця в тілі Ісуса Христа, що виявляє явну неузгодженість із догматом Пресвятої Тройці та іпостасністю Отця, Сина та Святого Духа. Див. Marcel Sarot, “Patripassionism, Theopaschitism and the Suffering of God. Some Historical and Systematic Considerations,” *Religious Studies*, vol. no. 3 (September, 1990): 363–75; Див. John A. McGuckin, *The Westminster handbook to patristic theology* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2004), 225–7.

⁶³⁶ Камю, *Бунтівна людина*, 201.

⁶³⁷ Е. Левінас, *Время и Другой* (Санкт-Петербург, 1998), 68.

Відповіддю може бути тільки спів-перебування в стражданні. Той, хто страждає, отримує можливість спертися на Когось, Хто є творцем буття й самим Буттям. Вигук на хресті “Боже мій, Боже мій...” свідчить не про відсутність Отця, а про Його відчайдушний пошук. Безнадійність досвіду богопокинутості стає поривом возз’єднатися з Богом, тож завершується станом “інтенсивної присутності Бога”⁶³⁸.

У ХХ столітті кілька богословів наважилися говорити про спів-страждання Бога-Отця в хресній смерті Ісуса, зокрема й православний богослов С. Булгаков. Спираючись на власний досвід умирання, він наголошував, що в події хресної смерті Христа кожна Божа Особа мала свій досвід кенози:

“Отець посилає Сина, і це посилення є актом Отцівської жертвовної любові, кенозису Отця, який прирікає на хрест улюбленого Сина, що приймає хресний подвиг. Подвиг Сина в самовідкиданні від любові Отця, який, ‘посилаючи’ Сина, себе прирікає на співчуття й співрозп’яття, хоч і інакше, ніж Син. Оскільки є хресні муки Богочоловіка, є й хресні муки Отця, муки спів-страдної любові, Отцівського саморозп’яття. Треба зрозуміти ‘посилення’ Сина Отцем не як акт влади та наказу, а як згоду, ініціативу, початок, іпостасно властиві Отцю”⁶³⁹.

Саме такі міркування дають змогу зберігати цілісність догмату Трійці в події хресної смерті Христа й допомагають усвідомити досвід богопокинутості як досвід присутньо-відсутнього Бога. Те, що С. Вейль називала “трудністю любові до Бога”, стає водночас можливістю любити Бога, бо Отець захотів бути прихованим⁶⁴⁰. Для А. Камю та К. С. Люїса саме прихованість Бога була найбільшою проблемою віри. З одного боку, мовчання вони визначають як бездіяльність, а отже, байдужість, і це провокує озлобленість, бунт і претензії. З другого боку, це вимога участі Бога-Отця у стражданні, яку вважали за неможливу, адже вона редукує антропоморфний образ Бога. Натомість якщо розуміти спів-страждання Отця інакше й не надавати їм людських обрисів, то ці міркування свідчать про кенозис любові, яка полягає не в

⁶³⁸ Rytsar, *The Kenotic Theology of Anthony Bloom*, 413.

⁶³⁹ Булгаков, “Софиология смерти”, 26–7.

⁶⁴⁰ Weil, “The Love of God and Affliction”, 121.

тому, щоб уніфікувати чи знецінити страждання, а спів-страждати так, наче страждаю я сам, що насправді становить визначення любові (пор. Йо 15, 18).

С. Булгаков “не розриває Трійці” в стражданні й богопокинутості, а демонструє, що навіть у цьому досвіді всі три Божі Особи були присутні – кожна у свій спосіб. Ікономічний принцип троїчної богопокинутості допомагає спростувати ще одну псевдогіпотезу А. Камю. Зважаючи на богословську думку й різні сотеріологічні пропозиції, філософ доходить логічного висновку, що коли Христос – “посередник” між Богом і людьми, то Отець жорстокий і невблаганний. Він вимагав жертви Сина, щоб заспокоїти Свою жагу помсти:

“Христос обрав для себе страту рабів лише задля того, щоб скоротити ту жахливу відстань, яка відділяє зневажену людину від невблаганного лику Господа [авт.]. Він заступається за людей і терпить у свою чергу нечувану несправедливість задля того, щоб бунт не розколов світ навпіл, щоб страждання сягло неба і зняло з людей прокляття”⁶⁴¹.

Така думка про сатисфакцію Отця суперечить християнським догмам, але виявляє слабкість богословських учень про спасіння та участь Отця в цій таємниці. Саме любов стає основою вмирання Богочоловіка та спів-умирання Отця та Святого Духа, “це вираження троїчного спів-умирання”⁶⁴² з любові. Таку жертву спів-умирання Бога християнське богослов’я ще недостатньо осмислило, але потреба для переосмислення цього вже більш ніж очевидна.

Юрген Мольтманн наголошував, що це не Отець видав Сина на розп’яття, а Син сам пішов на цю добровільну жертву. Він намагався підкреслити не тільки послух і свободу Сина стати “жертвою”, але й любов Отця, бо Отець “згодився” на таку жертву⁶⁴³. Ю. Мольтманн додає, що горе Отця не менш важливе, ніж розп’яття Сина⁶⁴⁴. Тут доречним стане також образ люблячого Батька з Євангелія від Луки.

⁶⁴¹ Камю, *Бунтівна людина*, 269–70.

⁶⁴² Булгаков, “Софиология смерти”, 26–7.

⁶⁴³ Moltmann, *The Crucified God*, 191.

⁶⁴⁴ Moltmann, *The Crucified God*, 243.

Образ милосердного батька мав якнайкраще описати Бога-Отця для тих, хто не вірить у Його милосердя⁶⁴⁵. Коли батько перебуває у стражданні від розлуки з сином, він перебуває в очікуванні, що син повернеться (Лк 15, 11–32). Христос натомість стає на місце всіх синів і дочок, що ‘умертвили Бога’ (пор. Лк 15, 12), бо, коли “Син втрачає своє синівство, батько втрачає батьківство”⁶⁴⁶. Намагаючись осмислити участь Отця в стражданні, Ю. Мольтманн запровадив термін “патрикомпасіанство” (patricompassianism)⁶⁴⁷, який підкреслює значення тринітарного страждання⁶⁴⁸. Він наголошував, що Христос кинувся в обійми Отця з вигуком “Боже мій...”, але, щоб глибше зрозуміти ці слова, варто визнати, що цьому акту віри Христа передувало випробування: “Хрест Сина розділяє Бога від Бога до найвищої міри ворожнечі та відмінності”⁶⁴⁹. Розділення передує возз’єднанню.

Міркування С. Булгакова про спів-страждання Отця обрамив у католицьке догматичне віровчення Г. У. фон Бальтазар⁶⁵⁰. Він наполягав, що богопокинутість – це подія між Отцем і кожною людиною, зокрема коли хрест стає досвідом проживання “провалля людського ‘ні’”⁶⁵¹. Христос криком про богопокинутість стає містком примирення між людиною й Богом саме завдяки тому, що входить у досвід без-Бога⁶⁵²: “Бог, бажаючи набути досвіду людського буття зсередини, щоб зсередини підтримати та зцілити людину, мусив зробити вирішальний акцент саме на тому, де грішна та смертна людина є ‘на межі’: вона загубилася в тенетах смерті, тому, не знайшовши Бога, зійшла в провалля журби, убогості та пітьми, у “рів”, з якого не вибратися власними силами, щоб, переживаючи ‘кінець свого буття’,

⁶⁴⁵ Див. “Отак, кажу вам, буває між ангелами Божими радість над одним грішником, що кається” (Лк 15, 10).

⁶⁴⁶ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God*, 80.

⁶⁴⁷ Sarot, “Patricompassianism, Theopaschitism and the Suffering of God”, 372.

⁶⁴⁸ Sarot, “Patricompassianism, Theopaschitism and the Suffering of God”, 363–75.

⁶⁴⁹ Moltmann, *The Crucified God*, 151.

⁶⁵⁰ Про вплив Булгакова на Бальтазара див. Will Cohen, “Bulgakov and von Balthasar on Vatican I”, *St Vladimir’s Theological Quarterly* vol. 58 (2014): 401–15; Любомир Жак, “Актуальность богословия С. Булгакова в диалоге с Западом,” *Christianskaja Rossija* (2006): 119–46.

⁶⁵¹ Бальтазар, *Пасхальне таїнство*, 138.

⁶⁵² Див. Rytsar. *The Kenotic Theology of Anthony Bloom*, 411.

з'єднати розірвані кінці людської ідеї в ідентичності Розп'ятого та Воскреслого”⁶⁵³. Дослідник не зосереджував уваги на участі Отця як спів-страждання Сину, але наголошував, що події на хресті виявляють “космічну вартість внутрішньої ‘години темряви’”⁶⁵⁴, вираженої через космологічні знаки, які подають синоптичні Євангелія (роздерта завіса в храмі, темрява, землетрус, відкриті гробниці, воскресіння мертвих (Мт 27, 51; Мр 15, 38)). Він називав ці знаки “скорботою Самого Бога” (пор. Ам. 8, 9–10; Зах. 12, 10)⁶⁵⁵. Одним із ключових знаків цієї скорботи є темрява серед дня, яка тривала три години⁶⁵⁶, до крику про богопокинутість та розірвання завіси в храмі (пор. Лк 23, 45). У мистецтві цей сюжет також використовував С. Далі в картині “Христос Святого Іоанна Хреста” (ісп. Cristo De San Juan De La Cruz, 1950). Художник зображає темряву як розп'яття Сина “очима” Отця, де між ним і Сином наче нависає полотно темряви⁶⁵⁷. Ця темрява також відносить глядача до моменту сотворення світу, який починався з темряви (Бт 1, 1), що повертає в час до існування всього, зокрема й гріхопадіння.

Не менш важливий і сам крик Христа на хресті. Наприклад, крім крику про богопокинутість, Христос не використовував у молитві звертання “Боже”, натомість навіть перед стратою в молитві було “Отче” (Мк14, 35–36; Мт 26, 39). Синівська молитва стає молитвою, спільною для всіх людей, про що зазначає апостол Павло: “Він за днів свого тілесного життя приніс був молитви й благання з великим голосінням та слізьми до того, який міг його спасти від смерті, і він був вислуханий за богобоязність; і хоч був Сином, навчився з того, що витерпів, значення послуху,

⁶⁵³ Бальтазар, *Пасхальне тайнство*, 15.

⁶⁵⁴ Бальтазар, *Пасхальне тайнство*, 127.

⁶⁵⁵ Бальтазар, *Пасхальне тайнство*, 127.

⁶⁵⁶ Згідно з Євангелієм, Христос був розп'ятий удень: “Була третя година, коли розп'яли Його” (Мр 15, 25), але від шостої до дев'ятої години дня панувала темрява, аж до крику про богопокинутість: “Від шостої години темрява настала по всім краю аж до дев'ятої години. А близько дев'ятої години Ісус скрикнув міцним голосом, вимовляючи: “Елі Елі, лема савах-тані”, тобто: “Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув?” (Мт 27, 54–56; пор. Мр 15, 33–34; Лк 23, 44–45).

⁶⁵⁷ Див. Додаток 5.

і, ставши досконалим, спричинився до вічного спасіння всім, які йому слухняні” (Євр 5, 7–9). Про цю досконалість і слухняність свідчить віровизнання сотника “Це справді був Син Божий!” (Мт 27, 55; Мр 15, 39), який до смерті Христа не мав сумнівів, що розпинають розбійника, але після “космологічних знаків” скорботи Отця визнає Христа як Бога⁶⁵⁸. Клич про богопокинутість – це також запрошення Бога-Отця до найтемнішого місця в усьому світі – місця-без-Бога, яке Христос озвучує від імені людства. Цей клич і досі є в Таїнстві Євхаристії⁶⁵⁹.

Г. У. фон Бальтазар також роздумував про те, де милостивий Бог у події смерті Сина. Втім, таке запитання він вважав за наслідок антропоцентричних тенденцій ХХ століття. Однак це питання цілком виправдане, якщо згадати, що саме в події хресної смерті Сина більшість людей шукає відповіді й на свої “хресні смерті”. Скорбота Отця, на думку богослова, виразилася в годині темряви, що оточила всю землю (пор. Мт. 27, 45; Мр 15, 33; Лк 23, 44). Бальтазар зосереджує увагу не так на богопокинутості в часі розп’яття Христа, як на Його богопокинутості в зішесті в Пекло⁶⁶⁰. Отже, сходження в Пекло становить ключову ікономічно-тринітарну подію⁶⁶¹ і звершує богопокинутість Христа. Христос став належним до “безсилах”: він більше не має влади над пеклом, але саме це вказує на Його силу в безсиллі (1 Кор 12, 9)⁶⁶². Христос може тріумфувати тільки завдяки силі Отця, якій Він цілковито піддався, прийнявши Його волю.

Висновки до розділу

Аналіз досвіду богопокинутості Христа виявив не тільки труднощі розуміння цього досвіду, але й проблему реляційності такого досвіду до досвіду любові Отця, що дає змогу дійти таких висновків.

⁶⁵⁸ Див. Додаток 3.

⁶⁵⁹ Див. Yuliia Vintoniv, “Godforsakenness and Hope: Two Sides of the Same Realm?”, *Theology East-West European Perspectives*, LIT VERLAG GmbH & Co. KG Wien. Zweigniederlassung Zurich, no. 28 (2020): 395–406.

⁶⁶⁰ Бальтазар, *Пасхальне таїнство*, 18–25.

⁶⁶¹ Бальтазар, *Пасхальне таїнство*, 172.

⁶⁶² Бальтазар, *Пасхальне таїнство*, 170.

По-перше, кенозис Сина виявляє кенозис Отця та Святого Духа в досвіді богопокинутості Сина. Відхід Сина не міг безслідно лишитися у троїчному стосунку. Незмінність Отця не дає підстав вважати, що Він не міг спів-страждати Сину. Космологічні знаки в Євангеліях виражають таємницю присутності Отця в мить богопокинутості Сина. Така форма смілива, потребує додаткових напрацювань та осмислень, адже межує з ранньохристиянськими єресями патерпасіонізму.

По-друге, вигук Христа на хресті “Боже мій, Боже мій...” – це вияв Його інтенції та пропозиції від імені всього людства про возз’єднання з Отцем у мить найбільшої богопокинутості. Це досвід необхідного а-теїзму, що руйнує спотворений образ Бога-Отця як “злого духа”, “великого іконоборця”, “невблаганного божества” та ін. Це відчай, що пропонує надію.

По-третє, досвід богопокинутості Сина – це також акт любові Отця, що виявляє Його солідарність із кожною людиною, щоб навіть у найменшому стражданні більше ніхто не був самотній. Солідарність, що виявляє внутрішньотроїчну любов, до якої запрошена кожна людина.

ВИСНОВКИ

Богопокинутість – це феномен, який лежить у площині стосунків між людиною і Богом. Як феномен – це багаторівневий і складний досвід, що потребує систематичного богословського аналізу. Із богословського погляду він передбачає цілий спектр семантичних інтерпретацій і досвідів: божественний морок, темна ніч душі, войовничий атеїзм, туга за Богом, смерть Бога й дорослішання людини без Бога та ін. Досвід богопокинутості має кілька різних, але не взаємозаперечних значень. Богопокинутість – це апофатичний досвід пізнання Бога, що в мороці й відчаї через надію та уповання преображує в надію. Це також досвід восходження до Бога, яке можливе через кенотичне пониження на взірець Христа; визнання власного безсилля, перепоручення своєї волі волі Бога, злука з Ним та восходження. Богопокинутість може також виражатися через досвід необхідного а-теїзму, внутрішньої боротьби із спотвореним образом Бога. Він може виражатися як богоборчий та войовничий атеїзм, активний (не пасивний, байдужий) бунт навіть до заперечення існування Бога. У вигуку про богопокинутість зберігається віра, що Бог чує. Тобто, феномен богопокинутості – це молитва, завжди звернена до Бога, навіть якщо видається, що Він відсутній чи мовчить. Це акт повної віри й довіри, це ступати там, де сила тяжіння більше не має влади (пор. Мт14, 22–34).

У філософському розрізі феномен богопокинутості може вміщувати одночасно: закинутість (Б. Паскаль), повернення до тут-присутності [*Dasein*] (М. Гайдегер) і несамовиту тугу за Богом (П. Кріфт, Іван Павло II та інші). Усі ці досвіди в своїй суті є трансцендентним досвідом самоусвідомлення, що сягає до першопричини існування людини – бути з Богом. Такий досвід формує довіру навіть якщо все довкола свідчить про супротивне: безкінечне, темне Небо, а відповідь на будь-яку молитву – тільки мовчання. Запитання, які виражає досвід богопокинутості, виходять за межі теодіцеї, бо відповіді на них не може творіння,

а тільки Творець усіх і всього, що найкраще можна продемонструвати через досвід старозавітного Йова (пор. Йов 38–41). Йов не потребував раціональних умовиводів про Бога, він потребував самого Бога і завдяки зухвалості, впертості, бунту – отримав Його. Досвід богопокинутості Йова став ключовим, щоб боротися за боговіднайдення. У найглибшому сенсі досвід богопокинутості спричинений війною – це повернення до моменту закриття едемських воріт – час самотності, слабкості, безсилля та покинутості. Це також час екзистенційних криз, краху ілюзій, неможливості раціонального осмислення та одночасно відчайдушний пошук Істини, на яку можна опертися, щоб повернути надію в майбутнє Людини.

З антропологічної перспективи богопокинутість – це не фактична покинутість людини Богом; це лише суб'єктивне відчуття самотності, безсилля, внутрішньої поразки, туги, озлоби, смутку, втрати контролю над власним життям. Утім, сам досвід богопокинутості залишається об'єктивним з точки зору окремої людини як відхід від Бога чи в деяких випадках відхід Бога від людини як у випадку “вибраних божих”: Діонісій Ареопагіт, Григорій Нарєкаці, Йоан від Хреста, Тереза від Дитятка Ісуса, Мати Тереза та інші.

Богопокинутість як досвід може виникати як наслідок насилля чи травми (як частина постравматичного стресового розладу, гострого стресового розладу тощо). Завдання цього дослідження тільки розглянути ймовірність впливу досвіду травми на досвід богопокинутості підтвердила, що особливо насилля над дітьми в ранньому віці спричиняє досвід богопокинутості, з яким людина може жити все життя. Утім, постраждалі та вцілілі від насилля намагаються віднайти екзистенційні сенси, що часто виражаються через потребу вийти за межі людського розуміння значення страждання, тобто пошук трансцендентного зв'язку. У цьому розумінні дослідження про досвід богопокинутості є надзвичайно важливим, бо відповідає на запит українського суспільства, що перебуває у стані війни.

Досвід богопокинутості можна аналізувати тільки з точки зору християнства, адже тільки тут Бог став людиною і сам досвідчив досвід богопокинутості: в Гетсиманському Саду (Мт 26, 36-46; Мр 14, 32-52; Лк 22, 39-46), на хресті у безпосередньому вигуку (Мт 27, 46; Мр 15, 34), а також в події зішестя в Ад (Мт 12, 40; Ді 2, 26-27; Еф 4, 8-9; 1 Пет 3, 18-19). Богопокинутість Христа – це вияв радикального кенозису, що супроводжувалась розірванням (не онтологічного) стосунку з Богом-Отцем. Ікономічна відділеність від Отця заради створення простору солідарності з людиною. Це також дає надію кожному, хто страждає і волає до Бога: “Чому ти мене покинув?” – бути почутим. Після Христа крик про богопокинутість більше не є самотнім самовираженням горя, а горем, що злучається в Христі з болями і стражданням усіх інших страждених і самого Христа. Саме так страждання віднаходять сенс, завдяки чому можуть навіть перестати бути стражданням. Солідарність Отця, Сина та Святого Духа в хресній смерті Христа – це приклад солідарності, яку може розбудовувати церковна спільнота. Відтак стражденні та маргіналізовані в такій спільноті стають осердям, що трансформуює суспільство, а їхні рани стають ранами самого Христа (Мт 25, 31-46). Богопокинутість Христа через кенозис – це сходження в едемську рану як ознаку первородного гріха, а саме втрату безпосереднього спілкування з Богом-Отцем. Христос пережив найстрашнішу мить а-теїзму, мить без-Отця, але це також мить зустрічі з усіма, хто опинився поза межами Едему. Богопокинутість Христа свідчить і про богопокинутість Отця, бо одне неможливе без іншого. Це, звісно, ікономічна, а не онтологічна покинутість, але така ж бездонна, як темрява, що була на початку сотворення (Бт 1, 1), коли вселюбов здається на мить не має кого любити.

К. С. Люїс і А. Камю – із покоління тих, хто був розчарований принципами християнства, яке не зуміло ані зупинити війн ХХ століття, ані дати їм належну оцінку. Намагаючись подолати повоєнну кризу, обидва мислителі посилюють

“простір невіри”, що в самому сумніві відроджує відчайдушний пошук Бога. Їхні міркування містять багато парадоксів, але це ніколи не було осоружне християнству, релігії, де Бог став людиною, помер і воскрес. К. С. Люїс та А. Камю намагаються показати драматизм стосунків між людиною та Богом, коли віра й невіра – це насправді неоднозначні категорії, а звивистий шлях. Міркування К. С. Люїса та А. Камю виявляють низку закономірностей, що супроводжують феномен богопокинутості Христа. По-перше, заперечення досвіду богопокинутості Христа створює простір для нових гностичних ересей, що руйнують усі християнські вчення про людину та її місце у світі. У сучасному світі гностицизм стає ще небезпечнішим, бо він може мати форму одного із світоглядів, а то й маскуватися під християнські цінності, як-от спроба нав’язати страждання іншим в ім’я Христа. По-друге, страждання Христа не знецінюють страждання людей, а, навпаки, досвід богопокинутості Христа стає способом солідаризуватися і спів-страждати з кожним окремо й з усіма одночасно. Саме розіп’ятий Христос дає змогу зберегти віру перед обличчям страждань і стати солідарним, бо “я голодував, і ви дали мені їсти; мав спрагу, і ви мене напоїли; чужинцем був, і ви мене прийняли; нагий, і ви мене одягли; хворий, і ви навідались до мене; у тюрмі був, і ви прийшли до мене” (Мт 25, 35–36). У стражданні ми можемо ізолюватися або об’єднатися. Христос був солідарним з усіма людьми, і саме це дає змогу християнам зберігати віру в єдність. Коли теодицея ставить питання про Боже виправдання, богопокинутість не виправдовує Бога, а показує Його страждання, на які Він добровільно погодився, щоб бути солідарним з Людиною. Саме тому К. С. Люїс та А. Камю намагаються знищити крайнощі в тлумаченні страждання: природа страждання не може мати виключно божественного походження, що автоматично робить будь-яке страждання прийнятним і навіть необхідним; страждання має мати сенс, бо його відсутність у кінцевій меті має завдання позбавити людину будь-яких сенсів – аж до втрати самої себе. По-третє, природа богопокинутості – таємниця, яку складно осягнути.

Нерозуміння значення богопокинутості Христа спотворює образ Бога-Отця. Він може набувати різних форм та змістів, бо, як визначив Т. Мертон, “всяка людина стає образом Бога, якого почитає”.

У дослідженні виявлено, що К. С. Люїс та А. Камю у своїх текстах наголошують на кількох важливих ознаках спотвореного образу Бога: Бог-Отець як “злий дух”, Який завдає страждання та втішається ними; Бог-Отець як “невблаганне божество”, яке мовчить на молитви Свого творіння; Бог-Отець як “великий іконоборець”, Котрий може завдавати страждання заради руйнування будь-яких фальшивих уявлень про Себе. Останнє визначення, мабуть, найбільш заплутане з усіх, бо найбільше межує з християнським богослов'ям, але, на відміну від останнього, побудоване на спотворених уявленнях і страху перед Богом, що паралізує людину в її виборі та діях. Натомість феномен богопокинутості в християнському богослов'ї – це досвід прихованого Бога, Який присутній і відсутній одночасно. З одного боку, це може бути повне відкидання Бога, а з іншого, це спосіб очистити образ Бога від неживих формальностей і схем, мертвих традиції та примітивного богослов'я. У цьому випадку християнська віра потребує увійти в стан невіри і очиститися від нашарувань. Ввійти у світ Іншого ще зі старозавітніх часів означало скинути взуття зі своїх ніг: “місце бо, що на ньому стоїш — земля свята” (пор. Вих 3, 5), щоб побачити диво віри – кущ, що палає і не згорає (Вих 3, 3). Тому досвід богоспількування не універсальний, а індивідуальний, а знання про Бога – невичерпні. Утім, шлях до Бога не має бути самотнім волянням, навпаки, ми покликані бути свідками Бога любові, Який не може бути ізольований від Інших. Тільки в сопричасті з Іншими на взірець Євхаристійного сопричастя можна творити реальність, яка виводить з Аду богопокинутості до надії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Camus, Albert. *Camus at Combat: Writing 1944–1947*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
2. Lewis, C. S. *A Grief Observed*. London: Faber & Faber, 1964.
3. _____. *An experiment in criticism*. Cambridge: The University Press, 1969.
4. _____. *God in the dock: essays on theology and ethics*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1970.
5. _____. *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*. London, William Collins Sons & Co. Ltd., Glasgow And Published By Geoffrey Blei, 1964.
6. _____. *Myth Became Fact*. New York: Inspirational Press, 1996.
7. _____. *Reflections on the Psalms*. London: Geoffrey Bles, 1958.
8. _____. *Revival or Decay?* New York: Inspirational Press, 1996.
9. _____. *Spirits in Bondage: A Cycle of Lyrics*. London: Harcourt Brace & Company, 1984.
10. _____. *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life*. New York: Harcourt, Brace & World, 1955.
11. _____. *The Abolition of Man*. New York: Collier Books, 1947.
12. _____. *Till We Have Faces: A Myth Retold*. Harcourt Brace & Co., 1984.
13. Камю, Альбер. *Бунтівна людина*, 181-438, т. 3. Харків: Фоліо, 1996.
14. _____. *Міф про Сізіфа*, 72-162, т. 3. Харків: Фоліо, 1996.
15. _____. *Сторонній*, 5-74, т. 1. Харків: Фоліо, 1996.
16. _____. *Падіння*, 277-346, т. 1. Харків: Фоліо, 1996.
17. _____. *Перша людина*. Київ: Юніверс, 2006.
18. _____. *Нобелівська лекція, виголошена у 1957 році в Стокгольмі*, 532-536, т. 3. Харків: Фоліо, 1996.
19. _____. *Чума*, 75-276, т. 1. Харків: Фоліо, 1996.

20. _____. *Щаслива смерть*. Київ: Юніверс, 2006.
21. Люїс, К. С. *Листи Крутеня*. Львів: Свічадо, 1994.
22. _____. *Проблема страждання*. Львів: Свічадо, 1998.
23. _____. *Просто християнство*. Львів: Свічадо, 2018.

Листи, щоденники, фотоальбоми

24. Camus, Albert. *Carnets I. Mai 1935 – février 1942*. Paris: Gallimar, 1962.
25. _____. *Carnets janvier 1942-mars 1951*. Paris: Gallimard, 1964.
26. _____. *Carnets III. Mars 1951 – décembre 1959*. Paris: Gallimar, 1989.
27. *Albert Camus: Solitude and Solidarity*, edited by Catherine Camus with Marcelle Mahasela; translated by Joseph Laredo. Zürich: Edition Olms, 2012.
28. *Letters: C.S. Lewis [and] Don Giovanni Calabria: a study in friendship*. Servant Books, 1988.
29. *Letters of C.S. Lewis*. London: Collins Fount, 1988.
30. Lewis, W. H. *Letters of C.S. Lewis*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1975.
31. *The Letters of J.R.R. Tolkien*. A selection edited by Humphrey Carpenter. Boston-New York, 2013.
32. Камю, Альбер. *Листи Альбера Камю до вчителя Луї Жермена*, 383-386. Київ: Юніверс, 2006.
33. _____. *Щоденники*. Харків: Фоліо, 2021.

Критична література та статті:

34. Archambault, Paul. *Camus*. NC: University of North Carolina Press, 1972.

35. Barclay, William. *The Gospel of Matthew*. Philadelphia: Westminster Press, 1958.
- Beverluis, John. *C. S. Lewis and the Search for Rational Religion: Revised and Updated*. Amherst: Prometheus, 2007.
36. Brown, Raymond E. *Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave; A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. New York: Doubleday, 1994.
- _____. *Introduction to New Testaments*. New York: Doubleday, 1997.
37. Colwell, John E. *Why have you forsaken me? - A Personal Reflection on the Experience of Desolation*, Paternoster, 2010.
38. Cornille, Catherine. *Meaning and Method in Comparative Theology*. Hoboken: Wiley, 2019.
39. Cristaudo, Wayne. "The Johannine Christianity of Albert Camus." *Culture, Theory and Critique* 52(2 – 3) (2011): 145–161.
40. Dinesh, D'Souza. *Godforsaken: Bad Things Happen. Is there a God who cares? Yes. Here's proof*. Tyndale House Publishers, Inc., 2012.
41. Edwards, Bruce L. *C. S. Lewis_ Life, Works, and Legacy*. Four Volumes Set-Praeger, 2007.
42. Hayden, Patrick. *Camus and the Challenge of Political Thought: Between Despair and Hope*. Palgrave Macmillan, 2016.
43. Hanna, Thomas. "Albert Camus and Christian Faith," *The Journal of Religion* Volume 36, Number 4 Oct., (1956): 224–33
44. Jacobs, Alan. *The Narnian: The Life and Imagination of C.S. Lewis*. Perfectbound, 2005.
45. Kerr, Fergus "Theology in a Godforsaken Epoch," *New Blackfriars* 46, no. 543 (September 1965): 665–672.
46. Kilby, Clyde S. *The Christian World of C. S. Lewis*. Michigan: Grand Rapids, 1964.

- 47.Kuchariková, Dana, Gavorová, Zuzana. “C. S. Lewis, Kierkegaard a A. Camus: koncept, uchopenie a komparácia erosu z pohľadu autora moderny a dvoch existencionalistov,” *Sborník z II.mezinárodní vědecké konference studentů doktorských studijních programů v oblasti společenských věd NAKLADATELSTVÍ EPOCHA* (15 října 2013): 391–401.
- 48.Labrie, Ross. “Merton on Atheism in Camus.” *Thomas Merton: Monk on the Edge*, 169–189. North Vancouver, BC.: Thomas Merton Society of Canada, 2012.
- 49.Loades, Ann. “C. S. Lewis: Grief Observed, Rationality Abandoned, Faith.” *Regained Journal of Literature & Theology*, no. 1 (March 1989): 107–121.
- 50.Lubich, Chiara. *Unity and Jesus Forsaken*. New York: New City Press, 1985.
- 51.Maximos the Confessor, *Four Hundred Texts on Love The Philokalia: The Complete Text*. London: Faber and Faber, 1983.
- 52.McGrath, Alister. *C. S. Lewis – A Life: Eccentric Genius, Reluctant Prophet*. Tyndale House Publishers, 2013.
- 53.Merton, Thomas. *The literary essays*. New York: New Directions, 1985.
- 54.Moeller, Charles. *Literatura del Siglo XX y Cristianismo V.I*. Madrid, 1964.
- 55._____. “Theology of Unbelief.” *The Pastoral approach to atheism*, 25–45. New York: Paulist Press, 1967.
- 56.Moltmann, Jurgen. *The Crucified God*. Fortress Press, 1993.
- 57._____. *The Trinity and the Kingdom of God*, Harper & Row, Publishers, San Francisco, 1981.
- 58.Moret, Jean-René. “Camus, l’absurde, la révolte et Dieu,” *Fol en Questions* 12 Août 2015.
- 59.Mumma, Howard. *Albert Camus and Minister*. Massachusetts, 2000.
- 60.Peyre, Henri. “Albert Camus an Anti-Christian Moralists”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, no. 5 (October 20, 1958): 477–82.

61. Putti, Joseph. *Theology as Hermeneutics: Paul Ricoeur's Theory of Text Interpretation and Method in Theology*. International Scholars Publications, U.S., 1995.
62. Rimpioja Riippa, Anne Suzanna. *Réécritures bibliques chez Paul Claudel, André Gide et Albert Camus: Une étude intertextuelle sur dix oeuvres littéraires. Littératures*. Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, 2013.
63. Rosen, Fred. "Marxism, Mysticism, and Liberty The Influence of Simone Weil on Albert Camus." *London School Of Economics and Political Science. Political Theory*, vol. 7 no. 3 (August 1979): 301–319.
64. Sagi, A. *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*. Amsterdam–New York: Rodopi, 2002.
65. Seddon, Eric. "Letters to Malcolm and the Trouble with Narnia: C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, and Their 1949 Crisis Mythlore," *A Journal of J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis, Charles Williams, and Mythopoeic Literature*, vol. 26, no. 1 (2007): 61–82
66. Sharpe, Matthew. "Camus and Forgiveness: After the Fall." *Phenomenology and Forgiveness*, 149–161. Rowman & Littlefield International, 2018.
67. Stephen, Davis T. "Was Jesus Mad, Bad, or God?," *Christian Philosophical Theology* Oxford University Press (2006): 149–171.
68. Stout, Andrew C. "'It Was Allowed to One': C. S. Lewis on the Practice of Substitution Mythlore." *Mythlore: A Journal of J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis, Charles Williams, and Mythopoeic Literature*: vol. 35: no. 1 (2016): 65–84.
69. Spoerl, Joseph S. "Nietzsche, Camus, And The Ghost Of Christianity," *Información Filosófica* Vol. 12 (2015): 5–12.
70. Tkacz, Catherine Brown. "Esther, Jesus, and Psalm 22" *The Catholic Biblical Quarterly* 70, no. 4 (October 2008): 709–28.
71. _____. "Women a types of Christ: Susanna and Jephthah's Daughter," *Gregorianum* 85, no. 2 (2004): 278–311.

72. Todd, Olivier. *Albert Camus: a life*. New York: Carroll & Graf Publishers, 2000.
73. Trillin, Calvin. *Companionship in Grief: Love and Loss in the Memoirs of C. S. Lewis*. University of Massachusetts Press, 2010.
74. Vistica, Rita R. "A Woman Called 'Jesus': Reflections on Catherine Cormery in Camus's 'Le premier homme'." *Pacific Coast Philology* 31, no. 1 (1996): 120–133.
75. Ware, Kallistos. "C. S. Lewis: An 'Anonymous Orthodox'?" *Sobornost* no. 2 (1995): 9–27.
76. Whistler, Grace. "'Saints without God' Camus's poetics of secular faith." *Nordisk judaistik Scandinavian Jewish Studies* 29, No. 1. (2018): 49–61.
77. Wright, N. T. "Simply Lewis: Reflections on a Master Apologist After 60 Years," *Touchstone Magazine*, (March 2007).
78. Zaretsky, Robert. *A life worth living: Albert Camus and the quest for meaning*. The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, and London, 2013.
79. Бальтазар, Ганс Урс фон. *Пасхальне таїнство*. Львів: Місіонер, 2011.
80. Бальтазар, Ганс Урс фон, "Распятого же за ны..." *Символ* вип. 7, Париж, 1982.
81. *Богослужіння Страсної і Світлої Седмиць*, Майстерня літургійних перекладів, "Трипісонець". Львів: Для вжитку в церквах Українського Католицького Університету, 2012.
82. Бонгеффер, Дитрих. *Спротив і покора. Листи і нотатки з-за ґрат*. Київ: Дух і Літера, 2018.
83. Блум, Антоний Сурожский, *Человек перед Богом*. Москва, 2010.
84. Браун Ткач, Кетрін. "І слово стало тілом": Воплочення Христа з перспективи генетики та ембріології," *Наукові записки Українського католицького університету. Серія: Богослов'я*. вип. 3, (2016): 241–64.
85. Булгаков, Сергей. "Софиология смерти", *Le messenger* 127, вип. 4 (1978): 14–41.

- 86.Денисенко, Анатолий. “Теология “смерти Бога” и совершеннолетие мира: Ницше, Бонгёффер и радикальный протестантизм XX ст.,” *Богословские размышления* (Одесса : ЕААА, 2015).
- 87._____.“Неизвестный англиканин. Клайв Стейплз Льюис и идея истинного мифа”, *Богомисліє: літературно-богословський альманах* (13) (2017): 212–29.
- 88.Марсель, Габріель. “Бунтівна людина”, *Ното viator*. Київ: Пульсари, 1999.
- 89.Фокин, Сергей. *Альбер Камю: Роман. Философия. Жизнь*. Алетея, 1999.

Додаткова література та критичні статті

- 90.Aberbach, David. *Surviving Trauma: Loss, Literature and Psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- 91.Amoruso, Michael “Saudade: the untranslatable word for the presence of absence”, *Aeon Ideas* (8 October 2018).
- 92.Barthélemy, Dominique. *God and His image: an outline of Biblical theology*. New York: Sheed and Ward, 1966.
- 93.Basile, K. C. and Saltzman, L. E. *Sexual violence surveillance: Uniform definitions and recommended data elements*. Atlanta, GA: National Center for Injury Prevention and Control, Centers for Disease Control and Prevention, 2002.
- 94.Berkovitz, Abraham Jacob. “Jewish and Christian Exegetical Controversy in Late Antiquity: The Case of Psalm 22 and the Esther Narrative”, *Ancient Judaism and Early Christianity* 107, (2019): 222–239.
- 95.Bowlby, J. *Attachment and Loss*. Tavistock Institute of Human Relations, 1969, 1982.
- 96.Cassell, E. J. “The Nature of Suffering and the Goals of Medicine,” *Loss, Grief & Care* 8 (1-2): 129–142.

97. Connor J. L. "Original Sin: Contemporary Approaches," *Theological Studies*, 29 (1968): 215–40.
98. Crichton, D. J. *Saints or Sinners?: Jansenism and Jansenists in Seventeenth Century*. France Dublin: Veritas Publications, 1996.
99. Danker, Frederick William. *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*. University of Chicago Press, 2009.
100. Daveluy, Amélie and other. *Ten-year trend of opioid and nonopioid analgesic use in the French adult population British Journal of Clinical Pharmacology*. vol. 87, February 2021.
101. Faber, Roland. *The Becoming of God*. Cascade Books, 2017.
102. Fontaine, Darcie. "Treason or Charity? Christian Missions on Trial and The Decolonization Of Algeria," *Cambridge University Press Middle East Stud.*, no. 44 (2012): 733–753.
103. Freud, Sigmund. *Leonardo da Vinci*. New York: Random House, 1947.
104. _____. *The future of an illusion*. New York: Norton 1961.
105. Goldstein, Irwin. "Intersubjective Properties by Which We Specify Pain, Pleasure, and Other Kinds of Mental States," *Philosophy* 75, No. 291 (January 2000): 89–104.
106. Green, R. M. "Theodicy," *EncRel* (E) 14 (1987), 431–444.
107. Gunkel, Hermann. *The Psalms*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
108. Hübner, Sabine R. and Ratzan David M. *Growing Up Fatherless in Antiquity*. Cambridge University Press, 2009.
109. Illman, Karl-Johan. "Theodicy in Job," *Theodicy in the World of the Bible*. Leiden-Boston: Brill, 2003.
110. Jonas, H. "Immortality and the Modern Temper. The Ingersoll Lecture 1961," *The Harvard Theological Review* vol. 55, No. 1 (Jan., 1962): 1–20.

111. Judt, Tony. *The Burden of Responsibility*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
112. _____. *Past Imperfect: French intellectuals 1944-1956*. University of California Press Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1992.
113. _____. *Postwar: A History of Europe Since 1945*. New York, 2005.
114. _____. *When the facts change: essays*. Publisher London: William Heinemann New York: Penguin Press, 2015.
115. Karrer, Martin. "Scriptural Quotations in the Jesus Tradition and Early Christianity: Textual History and Theology", *Ancient Judaism and Early Christianity* 107 (2019): 98–127.
116. King, U. "Starting with Oneself," *The Expository Times*, 101(10) (1989).
117. Kirkpatrick, L. A. "God as a Substitute Attachment Figure: A Longitudinal Study of Adult Attachment Style and Religious Change in College Students," *Personality and Social Psychology Bulletin* 24 (9) 1998, 971–793.
118. Kołakowski, Leszek. *Jezus Chrystus – prorok i reformator*. Argumenty, 1965.
119. Kreeft, Peter. *Heaven, the heart's deepest longing*. San Francisco: Ignatius Press, 1990.
120. _____. *Three Philosophies of Life*. San Francisco: Ignatius Press, 1989.
121. Kübler-Ross, Elisabeth. *On death and dying*. Scribner, 1969.
122. Lindseth, Anders and Norberg, Astrid. "A phenomenological hermeneutical method for researching lived experience" *Scandinavian Journal of Caring Sciences College of Caring Science* no. 18 (2004): 145–53.
123. Levinas, Emmanuel. *Essays on Judaism*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990.
124. Lifton, R. J. *Concept of the Survivor*. New York, 1973.
125. Lotufo Jr., Zenon. *Cruel God, Kind God: How Images of God Shape Belief, Attitude, and Outlook*. Praeger; Illustrated edition, 2012.

126. *Loving Parent Guidebook*. California, 2021.
127. Meyendorff, John. *Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes*. New York: Fordham University Press, 1979.
128. Miller, Alice. *For Your Own Good. Hidden cruelty in child-rearing and the roots of violence*. New York: Farrar, Straus, Giroux, 1984.
129. Moore, Thomas. *Dark nights of the soul: a guide to finding your way through life's ordeals*. New York: Gotham Books, 2004.
130. Nelson, Eric S. "Who is the other to me? Levinas, Asymmetrical Ethics, and Social-Political Equality," *Mono Kurgusuz Labirent* no. 8-9 (2010): 454–66.
131. Orbach, I., Mikulincer, M., Sirota, P. and Gilboa-Schechtman, E. "Mental Pain: A Multidimensional Operationalization and Definition", *Suicide and Life-Threatening Behavior* 33(3): 219–30.
132. Pargament, Kenneth. *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*. New York: Guilford Press, 2007.
133. Porter, Stanley E. and Robinson, Jason. *Hermeneutics: an introduction to interpretive theory*. Michigan, 2011.
134. Radde-Gallwitz, Andrew. *The Cappadocians*. Draft for Oxford Handbook of Apophatic Theology, 2021.
135. Rahner, Karl "What Does Vatican II Teach About Atheism?" *The Pastoral approach to atheism* 7–24. New York: Paulist Press, 1967.
136. Reumann, John H. "Psalm 22 at the Cross. Lament and Thanksgiving for Jesus Christ" Union Presbyterian Seminary, Sage (1974): 39–58.
137. Rytsar, Roman. *The Kenotic Theology of Anthony Bloom Metropolitan of Sourozh (1914-2003), in Anthropological Perspective*. PhD diss., Saint Paul University, 2012.
138. Sarot, Marcel. "Patrispassianism, Theopaschitism and the Suffering of God," *Religious Studies* 26, No. 3 (Sep., 1990): 363–375.

139. Saint-Exupéry Antoine de, *The wisdom of the sands*. New York, Harcourt, Brace, 1950.
140. Schaab, Gloria I. *The Creative Suffering of the Triune God An Evolutionary Theology*. Oxford University Press, 2007.
141. Schoonenberg, Piet J. A. M. *Man and sin: a theological*. University of Notre Dame Press, 1984.
142. Schwartz, Susan E. *The Absent Father Effect on Daughters Father Desire, Father Wounds*, Routledge, London-New-York, 2021
143. Scolari, P. “Gabriel Marcel and Nietzsche. Existence and Death of God”, *Nietzsche-Studien*, 47(1) (2018): 398–409.
144. Segovia, Fernando. *Biblical Criticism and Postcolonial Studies: Toward a Postcolonial Optic*. Sheffield: Academic Press, 1998.
145. Söding, Thomas. *Der König am Kreuz. Die Passionsgeschichten der Evangelien Neutestamentliche Vorlesung im Wintersemester (2014)*,15.
146. Sowers John A. And Miller Donald. *Fatherless Generation: Redeeming the Story* Michigan Grand Rapids, Zondervan, 2010.
147. Soloviy Roman, “The Challenges of Radical Hospitality for Evangelical Public Theology: The Ukrainian Case.” *International Journal of Public Theology* 14 (2020): 276–95.
148. Stang, C. *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: ‘No Longer I’*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
149. Taylor, Charles. *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007.
150. Tan, H. and Wilson, A. And Olver, I. “Ricoeur’s Theory of Interpretation: An Instrument for Data Interpretation in Hermeneutic Phenomenology” *International Journal of Qualitative Methods* no. 8 (4) (2009): 1–15.

151. Vitz, Paul C. *Faith of the Fatherless. The Psychology of Atheism*. San Francisco Ignatius Press, 2013.
152. Walsh D. *After Ideology: Recovering the Spiritual Foundation of Freedom*. San Francisco: Harper, 1990.
153. Watts, Fraser N. *Theology and psychology*. Burlington, 2002.
154. Weil, Simone. *Gravity and grace*. London-New York: Routledge, 2002.
155. _____. *Waiting for God*. New York, 1992.
156. Young, Jeffrey E. Janet S. Klosko, Marjorie E. Weishaar. *Schema Therapy. A Practitioner's Guide*. The Guilford Press, 2003.
157. Zagano, Phyllis and Gillespie, C. Kevin “Embracing Darkness: A Theological and Psychological Case Study of Mother Teresa”, *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 10(1): 52–75.
158. *Апостольський лист “Salvifici doloris” святішого отця Івана Павла II єпископам, священникам, монашим спільностям і вірним Католицької церкви про християнське розуміння людського страждання*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1984.
159. Арндт, Ханна. *Банальність зла. Суд над Айхманом*. Київ: Дух і літера, 2021.
160. _____. *Джерела тоталітаризму*. Київ: Дух і літера, 2005.
161. Арнц А., Якоб Г. *Схема-терапія: модель роботи із частками*. Львів 2014.
162. Балог, Петро. *Віра шукає розуміння. Подорож стежками пізнання*. Київ: Кайрос, 2019.
163. Вейль, Сімона. *Укорінення. Лист до клірика*. Київ: Дух і Літера, 1998.
164. Вестбрук Д., Кірк Дж. *Вступ у когнітивно-поведінкову терапію*. Львів, 2014.
165. Візель, Елі. *Ніч. Світанок. День*. Київ: Дух і Літера, 2006.

166. Войтила, Кароль. “Суб’єктність і ‘те, що не піддається редукції’”, *Досвід людської особи: нариси з філософської антропології*, 19–27. Львів: Видавництво УКУ, 2000).
167. Габріель Марсель, “Міркування про віру. Невіра як відмова”, *Журнал Ї*. Accessed May 29, 2019.
<http://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perek1/kn3-mars4.htm>
168. Галік, Томаш. *Ніч сповідника: парадокси малої віри у постоптимістичну епоху*. Львів: Місіонер, 2010.
169. _____. *Терпеливість з Богом: зустріч віри з невірою*. Львів: Свічадо, 2012.
170. Гачко О. І. “Про семіотичну природу первородного гріха: дискурс влади у книзі буття 2:4б–3:24,” *Наукові записки НаУКМА*. Том 115 (2011): 71–75.
171. Герман, Джудіт. *Психологічна травма та шляхи до видужання*. Львів: ВСЛ, 2021.
172. Гриневич, Вацлав. *Надія не зрадить. Роздуми про спасіння*. Львів: Свічадо, 2008.
173. Грицак, Ярослав. “Слово від упорядника”. *Похвала неконсеквентності*. Київ: Грані-Т, 2012.
174. Гресгаке, Гісберт. *Чому люблячий Бог допускає наші страждання?* Львів: Місіонер, 2009.
175. Дахній, Андрій. “Екзистенційно-онтологічна інтерпретація проблеми смерті у філософії Мартина Гайдегера”, *Доґа-ДОКСА: збірник наукових праць з філософії та філології* вип. 14 (2009): 194–203.
176. Діонісій Ареопагіт, *Про містичне богослов'є*. Львів: Свічадо, 2018.
177. Добко, Тарас. “Про природу релігійного досвіду і пізнання: феноменологічне дослідження”, *Наукові записки національного університету “Острозька академія”* 11 (2012): 417–432.

178. *Духовні вправи Святого Ігнатія Лойоли*. Львів: Свічадо, 2013.
179. Евдокимов, Павел. *Этапы духовной жизни: от отцов-пустынников до наших дней*. Москва: ББИ, 2003.
180. Егер, Едіт. *Дар. 12 уроків, які врятують ваше життя*. Київ: Книголав, 2022.
181. _____. *Вибір*. Київ: Книголав, 2021.
182. *Енцикліка “Fides et Ratio” [Віра і розум] святишого отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму*. Київ: Кайрос, Львів: Свічадо, 2000.
183. Жаровська, Оля. *Випробувані як золото в горнілі*. Львів: Свічадо, 2013.
184. Жицінський, Юзеф. *Бог постмодерністів*. Львів: Видавництво УКУ, 2004.
185. Йоан від Хреста. *Темна ніч. Сходження на гору Кармель*. Львів: Свічадо, 2012.
186. Каспер, Вальтер. *Ісус Христос*. Київ: Дух і Літера, 2008.
187. Кенфілд, Кен. *Сердце отца*. Киев: Руфь, 2001.
188. Климент Олександрійський. *Стромати*. Київ: Видавничий відділ УПЦ КП, 2012.
189. Колодійчук, Браян. *Мати Тереза. Будь моїм світлом* (Львів: Свічадо, 2017).
190. Лосский, Владимир. *Мистическое богословие*. Київ: Путь к истине, 1991.
191. Лютий, Тарас. *Ніцше. Самоперевершення*. Київ: Темпора, 2016.
192. Мертон, Томас. *Семиярусна гора*. Львів: Свічадо, 2017.
193. Мюллер, Йорг. *Бог он Иной*. Независимая психиатрическая ассоциация, 1998.
194. Нарекаці, Григор. *Книга Трагедій*. Львів: Каменярі, 2003.
195. Ніцше, Фрідріх. *Весела наука: la gaya scienza*. Харків: Фоліо, 2020.

196. _____ . *Жадання влади*. Київ: Основи, 1993.
197. _____ . *Так казав Заратустра*. Київ: Основи, 1993.
198. Ньокки, Дон Карло. *Педагогика невинной боли*. Київ: Дух і Літера, 2016.
199. Паскаль, Блез. *Думки*. Київ: Дух і літера, 2009.
200. Подгужец, Збігнєв. *Розмови з Єжи Новосельським про мистецтво*. Київ: Темпора, 2011.
201. *Поза межами розуміння: богослови та філософи про Голокост*. Київ: Дух і літера, 2009.
202. Полонський, Пинхас. *Библейская динамика современный комментарий к Пятикнижью*. Киев: Дух і Літера, 2014.
203. Райт, Томас. *Лука. Евангелие: популярный комментарий*. ББИ, (2008).
204. _____ . *Матфей. Евангелие: популярный комментарий*. Москва: ББИ, 2010.
205. Ранер, Карл. *Основание веры: введение в христианское богословие*. Москва: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2006.
206. Реати. Фьорнндо Эмилио. *Бог в XX веке: человек – путь к пониманию Бога*. Спб.: Европейский Дом, 2002.
207. Рікер, Поль. “Що таке текст? Пояснення і розуміння”, *Антологія світової літературно-критичної думки XX століття*, Львів: Літопис, 2013.
208. _____ . *Конфликт интерпретаций. Очерк о герменевтике*. Канон-Пресс-Ц, 2002.
209. Сартр, Ж.-П. *Объяснение “Постороннего”*. Называть вещи своими именами. М., 1986.
210. Слотердайк, Петер. *Критика циничного розуму*. Київ: Тандем, 2002.
211. Соловій Р. П. “Постметафізичне богослов’я події Джона Капуто”, *Схід* N 4 (136), (2015): 66–75.
212. Твардовський, Ян. *У любові багато імен*. Львів: Свічадо, 2017.

213. Трофимчук К.І. *Сучасна теопоетика і релігійно-філософський дискурс творів Івана Багряного* (Рукопис). Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, Міністерство освіти і науки України, (Київ, 2021).
214. _____. “Шляхи Сучасної теопоетики: містерія, процес, подія” *Богословські роздуми* 19.2 (2021): 89–113.
215. Филоненко, Александр. “Контурсы евхаристической антропологии”, *Актуальні проблеми філософії та соціології* вип. 20 (2019): 144–7.
216. _____. “Абсурд и бунт: негативная антропология Альбера Камю”, *Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки* (2010): 154–60.
217. Флоровский, Георгий. *Византийские Отцы V-VIII веков*, Париж, 1933.
218. Франкл, Віктор. *Людина у пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі*. Харків: КСД, 2016.
219. Хайдеггер, Мартин. “Слова Ницше ‘Бог мертв’,” *Вопросы философии* вип.7 (1990): 173–191.
220. Харарі, Ювал Ной. *Ното Deus. За лаштунками майбутнього*. Київ: BookSheef, 2018.
221. Честертон, Гілберт. *Ортодоксія*. Львів: Свічадо, 2019.
222. Шадюк, Т. А. “Екзистенційний аспект феномена стражденності в православно-орієнтованому дискурсі,” *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка* (81)(2015): 31–7.
223. Шмеман, Олександр. *Євхаристія. Тайнство Царства*. Львів: Свічадо, 2007.
224. Штайн, Эдит. *Наука Креста*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008.
225. Шпідлік, Томаш. *Духовність християнського сходу*. Львів: Видавництво УКУ, 1999.

226. Шпідлік, Томаш. *Мараната*. Київ: Дух і літера, 2007.
227. Ясперс, Карл. *Введение в философию*. Минск, 2000.

Фільми

228. *Camus*, directed by Laurent Jaoui, 2010.
229. *Shadowlands*, directed by Richard Attenborough, 1993.

ДОДАТКИ

Додаток 1.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті, у яких опубліковано основні наукові результати дисертації:

1. Юлія Вінтонів, “Богопокинутість: феномен, досвід, інтерпретації у персоналіях А. Камю та К. С. Люїса”, *Філософські проблеми гуманітарних наук*, вип. 2 (28) (2018): 58–63.
2. Юлія Вінтонів, “Бог Друзів: кенозис, богопокинутість і возлюбленість через призму богослов'я неповносправності”, *Філософські проблеми гуманітарних наук*, вип.1 (30) (2020): 35–9.
3. Yuliia Vintoniv, “Godforsakenness: is a Christian Unbelief Possible?” *Caritas et veritas* no.10 (2020): 189–198. (Scopus database).
4. Yuliia Vintoniv, “Godforsakenness: ‘the scourge of God’ or hidden gift?” *International Journal for the Study of the Christian Church* Published online (May 2023)
DOI: <https://doi.org/10.1080/1474225X.2023.2215596>

Статті, які додатково відображають результати дослідження:

5. Юлія Вінтонів, Галина Пастушук, “Феномен богопокинутості як антропологічна проблема: філософсько-богословський аналіз”, *Наукові записки УКУ: Богослов'я* вип. 7 (2020): 193–212.
DOI: <https://doi.org/10.47632/2075-4817-2020-7-193-21>
6. Yuliia Vintoniv, “Objectivity of the Subjective in the Phenomenological Hermeneutics of Paul Ricœur: the Question of the Methodology of Interdisciplinary

Theological Research”, *Studia UBB Theologia Catholica* Volume, no.65 (LXV) (2020):171–183. DOI: <https://doi.org/10.24193/theol.cath.2020.07> (Erich database).

7. Yuliia Vintoniv, “Godforsakenness and Hope: Two Sides of the Same Realm?”, *Theology East — West European Perspectives*, LIT VERLAG GmbH & Co. KG Wien. *Zweigniederlassung Zurich*, no. 28 (2020): 395– 406.

АПРОБАЦІЯ РЕЗУЛЬТАТІВ ДИСЕРТАЦІЇ

1. Конференція “Віра і розум: зустріч на порозі постсекулярного суспільства. До двадцятиріччя енцикліки Івана Павла II *Fides et Ratio*” (Харків, 2017), доповідь: “ Богопокинутість як драма конфлікту між вірою і розумом”;
2. Восьма студентська наукова зустріч в Єпархіяльному домі Венсен (Париж, 2018), доповідь “Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув” (Мт 27, 46) в житті А. Камю та К.С. Люїса”;
3. II Міжнародна богословська конференція “Церква і публічна сфера: любов у дії” (Львів, 2019), доповідь “Постхристиянство – богопокинутість як місце зустрічі віри та атеїзму (за текстами А. Камю та К. С. Люїса)”;
4. Симпозіум присвячений 20-й річниці виходу енцикліки *Fides et Ratio* – віра, наука і культура у XXI столітті (Львів, 2019), доповідь “‘Немудре Боже’ (1 Кор 1, 18-25): чи можливий інший простір ‘віри та розуму’?”;
5. The thirteenth biennial international IRTI “The Calling of the Church in Times of Polarization” (Амстердам, 2019), доповідь “Godforsakenness as a Meeting of Faith and Atheism: Spiritual Reconciliation?”
6. International Congress of the European Society for Catholic Theology “Hope. Where Does Our Hope Lie?” (Братислава, 2019), доповідь “Godforsakenness as

the Key to Hope: Theological Constructs of J. Moltmann, H. U. von Balthasar and Anthony of Sourozh”;

7. III Міжнародна богословська конференція “Релігія і наука: від протистояння до взаємодоповнення” (онлайн Львів, 2020), доповідь “ Герменевтичне коло (П.Рікер): чи є межа богословського пізнання?”
8. International Congress of the European Society for Catholic Theology “Creation – Transformation – Theology” (онлайн, Оснабрюк, 2021), доповідь “Godforsakenness: ‘the Scourge of God’ or Hidden Gift?”
9. Вебінар “Суспільно-орієнтоване навчання в дії” (онлайн Львів, 2021), доповідь “Від служіння ‘для’ до служіння ‘з’: суспільно орієнтований проєкт з театром “І сміх, і сльози”
10. Міжнародна конференція “TransformationCAMPus: committed, future oriented, individual” (Айхштет, 2022); III Global Symposium Uniservitate “Service-Learning and Global Compact on Educating for Fraternity in Higher Education” (Рим, 2022), доповідь “Me – the Other”

Додаток 2. Смерть Христа: Євангелії та 22 псалом (пер. Хоменко).

Теми	Псалом 22	Матей 27	Марко 15	Лука 23	Йоан 19
Бичування, засудження на розп'яття глумування	<p>7 А я - черв'як, не людина; сміховище людей, презирство народу.</p> <p>8 Всі, хто на мене дивляться, глузують з мене, кривлять губи, кивають головою:</p> <p>9 „Поклавсь на Господа, нехай його рятує; нехай його спасає, коли він його любить!</p> <p>17 Бо пси мене обсіли, і лиходіїв зграя мене оточила. Пробили мені руки й ноги,</p>	<p>27 Тоді вояки правителя, взявши Ісуса у Преторію, зібрали на нього всю чоту 28 і, роздягнувши його, накинули на нього червоний плащ 29. і, сплівши вінець з тернини, поклали йому на голову, а тростину дали в праву руку. Потім, припавши перед ним на коліна, глузували з нього, кажучи: “Радуйся, царю юдейський!”</p> <p>30 І плювали на нього, брали тростину й били його по голові. 31 А коли насміялися з нього, скинули з нього плащ, надягнули на нього його</p>	<p>15 Ісуса ж, убичувавши, видав, щоб його розп'яли. 16 Вояки повели його в середину двору, тобто у Преторію, та й скликали всю чоту. 17 Вони вдягли його в багряницю і, сплівши вінець із тернини, поклали на нього 18 та й почали його вітати: Радуйся, царю юдейський! 19 І били його тростиною по голові, плювали на нього й, падаючи на коліна, поклонялись йому. 20 Коли над ним наглумилися, зняли з нього багряницю й одягнули його в його одягу. Опісля ж повели його на розп'яття.</p>	<p>25 І він відпустив того, що за повстання і вбивство був вкинутий у темницю і що про нього вони просили; Ісуса ж видав їм напризволяще.</p>	<p>17 І забрали вони Ісуса; і, несучи для себе хрест, вийшов він на місце, зване Череп, а по-єврейськи Голгота, 18 де його і розп'яли, а з ним двох інших: по одному з кожного боку, Ісуса ж - посередині.</p>

	18 всі мої кості я міг би полічити. Дивляться на мене і з радістю позирають.	одіж і повели на розп'яття.			
Симон Киридея	15 Я став, немов вода розлита, всі кості мої повиходили з суставів. Неначе віск, зробилось моє серце, розтануло в мене в нутрі. 16 Мов черепок, висохла моя сила, язик мій прилип до горлянки, кладеш мене в порох смерті.	32 Виходячи ж, вони зустріли одного чоловіка з Киридеї, на ім'я Симон, і примусили його нести хрест його. 33 Прибувши на місце, що зветься Голгота, тобто сказати "Череп-місце", ³⁴ дали йому випити вина, змішаного з жовчю, але він, покуштувавши, не хотів пити.	21 Одного ж перехожого, Симона Киридея, батька Олександра та Руфа, що повертався з поля, присилювали нести його хрест. 22 І привели його на місце Голготу, що значить Череп-місце, 23 та й дали йому пити вина, змішаного з міррою, та він не прийняв.	26 І як вони його повели, схопили якогось Симона Киридея, що повертався з поля, і поклали хрест на нього, щоб ніс за Ісусом.	
Жінки єрусалимські				27 Ішов за ним натовп людей великий і жінки, що плакали за ним та голосили. 28 Ісус же обернувся до них і сказав:	

				<p>“Дочки єрусалимські, не плачте надо мною, а плачте над собою і над вашими дітьми! 29. Бо ось настануть дні, коли скажуть: Щасливі неплідні та й лона, що не родили, і груди, що не годували. 30 Тоді почнуть вони горам казати: Впадьте на нас! - і горбам: Покрийте нас! 31 Бо коли так обходяться з деревом зеленим, що тоді з сухим буде?”</p>	
<p>Жереб на одержу надпис “Цар Юдейський”</p>	<p>19 Одержу мою ділять між собою, і на хитон мій жеребок кидають.</p>	<p>35 Ті ж, що розп'яли його, поділили його одержу, кинувши жереб. 36 А потім сіли, щоб його стерегти там. 37 Над головою в нього прибито напис за що його</p>	<p>24 Тоді розп'яли його й поділили його одержу, кинувши на неї жереб, хто що візьме. 25 Була ж: третя година, коли вони розп'яли його. 26 А був і напис, за що його засуджено,</p>		<p>19 Пилат же звелів написати напис і на хресті його примістити. Написано було: “Ісус Назарянин Цар Юдейський.” 20 Багато з юдеїв читали той напис, місце бо, де розп'ято Ісуса,</p>

		засуджено: “Це Ісус – Цар Юдейський.”	написаний: Цар Юдейський.		було близько міста. Написано ж напис було по- єврейському, по-грецькому і по-римському. 21 Тож первосвященик и юдейські мовили до Пилата: “Не пиши: Цар Юдейський, - але, що він сказав: Я - Цар Юдейський!” 22 Та Пилат відрік: “Що написав я, те написав.”
Розбійники		38 Тоді розп'яли з ним двох розбійників: одного праворуч, а другого ліворуч.	27 І розп'яли з ним двох розбійників, одного праворуч, а другого ліворуч від нього.	32 З ним вели також двох інших, злочинців, щоб їх скарати на смерть. 33 І як прийшли на місце, що зветься Череп, там його розп'яли і злочинців, одного по правиці, а другого по лівиці. 34 Ісус же сказав: “Отче, відпусти їм, не знають бо, що роблять.” Коли ж	

				<p>ділили його одіж, то кидали жереб. 35 Люди стояли й дивились. Навіть князі їхні насміхалися, кажучи: “Інших спасав, нехай спасе себе самого, коли він - Месія Божий, Вибраний!” 36 Вояки також глузували з нього; підходячи до нього й подаючи йому оцет, 37 примовляли: “Коли ти цар юдейський, спаси себе самого!” 38 А був над ним і напис грецьким письмом, латинським і єврейським: “Це - Цар Юдейський.” 39 Один із повішених злочинців зневажав його, кажучи: “Хіба ти не Христос? Спаси себе і</p>	
--	--	--	--	---	--

				нас!” 40 А другий, озвавшись, скартав його й мовив: “Чи не боїшся Бога, ти, що покутуєш ту саму кару? 41 Бож ми приймаємо кару, гідну наших учинків, цей же не зробив нічого злого.” 42 І додав: “Ісусе! Згадай про мене, як прийдеш у своє Царство.” 43 Сказав (Ісус) до нього: “Істинно кажу тобі: Сьогодні будеш зо мною в раї.”	
Хула на Ісуса, ділення одягу		39 Ті ж, що проходили повз нього, лихословили його й похитували своїми головами, 40 кажучи: “Ти, що руйнуєш храм і за три дні відбудовуєш знову, спаси себе самого; якщо ти Син	28 Тоді збулось Писання, що каже: І з беззаконними полічено його. 29. І прохожі хулили його й, киваючи своїми головами, промовляли: Гей, ти, що храм руйнуєш і в три дні знов його будуєш		23 Тоді вояки, розіп'явши Ісуса, узяли його одіж та й зробили чотири частини, по одній частині кожному воякові, і хітон. Та був хітон не пошитий, лише ввесь від верху тканий. 24 Тому домовилися між собою: “Не

		<p>Божий, зійди но з хреста!” 41 Так само й первосвященики насміхалися з книжниками та старшими, говоривши: 42 “Інших спасав, – себе спасти не може! Він цар Ізраїля: нехай тепер зійде з хреста, і ми увіруємо в нього. 43 Він покладався на Бога, нехай же Бог визволить його нині, якщо він його любить. Сам бо казав: Я – Син Божий.” 44 Так теж і розбійники, що були з ним розп’яті, ображали його.</p>	<p>30 - спаси себе з хреста! 31 А й первосвященики глузували між собою й разом з книжниками приказували: Інших спасав, а себе - не може спасти! 32 Христос, цар Ізраїля - хай зійде тепер із хреста, щоб ми побачили й увірували. Та й ті, що були з ним розп’яті, зневажали його.</p>	<p>дерімо його, а киньмо на нього жереб, на кого впаде.” А тим же мало здійснитись Писання: “Мою одіж розділили між собою, на шату ж мою кинули жереб.” Отож і вчинили так вояки.</p>
Марія та Йоан				<p>25 А при хресті Ісусовім стояли його мати, сестра його матері, Марія Клеопова та Марія Магдалина. 26 Бачивши Ісус матір і біля неї учня, що стояв, - а його ж любив він, - мовить до матері: “Жінко,</p>

					ось син твій.” 27 А тоді й до учня мовить: “Ось матір твоя.” І від тієї хвили учень узяв її до себе.
Темрява і богопокинутість	2 Боже мій, Боже мій, чому мене покинув? Стоїш далеко від спасіння мого, від слів мого зойку. 3 Боже мій, кличу я вдень, - не відповідаєш, а й уночі я теж не вгаваю. 4 Таж ти - святий, возсідаєш на хвалах Ізраїлевих! 5 На тебе покладали б батьки наші: звірялись, і ти врятував їх.	45 Від шостої години темрява настала по всім краю аж до дев'ятої години. 46 А близько дев'ятої години Ісус скрикнув міцним голосом, вимовляючи: “Елі Елі, лема савах-тані”, – тобто: “Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув?” 47 Деякі з тих, що там стояли, почувши це, казали: “Він Іллю кличе”.	33 А як настала шоста година, темрява наступила по всій землі аж до дев'ятої години. 34 О дев'ятій же годині Ісус скрикнув голосом сильним: Елої, Елої, лама савахтані? - що означає у перекладі: Боже мій, Боже мій! Чому еси покинув мене? 35 Деякі з тих, що там стояли, почувши те, казали: Он, Іллю кличе!	44 Було вже близько шостої години, і темрява по всій землі настала аж до дев'ятої години, 45 бо затьмарилось сонце; а й завіса храму роздерлася посередині.	
Напування оцтом		48 І негайно один із них підбіг, узяв губку й, намочивши її оцтом, настромив на	36 Побіг один і, намочивши губку оцтом та настромивши на тростину, давав йому пити, кажучи:		28 А по тому Ісус, знаючи, що все вже завершилося, щоб здійснилось Писання,

		тростину й дав йому пити. 49 Інші ж казали: “Лиши, побачимо, чи прийде Ілля його рятувати.”	Чекайте, побачимо, чи прийде Ілля зняти його!		промовив: “Спраглий я!” 29. Стояла ж посудина, сповнена оцтом. От і подали йому до уст настромлену на тростину губку, просяклу оцтом. 30
Крик і смерть		50 А Ісус, скрикнувши сильним голосом, віддав духа.	37 А Ісус, голосом сильним скрикнувши, віддав духа.	46 Ісус закликав сильним голосом: “Отче, у твої руки віддаю духа мого!” Сказавши це, він віддав духа.	І, скоштувавши оцту, вимовив Ісус: “Звершилось”; і схиливши голову, віддав духа.
Катаклізми		51 І роздерлася завіса храму надвоє, відверху аж до низу, і земля затряслася, скелі порозпадались ; 52 гроби відкрилися, багато тіл святих померлих устали, 53 і вийшовши з гробів по його воскресінні, ввійшли у святе місто й багатьом з'явилися.	38 Тоді завіса в храмі роздерлася надвоє, зверху аж донизу.		

Віровизнання сотника		<p>54 А сотник і ті, що стерегли з ним Ісуса, бачивши землетрус і те, що сталося, вельми налякалися і мовили: “Це справді був Син Божий!”</p> <p>55 Було ж там багато жінок, які дивилися здалека; вони слідом ішли за Ісусом з Галилеї, і йому прислуговували: 56 між ними Марія Магдалина, Марія, мати Якова та Йосифа, і мати синів Заведея.</p>	<p>39 Бачивши ж сотник, що стояв проти нього, що так віддав духа, сказав: Чоловік цей справді був Син Божий. 40 Були й жінки, що дивилися здалека. Між ними була Марія Магдалина, Марія, мати Якова Молодшого та Йосифа, і Саломія, 41 що слідом за ним ходили і йому прислуговували, як був він у Галилеї, та й багато інших, що з ним були прийшли в Єрусалим.</p>	<p>47 Побачивши, що сталося, сотник почав прославляти Бога, кажучи: “Справді цей чоловік був праведний.”</p> <p>48 Всі люди, що були збіглися на те видовище, побачивши, що сталось, поверталися (додому), б'ючи себе у груди. 49 Усі ж його знайомі стояли оподалік, а жінки, що були прийшли слідом за ним з Галилеї, дивилися на це.</p>	
Пробитий бік					<p>31 Через те, що це була п'ятниця, отже, щоб не залишилися в суботу тіла на хресті, - бо був Великдень тієї суботи, - то юдеї попросили Пилата, щоби переламали їм голінки й познімали з хреста. 32</p>

					<p>Отож вояки прийшли і переламали першому голінки і другому, який був з ним розіп'ятий. 33 Та коли підступили до Ісуса й побачили, що він уже мертвий, то голінок не перебивали йому, 34 лиш один з вояків проколов йому списом бік. І потекла негайно ж кров - і вода. 35 І той, який бачив, свідчить те, і правдиве свідчення його; і він знає, що говорить правду - щоб ви теж увірували. 36 Бо сталося те, щоб Писання здійснилось: "Кістка його не буде поламана." 37 А й інше Писання каже: "Споглядатимуть на того, кого прокололи."</p>
Йосиф з Ариматеї та		57 Якже настав вечір, прийшов	42 Коли настав уже вечір, - тому	50 І ось був чоловік, на ім'я Йосиф,	38 Після того Йосиф Ариматейський

<p>поховання Христа</p>		<p>заможний чоловік з Ариматеї, на ім'я Йосиф, що й сам став учнем Ісуса; 58 Він прийшов до Пилата і просив тіла Ісуса. Тоді Пилат звелів видати тіло. 59 Йосиф узяв тіло, загорнув його в чисте полотно й 60 поклав у своїй новій гробниці, що її висік у скелі. І, прикотивши до входу гробниці великий камінь, відійшов.</p>	<p>що була це п'ятниця, тобто перед суботою, 43 - Йосиф Ариматейський, поважний радник, що й сам очікував Божого Царства, прибув і, сміливо ввійшовши до Пилата, попросив тіло Ісуса. 44 Пилат же здивувався, що вже вмер; і прикликавши сотника, спитав його, чи давно помер. 45 Довідавшись від сотника, він видав Йосифові тіло; 46 а Йосиф, купивши полотно, зняв його, обгорнув полотном і поклав його у гробі, що був висічений у скелі; потім прикотив камінь до входу гробу; 47 Марія ж Магдалина й Марія, мати Йосифа, дивились, де</p>	<p>радник, - людина добра й праведна, 51 що не пристав був до їхньої ради, ані вчинків. Походив він з Ариматеї, юдейського міста й очікував Божого Царства; 52 цей прийшов до Пилата й просив тіла Ісуса. 53 Зняв він його з хреста й, обгорнувши його в полотно, поклав у гробниці, висіченій у скелі, де ще ніхто не лежав. 54 День цей був п'ятниця, і вже заходила субота. 55 Жінки ж, які були прийшли з Ісусом з Галилеї, ідучи слідом за Йосифом, бачили гробницю і як покладено тіло Ісуса. 56</p>	<p>, що був учнем Ісусовим, - але потайки, страхався бо юдеїв, - удався до Пилата з проханням, щоби забрати тіло Ісуса. І дозволив Пилат. Прийшов він, отже, і забрав Ісусове тіло. 39 А надійшов і Нікодим, який раніше приходив уночі до нього, та й приніс мішанину з смирни та алое, мірок зо сто. 40 І взяли вони тіло Ісуса та обв'язали його запашним полотном, як то ховають за юдейським звичаєм. 41 А був на тому місці, де розіп'яли його, сад, а в саду тому - нова гробниця, в якій нікого ще не клали. 42 Ось там, з огляду на юдейське споготування і що гробниця була поблизу, -</p>
-------------------------	--	---	--	--	--

			його покладено.	Повернувши сь, вони приготували пахощів та мира, але в суботу, за приписом, відпочивали.	покладено Ісуса.
--	--	--	--------------------	---	---------------------

Додаток 3. 22 псалом відгомін у Новому Завіті.

John H. Reumann. Psalm 22 at the Cross. Lament and Thanksgiving for Jesus Christ (Union Presbyterian Seminary, Sage, 1974), 41–42.

The pervasiveness of Psalm 22 throughout the New Testament can be seen by study of the following references:

<i>Psalm 22</i>	<i>Quotation</i>	<i>Allusion</i>	<i>Influence</i>
As a whole		I Peter 1:11 (sufferings, glory)	
vs. 1-18 (suffer, contempt)		Mark 9:12; Acts 13:29; Luke 24:27 (cf. 44f.)	
(rejection)		Mark 14:21 (goes as is written)	
v. 1 (Eli, Eli)	Mark 15:34/ Matt. 27:46		
v. 5 (hope . . . not ashamed)	Romans 5:5		
v. 7 (mock, wag heads)	Mark 15:29/ Matt. 27:39		
v. 8 (let Yahweh deliver)	Matthew 27:43 and Luke 23:35 (rulers scoff)		
v. 13b (roaring lion)		I Peter 5:8	
v. 15 (tongue cleaves to jaws)		John 19:28	
vs. 16a, 20 (enemies as dogs)			Philippians 3:2
v. 18 (divide garments)	Mark 15:24/ Matt. 27:35; Luke 23:34; John 19:24		
v. 21 (lion's mouth)		II Timothy 4:17	
v. 22 ("I will tell thy name")	Hebrews 2:12		

3. Joachim Gnllka, "Die Verhandlungen vor dem Synhedrion und vor Pilatus nach Markus 14:53—15:5," in *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament Vorarbeiten*, Heft 2 (Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970), pp. 10ff.

4. Barnabas Lindars, *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations* (Philadelphia, The Westminster Press, 1961), pp. 75-137.

v. 23 (praise Yahweh)	Revelation 19:5 (cf. also Ps. 115:13, etc.)		
v. 24 (God heard lament) *		Hebrews 5:7 ⁵	
v. 28 (kingship to Yahweh)		Revelation 11:15, 19:16	
v. 29c (cannot save self)		Mark 15:31/ Matt. 27:42	

* LXX 21:25.

Додаток 4. Порівняння перекладу Матея та Марка з грецького тексту.

Martin Karrer *Scriptural Quotations in the Jesus Tradition and Early Christianity: Textual History and Theology/ Ancient Judaism and Early Christianity*, Editors: Garrick Allen

and
John

TABLE 5.1 The quotation of Ps 22:2 in Mark 15:34 and Matt 27:46

Mark 15:34	ελωι ελωι λεμα σαβαχθاني; ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;
main manuscript witnesses	ⲛ ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐκατέλιπές (corr.: ἐγκατέλιπές) με; A ὁ θεός ὁ θεός μου, εἰς τί με ἐγκατέλειπες; B ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;
Matt 27:46	ηλι ηλι λεμα σαβαχθاني; τοῦτ' ἔστιν· Θεέ μου θεέ μου, ἵνατί με ἐγκατέλιπες;

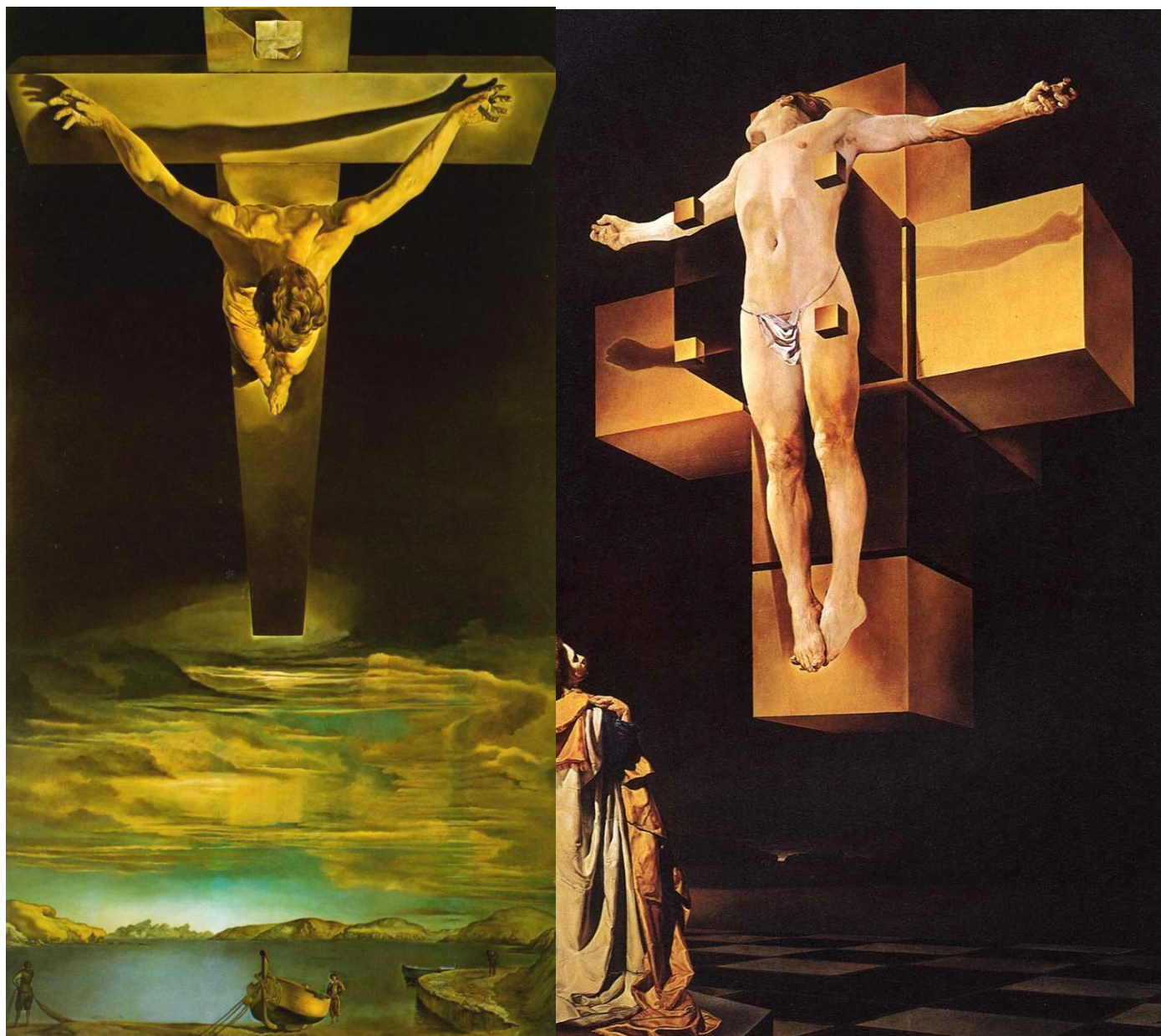
Anthony Dunne, Volume: 107, 2019, 98-99

TABLE 5.1 The quotation of Ps 22:2 in Mark 15:34 and Matt 27:46 (cont.)

main manuscript witnesses	ⲛ Θεέ μου θεέ μου, ἵνατί [written in "lectio continua"] με ἐγκατέλιπες; A Θεέ μου θεέ μου, ἵνατί [written in "lectio continua"] με ἐγκατέλειπες; B Θεέ μου θεέ μου, ἵνατί [written in "lectio continua"] με ἐγκατέλιπες;
Ps ^{MT} 22:2	אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לַמָּוֶת לַמָּוֶת cf. 4Q381 frag. 79 6 אֱלֹהֵי לַמָּוֶת לַמָּוֶת
Ps ^{LXX} 21:2	ὁ θεός ὁ θεός μου πρόσχες μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπές με;
main manuscript witnesses ^a	ⲛ ὁ θεός ὁ θεός μου πρόσχες μοι. ἵνα τί ἐγκατέλιπές με; A ὁ θεός ὁ θεός μου πρόσχες μοι ἵνα τί ἐγκατέλειπές με; B ὁ θεός ὁ θεός μου πρόσχες μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπές με;

a The text of the main manuscripts is presented in the Wuppertal database easyview (https://projekte.isbtf.de/easyview_v11/).

Додаток 5. Малюноки Сальвадора Далі: “Христос Святого Іоанна Хреста” (ісп. Cristo De San Juan De La Cruz) та “Розп'яття, або Гіперкубічне тіло” (Corpus Hypercubus)



Додаток 7. Зішестя в Ад. Празникова ікона кінця XV ст., що походить з церкви Покрову Пресвятої Богородиці у с. Поляна Старосамбірського району Львівської обл.



Додаток 8. Біографія Люїс-Камю (порівняльна таблиця).

Рік	Альбер Камю	Клайв Стейплз Люїс
1898		29 листопада – народження в м. Ульстері (Ulster Ірландія)
1902		Помирає улюблена собака Люїса – Джек, після чого Люїс вимагає, щоб його називали Джек на честь своєї собаки
1908		Помирає від раку мама Люїса Флоренс Августа (Florence Augusta Lewis) батько Альберт залишається з двома синами. Люїс багато молився за зцілення матері
1910		батько відправляє Джека (псевдонім Люїса) та Ворена в закриті школи в Белфесті
1911		Батько відсилає Джека відсилають до Мелверну через його проблеми з легенями, після покращення стає студентом Мелвельського коледжу
1913	7 листопада народився в м. Мондова (зараз Дреан) Алжир (тоді колонія Франції)	Завершує навчання в Мелвелівському коледжі
1914	Помирає батько Альбера Люсьєн Камю, мати Катрін Камю переїздить до Алжиру до бабусі	Починає товаришувати з Артуром Гривсом (1895 – 1966) Починає навчатися у “великого причепи” W.T. Kirkpatrick (1848-1921)
1916		Вперше відвідує Оксфорд
1917		Стає студент Оксфорду, його сусідом є Edward Courtnay Francis “Paddy” Moore (1898-1918). Призначений офіцером 3 батальйону і на своє день народження (29 листопада) прибув на передову Сомми (Франція)
1918	Починає навчатися в комунальній школі, знайомство з вчителем Луї Жерменом 1923 -1930 – навчається в ліцеї знайомство з Жаном Греньє, викладач філософії, есеїст	був ранений, його друг Паггі помер. В лікарні читає Бергсона

	Навчається в Алжирському університеті	
1919		<p>Публікує збірку поезії <i>Spirits in Bondage</i> під псевдонімом Clive Hamilton)</p> <p>Починає навчання в Оксфорді обирає грецьку та латинську мови, у 1920 літературу, у 1922 філософію та стародавню історію</p> <p>Допомагає в навчання (тьюторство) А.В. Roynnton для Honour Mods, E.F. Carritt у філософії, F.P. Wilson and George Gordon в англійській, and E.E. Wardale в давній англійській.</p>
1923	Починає навчатися в Алжирському ліцеї	
1924		Починає викладати філософію
1925		Починає викладати англійську в коледжі св. Магдалини, Оксфорд
1929	Діагностують хворобу туберкульоз	Стає теїстом, помирає його батько
1931		Стає християнином. “Коли ми (Ворні та Джек) на велосипедах відправились у зоопарк (Whipsnade Zoo), я не вірив, що Ісус Христос був Сином Божим, але коли ми повертались я це знав” <i>Surprised by Joy</i>
1933		Початок зустрічей Інклінгів (“The Inklings”). До групи входили К.С. Люїс, Дж. Толкін, Ворні Люїс, Хьюго Доусон, Чарльз Вільямс, Роберт Гавард, Овен Барфілд, Вевіль Когхіл та інші.
1934	Вступає до комуністичної партії; Читає Бергсона, Ніцше, Стендаля, Шестова, Шопенгауера, Есхіла.	
1936	<p>Пише дипломну роботу “Християнська метафізика та неоплатонізм”</p> <p>Читає Жид, Мальро, К’єркегор, Паскаль</p> <p>Подорожує Європою: Австрія, Німеччина, Чехословаччина</p> <p>Засновує театр в домі культури</p>	
1937	Публікація збірки оповідань <i>Спід і лице</i> . Виключили з компартії через відмову підтримати новий напрямок у стосунках	Публікує <i>Алегорія любові (The Allegory of Love)</i>

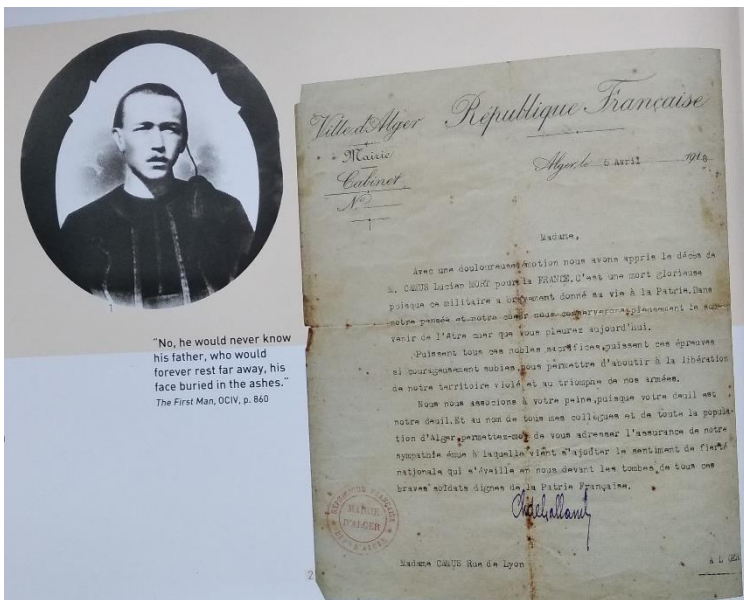
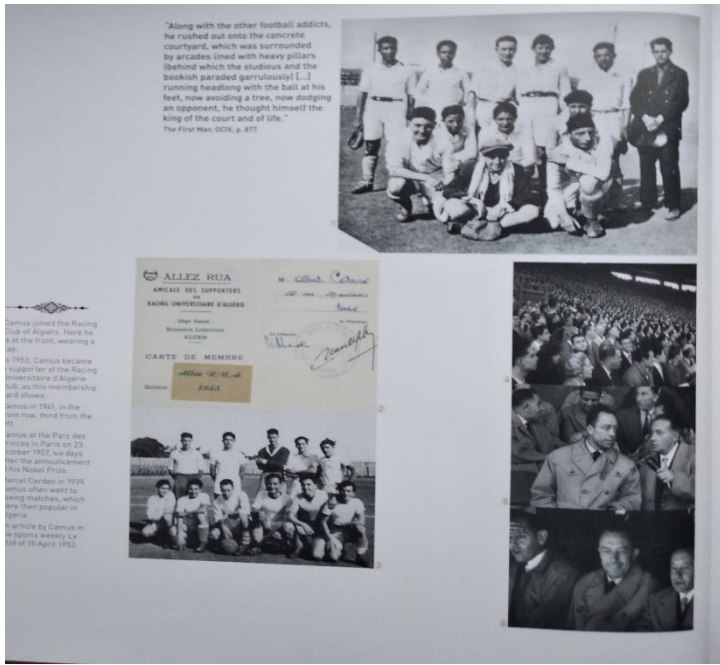
	<p>з арабським національно-визвольним рухом</p> <p>Читає Сореля, Ніцше, Шпенглера</p>	
1938	<p>працює в газеті, пише рецензії на Сартра, Ремарка, Низана, Хаксли</p>	
1939	<p>Виходять друком репортажі Злидні Кабилії ставить питання про необхідність нової соціальної політики, яка б змінила положення арабів в Алжирі.</p> <p>Пише рецензії на Бердяєва, Бернаноса, Сартра, Силоне, Шамсона.</p> <p>Публікує збірку Весільні частування про красу та істинність Середномор'я</p> <p>Завершує першу редакцію Калігули, а також етюд Кафка — романіст надії, що став праобразом есе про абсурд Міфа про Сізіфа</p>	
1940	<p>– переїздить до Парижу, працює в газеті Парі суар. Завершує Стороннього</p>	
1941	<p>повертається з дружиною в Оран, працює в приватній школі де навчає єврейських дітей, яких вигнали з державних ліцеїв. Робить нотатки до Чуми</p> <p>Стаття В очікуванні плодів про моральний спротив.</p> <p>Закінчує Міф про Сізіфа та Калігулу</p> <p>Г. Марсель пише відгук на Міф про Сізіфа</p> <p>Читає Мелвилла, Марка Аврелія, Маркіза де Сад, Толстой, де Лариве.</p>	<p>The Guardian публікує 31 епізод Листи Крутня. Усі виручені кошти Люїса передав на пожертву.</p> <p>Виходять передачі на BBC за участю Люїса, які мали початкову назву Right and Wrong.”</p>

1942	Через військові дії на Півдні Африки Камю потрапляє в ізоляцію. До кінця війни він не мав змоги зустрітися з родиною. Саме ця ізоляція стала лейтмотивом в Чумі.	Перша зустріч Сократичного клубу, де Люїс читав лекції У що вірять християни. (What Christians Believe). Згодом Люїс продовжив цикл лекцій під назвою Поведінка християн (Christian Behavior)
1943	Відносини із Ж.-П. Сартром стають ближчими, особливо після статті Сартра про Стороннього Публікує Листи до німецького друга	Дає лекції (the Riddell Memorial Lectures) , які згодом вийшли друком під назвою The Abolition of Man
1944		Виходять радіо передачі на BBC з Люїсом, які згодом стануть книжкою Просто християнство Починає працювати над книжкою Велике розлучення (The Great Divorce), яка частинами публікувалась в The Guardian.
1945	Прем'єра вистави Калігула в Парижі. У Камю народжуються близнята – Ктрін та Жан. Перші нотатки Бунтівної людини та працює над романом Чума	
1946	Подорож до США, читає лекції в університетах The Human Crisis Засновує рубрику Письменники надії у видавництві Gallimar, де публікує тексти С. Вейль, Р. Шара, Б. Парена.	
1947	Виходить друком роман Чума	
1948	П'єса Справедливі	
1950 (1949)	Погіршення здоров'я, дописує Бунтівну людину	Перша книжка Хронік Нарнії
1951-52	Публікація Бунтівної людини, остаточний розрив відносин із Сартром-Бовуар.	Смерть міс Мур. Зустрічає Джой Девідман

1953	Пише п'єсу Бісовиння за Достоевським Виходить роман Бовуар Мандарини про відносини Камю-Сартра-Бовуар	
1955	Подорожує Грецією, Пише публіцистику на захист деколонізації Алжиру. Починає роман Падіння	
1956	Їде в Алжир, де його зустрічають екстремісти із закликами “Смерть Камю” Створює п'єсу Реквієм за монахиною за Фолкнером Виступає проти вторгнення радянських військ в Угорщину	Одружується цивільним шлюбом із Джой Девідман Початок напруги у відносинах між Люїсом та Толкіном, який не приймав їх шлюбу. Джой потрапляє в лікарню з діагнозом рак кісток. Цього ж року Джой та Джек одружуються в лікарняній церкві.
1957	Публікує оповідання Вигнання та царство Пише Роздуми над гільйотиною Присуджують Нобелівську премію	
1958	Камю переписується із Борисом Пастернаком. В юне	Джой переживає ремісію у лікуванні раку. Вони разом із Люїсом подорожують до Ірландії. Люїс пише та публікує Чотири любові
1960	4 січня– помирає в автокатастрофі	Джой та Люїс подорожують по Греції. 13 липня Джой помирає. Люїс пише щоденник агонії Grief observed.
1963		Помирає Люїс
1964		Публікація Листи до Малкольма
1994	Публікація Перша людина	

Додаток 9. Фото 1. Камю з футбольного матчу. Фото 2. Мама Камю. Фото 3. з Першого причастя Камю. Фото 4. Батько Камю і свідоцтво про його смерть.

Albert Camus: solitude and Solidarity, edited by Catherine Camus with Marcelle Mahasela; translated by Joseph Laredo. Zürich: Edition Olms, 2012.



"No, he would never know his father, who would forever rest far away, his face buried in the ashes." The First Man, OCV, p. 869

1. The Saint-Paul farm in Mondovi, Algeria, the house in which Camus was born on 7 November 1913.
2. Camus was not yet one year old when his father, who had been called up to fight with the French Zouaves, was killed in combat.
3. Camus at two.
4. Albert Camus's birth certificate.
5. Albert and his elder brother Lucien, dressed in war orphan's uniform.
6. Camus at his First Communion.

Додаток 10. Фото1. К. С. Люїса з сім'єю. Задній ряд: тітка Агнес, мама Флора; передній ряд: Уорні, К.С.Люїс, кузина Елін та батько Альберт. Фото 2. К.С.Люїс та його дружина Джой Девідман. Фото 3. Могильна плита Джой Девідман “ Тут увесь світ (зірки, вода, повітря, / І поле, і ліс, такі, як вони були / Відображено в єдиному розумі) /Наче скинутий одяг залишився позаду / У попелі, але з надією, що вона / відродиться від святої бідності, / У позелених землях надалі можуть / Відновити їх у її Великодень. Фото 4. Могильна плита К. С. Люїса з цитатою Шекспіра Короля Лір: “Годиться нам терпіть і те, що ми на світ цей народились, і з ним свою розлуку неминучу.”

