

# ШЛЯХИ СУЧАСНОЇ ТЕОПОЕТИКИ: МІСТЕРІЯ, ПРОЦЕС, ПОДІЯ

Ксенія Трофимчук

Східноєвропейський інститут теології, Львів, Україна

## Вступ

Якщо розглядати теопоетику як зв'язок між теологією і поетичним словом чи поетизацію божественного, то можна спробувати помислити теопоетику як певну поетичну християнську традицію, оскільки поетичні та естетичні аспекти завжди є доволі відчутними особливостями традиції теологічної рефлексії. Та попри таку доволі широку ознаку теології, у статті теопоетика розглядатиметься у більш вузькому значенні, що конкретно відноситься до способу теологізування про божественне, розвиток якого розпочався в другій половині ХХ століття як критика теологічних засад мислення, вкорінених у логіці і категоріях модерного раціоналізму і онтологізму, і який з початком ХХІ століття переживає щось на зразок відродження. Попри те, що теопоетика має свої історичні межі, все ж у своїх умовних кордонах це доволі “туманне” і багатогранне явище, що не обмежується окремою школою чи методологією. Тому у статті досліджуються теопоетичні напрямки з їхньої генеалогічної перспективи, зосереджених саме у філософському дискурсі, що виглядають найбільш розробленими і обґрунтованими проектами, і які умовно можна поділити на окремі етапи: етап зародження теопоетики в центрі дискурсу теології смерті Бога, що формуватиметься під впливом пізнього герменевтичного проекту Гайдеггера і його критики метафізики, а також етап, що слідуватиме за цим дискурсом – пост-смерті Бога, що головне розгортається навколо теології процесу, у пошуках іншої метафізики, на противагу субстантивній, а також феноменологічної герменевтики і деконструкції, більш нетерпимої до будь-яких дискурсів метафізики, – які, експериментуючи з розумінням божественного, прагнуть до переосмислення міжконфесійних і міжрелігійних кордонів, фронтиру діалогу секулярного і священного, через деконструкцію упереджень щодо Іншого, відкривши шлях для відносин, які не залежатимуть ні від тотальних тверджень тотожності, ні від жорстких відмінностей.

Спроба теопоетики слідувати новим експериментальним шляхам розуміння божественного як вирішення запитань, що виникають з викликами щоденного життя і суперечностями сучасного суспільства, може мати цінність і для сучасного українського контексту. Гостро дискусійні теми: воєнна агресія, гендерне різноманіття, соціальна нерівність, культурні і релігійні відмінності, пам'ять про трагічні

події, рани від яких ще досі не загоїлися, і їхні інтерпретації як стратегічне формування напрямку майбутнього, громадянські і політичні напруженості як реакція на популізм і авторитаризм, до того ж релігійний фундаменталізм, що часто породжують підозру, страх, ненависть і насильства — все це виклики і запитання, що пронизують і українські соціально-політичні дискусії, ставлячи під сумнів і теологічний дискурс, виявляючи обмеженість конфесійних підходів і інтерпретацій, а також релігійні переконання і цінності окремої людини, їхню здатність протистояти щоденній реальності. Теопоетика розглядає такі виклики як умови можливостей неможливого і може сприяти розвитку теології, здатної розуміти, говорити та реагувати на потреби часу.

Оскільки теопоетика є малодослідженою у вітчизняному контексті, методологія направлена на бажанні проаналізувати, що власне є теопоетикою, які її напрямки та цілі, давши можливість її авторам говорити від себе головне завдяки аналізу першоджерел, а також заохотити до наступних досліджень проблематик і перспектив теопоетики.

У статті наголошуються теми мовної умовності, релігійної уяви, містичності, чуттєвості і тілесності, множинності і незавершеності, релігійного різноманіття.

## Становлення теопоетики: *theo-poiesis vs theo-logics*

*“Ми прийшли запізно до богів і зарано — до Буття”*

*Мартін Гайдеггер*

### Стейнлі Гоппер

Теопоетика зароджується в 1970-х роках як певний “анти-тео-логічний” дискурс, що протиставляється раціоналістичному знанню про Бога (*theo-logos* як “наука про Бога”), і пов’язується, насамперед з іменами Стейнлі Ромейна Гоппера і його учня Девіда Лероя Міллера. Вперше поняття “теопоетика” як *theo-poiesis* у значенні “недовіри до *theo-logos*” використав Стейнлі Гоппер 1971 року у своїй промові “Літературна уява і теологія” (*The Literary Imagination and the Doing of Theology*) у рамках діалогу між Спільнотою для мистецтва і релігії у сучасній культурі<sup>1</sup> (The Society for the Arts, Religion, and Contemporary Culture, SARCC) і Американською Академією Релігії (American Academy of Religion, AAR), “де Гоппер, слідом за Мартіном Гайдеггером, зазначив, що раціоналістичний підхід до теології тягне за собою філософську метафізику, яка “стала сумнівною”<sup>2</sup>. “Сумнівність” метафізики, на думку Гайдеггера, полягала в її прагненні скеровувати мислення до об’єктивізації і теоретизації “дійсності”, що в теологічній метафізиці веде до зведення теологічного мислення до теоретико-наукової репрезентації, об’єктивізації Бога, і конструювання “ідолів”, що в бажанні “схоплення” божественного може призводити до пагубних маніпуляцій: “...Христос, як Великий Періплум світу, вті-

<sup>1</sup> Заснована у 1961 році, одним із фундаторів якої був Пауль Тілліх, основна мета якої – дослідити точки дотику між релігією і мистецтвом.

<sup>2</sup> Callid Keefe-Perry, “Theopoetics: Process and Perspective,” *Christianity and Literature* 58, no. 4 (2009): 579.

лений Логос, знову прикутий до свого хреста, а Царство не приходять”<sup>3</sup>. Тому теологія як *theo-logics* унеможливує пробудження богів і явлення істини<sup>4</sup>, що призводить до відчуття відсутності Бога, однак “царство сакрального в такий час може з’явитися у доволі відчуженому місці, “де бракує святих імен”, – тут “невдача Бога допомагає”...”<sup>5</sup>. Теологія стає можливою з присутності в ній феномена атеїзму, де “відсутність Бога” стає можливістю для постановки нових запитань: чи можливо мислити Бога і буття без його опредметнення, чи можливо подолати горизонт мовної об’єктивності, віднайти іншу граматику. На думку Гоппера така можливість міститься саме в поетичному способі мислення, оскільки саме поезія здатна апелювати до дійсності і розширювати її межі без звернення до пропозиційних, опредметлювальних конструкцій мови, в бажанні висловити у вимовленому невимовне, “глибинний вимір” людського досвіду, як реальність, про яку важко говорити об’єктивно: “Теологія – не єдиний, а то й обов’язково найкращий спосіб думати або говорити про Бога. Існує також *theoipoiesis*, спосіб наближення до Бога через уяву”<sup>6</sup>. Гоппером було організовано три ключових для даної проблематики конференції в Університеті Дрю (в Нью-Джерсі), що зосереджувалися навколо проблем релігійного мислення й інтерпретації з позиції “теологічної герменевтики”, актуальності думки Гайдеггера у його напрямку до мистецтва як здатності вираження “первинної істини”, метафоричний характер мови людини про істину і богів.<sup>7</sup> Матеріали конференцій були оформлені в спільну працю Гоппера і Міллера “Інтерпретація: поезія значення” (1967), де Гоппер зазначає, що відповідь на можливість наближення до Бога, без його об’єктивності, присутня в напрацюваннях Генріха Отта, що свої теологічні погляди вибудовує на працях “пізнього Гайдеггера”, його герменевтичного проекту. Саме пропозиція поетичного наближення до божественного Отта стає для Гоппера найбільш цікавою “центристською”, враховуючи контекст Барта і Бульмана (перша недостатньо взаємодіяла з “глибоким Я і божественною присутністю”<sup>8</sup>, друга надміру зводила божественне до екзистенційної дидактики). Отт відштовхується від негативної теології, що говорить про неможливість схоплення і розуміння Бога, оскільки Бог знаходиться за межами людського мислення і мови<sup>9</sup>, і у свій спосіб перекладає класичний теологічний дискурс в рамках метафізики, слідуючи думці Гайдеггера, у співмірність з поетичним способом вираження “фундаментальної онтології” – “людина поетично

<sup>3</sup> David L. Miller, “Theopoiesis. A Perspective on the Work of Stanley Romaine Hopper,” in *Why Persimmons and Other Poems by Stanley R. Hopper* (1976), and Hopper, *Literary Imagination, The Way of Transfiguration: Religious Imagination as Theopoiesis*, eds. R. Melvin Keiser and Tony Stoneburner, (Louisville: Westminster/John Knox, 1992): 22.

<sup>4</sup> Stanley R. Hopper, and David L. Miller, *Interpretation: the poetry of meaning* (New York: Harcourt, Brace & World, 1967), xiii.

<sup>5</sup> Joseph Campbell quotes Hopper in *Introduction to Echoes of the wordless “word”; colloquy in honor of Stanley Romaine Hopper* by Daniel C. Noel. ([Chambersburg, Pa.] American Academy of Religion, 1973), 4.

<sup>6</sup> Silas C. Krabbe quotes Hopper in *A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time* (Wipf & Stock Publishers, 2016), xiv.

<sup>7</sup> Hopper, *Interpretation: the poetry of meaning*, xii.

<sup>8</sup> Krabbe, *A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time*, Chapter 3. Stanley Hopper.

<sup>9</sup> Светлана Коначева, *Бог после Бога – Пути постметафизического мышления* (Издательский центр Российского государственного гуманитарного университета, 2019), 183.

мешкає на землі”<sup>10</sup> – висловлення і передання глибинного досвіду: “Якщо ми виходимо з досвідного і особистісного характеру мови, інформативні, об’єктивні, що позначають окремі факти, висловлювання, не утворюють первинні мовні структури”<sup>11</sup>. Гоппер надає метафорі значення первинності, оскільки природа реальності за своєю суттю схована, завжди є щось більше за межами наших формальних конструктів реальності, – то будь-який спосіб помислити чи виразити цю реальність, будь-то релігійним чи філософським вокабуляром завжди є символічним – “читання завжди “поетичне”, (...) і ми відкриваємо, що це через нашу хватку за силу уяви ми *формуємо* наші значимі слова”<sup>12</sup>. А отже ми підходимо до Бога не як до об’єкта, про який можемо сказати “знаємо”, але як упізнання Бога через дотик до символу містерії: “Це пов’язано з містерією “безмовної Містерії”, яка завжди більша за будь-які імена, призначені їй творчою уявою; це також пов’язано з містерією Я, як такого, що завжди є більшим за себе в глибині власного буття і завжди меншим за себе в особистій свідомості его-ролі, яку я виконую; це також пов’язано з неосяжністю нескінченностей, нескінченно широких і нескінченно малих, а також способом, яким один є іншим, а інший – одним, про те, як цілі речі складаються всередині себе в нескінченних інгресіях і прогресіях, як п’єса всередині п’єси у п’єсі. Сантаяна”<sup>13</sup>. Гоппер, слідом за Гайдеггером, вважає, що нашому підходу інтерпретації світу передують вже наявне розуміння того, що ми інтерпретуємо – мова малює навколо людини кола, які вказують, що людина вже завжди заплутана в онтологічних структурах, що прагнуть до певного передбачення чи певної можливості зробити крок назад, щоб краще зрозуміти чи схопити те, що інтерпретується: “Ми завжди вже стоїмо в бутті, в приналежності до буття. (...) Ми завжди і вже у світі, в постійному контакті з найпростішими речами”<sup>14</sup>. Такий підхід здається доволі безнадійним для можливості відкриття “істини”, але позитивну сторону має те, на думку Гоппера, що в розумінні, що інтерпретує, заховане первинне розуміння, де свідоме функціонує як несвідоме (пізнання як *безпізнання*). Саме “несвідоме”, для Гоппера, стає пристановищем такого примордіального, “схованого розуміння”, що стає ключем до теопоетики Гоппера, де відкритість до такого домисленневого досвіду, в якому символ не має значення, стає можливістю відкриття нового модусу свого буття у світі – в землі тиші, між словами, можна очікувати на прихід нової артикуляції Бога. У такій перспективі, для нього, стає важливою увага до символічного світу митця, що у своєму зіткненні з невідомим, залишеністю, самотністю, в присутності “найвищого занепокоєння” може перетворити вчення у новий важливий досвід, як говорить Тілліх, знайти Бога за межами Бога. Такий підхід переводить погляд з прагнення описати Буття до прагнення його пережити, що, на думку Гайдеггера, потребує перекалібрування мовної граматики. Тому Гайдеггер говорить про “як” структуру (*as-structure*) нашого бачення, імпліцитного, світу, що є вихідною щодо експліцит-

<sup>10</sup> Hopper, *Interpretation: the poetry of meaning*, xv.

<sup>11</sup> Коначева, *Бог после Бога – Пути постметафизического мышления*, 184.

<sup>12</sup> Hopper, *Interpretation: the poetry of meaning*, xv.

<sup>13</sup> Noel, *Introduction to Echoes of the wordless “word”*; *colloquy in honor of Stanley Romaine Hopper*, 5.

<sup>14</sup> Коначева, *Бог после Бога – Пути постметафизического мышления*, 30.

ного розуміння світу, де людина бачить так, як Бог, і те, що бачить Бог, і де Бог стає артикуляцією буття. Така як-структура є власне метафоричною за своєю сутністю: “Мова – це те, що вона є завдяки *logos*, який, зрозумілий після естетичних модусів *a-latheia*, є артикульованою відкритістю, всередині чого все зібрано у світ; але це, так само, є місцем проживання, сформульованим тим і крізь те, що інші назвали кореневою метафорою”<sup>15</sup>. І якщо настає смерть кореневої метафори, “якщо ми не можемо звільнитися від ідолопоклонницьких фіксацій на *формах* нашого пізнання”<sup>16</sup>, то з нею помирає і світ. Жорстка фіксація імен “Бога”, їх буквалізація, веде до помилкової абсолютизації, що лиш сковують значення і втрачають можливість зіштовхнутися з тим, що Гоппер, слідом за Джозефом Кемпбеллом, називає “символом без значення”, чи “відлунням безмовного “Слова”” (*wordless “Word”*), що поет може висловити за межами слів<sup>17</sup>. Зіштовхнутись з безмовним можна, зробивши “крок назад” від метафізики західної думки; “крок назад” є також “кроком вниз” – людина відштовхуючись “назад до себе”, відчуває, що стає на нестійке дно відра, дно випадає (як в притчі дзен-буддизму), людина провалюється, психологічно і міфічно, у темряву беззмислового; тут відбувається перехід до наступного кроку: “крок крізь” – це крок ре-поетизації – це погляд не просто на окремі речі, але на все життя як і крізь усю глибину<sup>18</sup>, що висловлюється не просто метафорично, але “діафорично”, що знаходять своє місце в аналогії, а саме *analogia crucis*,<sup>19</sup> де крізь таку сумісність-зіткнення людського з хрестом можливо відкрити те, що в своїй окремішності не може бути виражено.

Для Гоппера було важливим не створення нового теологічного напрямку чи школи, але повне переосмислення способів мислення і мови. Причиною для цього стає саме розуміння нежиттєздатності “традиційного способу” теологізації через “витіснення міту і символів, зведенням таємниці до знання”<sup>20</sup>, оскільки теоретизація і методологічна форматизація лежать далеко за межами людського досвіду і не мають сили залучити людей на шлях сенсів, що змінюють життя. Так, для Гоппера, “методологічний рух від абстрактного до досвіду, від математичних пропозиційних тверджень до творчих експресій, від холодних універсальних тверджень до глибоких і особистих, що залишає простір для таїни і невідомого,”<sup>21</sup> має здатність збагатити людину глибиною переживання божественного. Це стає для Гоппера ключем до спільної комунікації через духовний досвід, що залучає і веде до трансформативних сенсів у новому пост-теїстичному контексті – де можливість відкрити “Бога за межами Бога”, зустрітися з містерією, лежить на шляху покинення “Об’єкта” свого пізнання. Час смерті Бога – це не кінцевий чи остаточний для Гоппера, але проміжний, що веде до виникаючого Бога.

<sup>15</sup> Hopper, *Interpretation: the poetry of meaning*, xviii.

<sup>16</sup> Hopper, *Interpretation: the poetry of meaning*, xix.

<sup>17</sup> Noel, *Echoes of the wordless “word”; colloquy in honor of Stanley Romaine Hopper*, 6.

<sup>18</sup> Miller, *Theopoiesis. A Perspective on the Work of Stanley Romaine Hopper*.

<sup>19</sup> Thomas J. J. Altizer, “A Response to Stanley Romaine Hopper,” *The Eastern Buddhist*, 4(1), new series, (1971): 159.

<sup>20</sup> Роман Соловій, “Теопоетика и теополитика Джона Капуто,” *Схід*, 4(136) (2015): 9.

<sup>21</sup> Callid Keefe-Perry, *Way to Water: A Theopoetics Primer* (Cascade Books, 2014), 26.

Слідом за Гоппером Міллер розмежовує поняття *theo-poiesis* і *theo-poetics*, висновуючи, що *theo-poiesis* стверджує, що теологічна мова насправді поетична, що дозволяє “переписати об’єктивізацію і онтометафізичну традицію, де Буття, як сутність (*being*) чи Бог, розглядається як ідол”<sup>22</sup>. В такому світлі *theo-poiesis* є чимось, що пов’язано з метафорою, фігурами, як поетичної форми для теології, але “*theo-poetics* – це не образна, творча (...) манера говорити та мислити щодо богословського знання, яке завжди було у нашій власності та частиною нашої віри, а скоріше стратегії людського означення у відсутності фіксованих і остаточних значень, доступних чи то знанню, чи то вірі”<sup>23</sup>. Тобто, теопоетика розуміється не як поетизування теологічних знань про Бога, але як слова, які людина надає Богові, конструюючи його. Саме в такому ключі теопоетика відродиться в ХХІ столітті, але вже у нових постмодерністських пропозиціях: в онто-есхатологічній герменевтиці Річарда Керні, радикальній постметафізичній герменевтиці Джона Д. Капуто, теології процесу Роланда Фабера і конструктивній теології Кетрін Келлер. Проте власне саме Гоппер, на думку Сайласа Краббе, є “головним джерелом руху теопоетики”<sup>24</sup>, хоча сучасна теопоетика дізнається про своє власне коріння постфактум. Коли в 90-х роках ХХ століття Келлер відвідає Університет Дрю, де кафедру релігії і літератури очолював Гоппер, про теопоетику там – ні слуху ні духу. Але вже у ХХІ столітті, як згадує Келлер, його ім’я знову стає чутним завдяки лекціям Міллера, і його спробам дати визначення теопоетики, вже зважаючи на ситуацію і нові виникаючі дискурси навколо терміну “теопоетика”.

Сучасна теопоетика з іменами Керні, Капуто, Фабера, Келлер прагне до розширення міждисциплінарних підходів і набуває більш постмодерного характеру, що стає відповіддю на релігійний фундаменталізм, у пошуках нових шляхів мислення, що відкриватиме простір для Іншого, за межами абсолютного теїзму чи абсолютного атеїзму, простір особистої і суспільної відповідальності перед невідомим майбутнім чи незгаданим минулим, через деконструкцію власних упереджень, підозрою до власного “істинного”, що формує повагу до різних понять божественного – через мистецтво безкінечної герменевтики. І якщо для теопоетики Гоппера ключовим було поняття містерії, то тепер її першозначимість дещо поступається поняттю події, що умовно можна поділити на два напрямки, Вайтгеда і Гайдеггера: перший зосереджуватиме увагу на потокові життя як креативної співтворчості, в якому подія стає всепроникливим пульсуючим досвідом, що формує багатоманітність відмінностей у певну цілісність, останній – на фактичності і плинності життя, де подія стає неможливим, що знаходить на нас з майбутнього.

<sup>22</sup> David L. Miller, “Theopoetry or Theopoetics?” *Cross Currents* (2010): 6.

<sup>23</sup> Miller, “Theopoetry or Theopoetics?” 9.

<sup>24</sup> Krabbe, *A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time*, xv.



## Теопоетика як розпізнавання божественності в процесі

*Саме в мережі переплетення – самого процесу – Бог постає  
як “поет світу”, як його дивовижний творець (грунт його новизни),  
його співчутливий супутник (грунт його переплетеної природи)  
і його рятувальне сяйво (основа його гармонії).  
Роланд Фабер “Бог як Поет світу”*

Роланд Фабер

Теологія процесу – явище доволі складне, оскільки має багато витоків, зазнає найрізноманітніших впливів філософії і релігійних традицій, різних наукових досліджень, але яке об’єднується ім’ям Альфреда Норта Вайтгеда, який заклав основи для теології процесу. Вайтгед, виховуючись в англіканській сім’ї і одружившись з католичкою, до релігійних переконань якої мав велику прихильність, все ж “втратив віру в класичний образ всемогутнього Бога-Творця, оскільки Він не зміг примирити його з болем смерті власного сина Норта у Першій Світовій війні”<sup>25</sup>. Вайтгед починав як математик і логік, працюючи над спільними проектами з Бертраном Расселом, але після невдачі деяких проектів, а також після особистого трагічного досвіду, втрати сина, він заглиблюється в сферу філософії науки і розробляє свій метафізичний проект у відповідь на науковий матеріалізм, і кризи перед якими постала людина: “нову органічну і процесуальну парадигму інтеграції науки і релігії”<sup>26</sup>, відому як “філософія організму”, в якому існуючий світ поділений на “актуальні сутності” *actual entities* і “актуальні події” *actual occasions*, яким властива кінцевість, а також “вічні об’єкти” *enduring objects*, що подібні до платонівських ідей, але які знаходяться в одному вимірі з актуальними сутностями, не існують за їхніми межами, і будь-яка зміна в речах може спричинити зміну і в “ідеях”. Весь світ множинних актуальних сутностей пульсує різноманітними бажаннями можливого, спрагою сатисфакції, до самореалізації через з’єднання з вічними об’єктами, у сплетінні подій їхньої актуалізації.

На думку Вайтгеда, “світ, в який ми народжуємося існує задля трансформації в напрямку благородних цілей: правди, краси, пригоди, мистецтва, миру”<sup>27</sup>, а філософія має стати на шлях, що залучає до досвіду, а не залишається на рівні виключно ідей, оскільки “...кінцевий горизонт філософії – це не статична абстракція того, що (можливо) є (десь там), а актуалізація того, що могло б бути в процесі універсально заплутаного становлення”<sup>28</sup>. Такий “педагогічний” підхід Вайтгеда знаходить пояснення в його зацікавленості сферою освіти, пошуку освітніх форм, що залучали б до обміну досвіду і відкривали б різні сфери креативного в учнях, і які не концентрували б увагу на окремих науках, що базувалися на систематичному відтворенні окремих патернів мислення – тобто надаючи перевагу більш “поетичному” над “механістичним”, що заохочуватиме нові множинні,

<sup>25</sup> Roland Faber, *The Becoming of God* (Cascade Books, 2017), viii.

<sup>26</sup> Faber, *The Becoming of God*, viii.

<sup>27</sup> Faber, *The Becoming of God*, xi.

<sup>28</sup> Faber, *The Becoming of God*, 6.

навіть суперечливі, способи мислення, що, на думку Вайтгеда, і є запорукою розвитку цивілізацій. Саме тому його філософію процесу часто називають філософією досвіду, де останній *occasions* набуває значення невинного, багатогранного потоку, що формує життя людини. Правда, краса, мистецтво, пригода, мир – це найглибші цінності, в яких на глибинному екзистенційному рівні сплетене відношення людини, суспільства і всесвіту у процесі свого розвитку у напрямку до гармонійного співіснування, що може бути досягнуто через пробудження до такої реляції, що стає можливою через ризик відповіді глибинному досвіду співіснування, яке в процесі дозволяє перейти на глибший рівень нового досвіду реляції. Процес творення цінностей і їх реалізація – це динаміка розвитку суспільства, актуальних сутностей і подій, у світі.<sup>29</sup> Особливу роль для досягнення такого мирного співіснування Вайтгед надає релігії, де Бог стає образом єдності у різноманітності. Як певна утримуюча динамічна сполука всіх множинних різноманітних творчих форм, у їх можливій нестабільності, відкритих процесуальних зв'язків, що не існує за межами цих зв'язків – Бог у різноманітності. Бог, для Вайтгеда, є творчим зрощенням множинності (всього світу) в єдине (в єдиний організм) – Бог як чиста метафізична можливість світу<sup>30</sup>, – як “люблячий поет”, що скеровує процес розвитку подій до цієї “божественної” сатисфакції через реалізацію світових подій, і тим самим рятує світ у своєму апофеозі. Розуміння Бога тут виходить за межі догматики, оскільки Бог не є особистістю, сутністю, будь-то надприродною силою, але “поетичним утриманням через його нездатність висловитися в термінах фізичних сил, земних причин або наслідків і, що ще більш важливо, як фіксованого поняття”<sup>31</sup>. Тут Бог як Поет – це радше вираження бажання як ідеальної можливості, без нав'язування певного образу як кінцевого “істинного” визначення, але відкритої можливості множинності як “ре-інтерпретації”, що є певною атракцією до універсальних цінностей. Розуміння поетичного у Вайтгеда – це завжди те, що відповідає естетичному способу мислення “для якого мова як така є лише однією із форм символічної взаємодії, одночасно виражаючи експериментальну структуру всього існування та вказуючи на творчу сутність дійсності”<sup>32</sup>, що не може бути досягнутою виключно через факти. І тут Вайтгед буде співзвучний з Гоппером: в необхідності постійної пересемантизації і переконцептуалізації дійсності, “щоб уникнути скам'яніння життя у приреченому повторенні минулого”<sup>33</sup>, і такої реконцептуалізації, яка уникне інертного повторення минулого, де власне містицизм відіграє ключову роль як можливість неможливого, ще невираженого, як джерела новаторства, креативності, оновлення.

Ідея Вайтгеда радше є альтернативою будь-якому редуccionізму до наукового матеріалізму чи духовних форм реалії, на які опирається світогляд, і стає варіантом їх помірною співіснування, що залишає місце ще невідомої майбутності, що

<sup>29</sup> Faber, *The Becoming of God*, 4.

<sup>30</sup> Бог і світ можуть розглядатися так через діалектичний зв'язок, де світ є єдиним і цілісним, тоді як Бог можливістю.

<sup>31</sup> Roland Faber, *Theopoetics Folds: Philosophizing Multifariousness* (Fordham University Press, 2013), 4.

<sup>32</sup> Faber, *The Becoming of God*, 179.

<sup>33</sup> Faber, *The Becoming of God*, xi.



щоразу відкриває свої глибини у процесі, де Бог і світ стають найбільш значимими універсальними символами для такого реляційного процесу, “які знаходять своє існування і потенційне виправдання в актуалізації напруженості та гармонії”<sup>34</sup>. Напруженість виникає через опозицію, в якій знаходяться категорії “Бог” і “світ”, які не є вже стійкими категоріями дуалізму трансцендентного і іманентного світів – трансцендентне тут розглядатиметься як актуалізація нової можливості майбутнього, що виходить за горизонт можливого теперішнього як “внутрішня (трансцендентальна) якість (іманентної) інтенсивності становлення”<sup>35</sup>). Бог створює світ, що створює Бога.

“Філософія організму” Вайтгеда, хоч і є проектом доволі навантаженим універсальними концептами і поняттями метафізики, все ж є популярними для розвитку дискурсу багатоманітності як ознаки суспільства, людської цивілізації, що ґрунтується на універсальних миру і креативності у постійному становленні, множинності у гармонійній єдності, відкритості до міжрелігійної багатоманітності, і тому знаходить відгук серед теологів, які застосовують її як підставу для відкритого теїзму та інших течій, серед яких і теопоетика. Хорошим прикладом застосування ідей філософії процесу у теопоетиці є праці Роланда Фабера, який в дусі Вайтгеда називає свою книгу “Бог як Поет світу”, де теопоетика стає: “теологією перихорезу, де всесвіт є креативною пригодою Бога, і Бог – це подія креативної трансформації світу”<sup>36</sup>, який є підґрунтям для новизни у світі і супутником, що співчуває<sup>37</sup>, що має виявлення у модусі божественної множинності, з любов’ю скеровуючи світ до можливих позитивних трансформацій і гармонії співіснування людини з собою, суспільством і всесвітом, до універсальної солідарності, інтегруючи себе, як унікального, в його еко-систему, у постійному процесі творення візії, що з кожним разом підіймається над можливим і спрямовується до “можливого неможливого” бачення краси і миру: “Бог – не Творець світу, а цілитель світового процесу; Бог бере участь у світі не у формі сили або могутності, як причина серед причин чи причина причин, але у формі дару змістовних реалізацій, і як трансформативне об’єднання розбитих актуалізацій; Бог діє в ненасильницькому терпінні і з манливою ніжністю задля досягнення (ще більш інтенсивної) гармонії. Теопоетика – це розкриття розуміння теології процесів, орієнтованої на *ці* елементи”<sup>38</sup>.

Найважливішим для такої теопоетики є те, що Вайтгед не розглядає Бога в світлі класичної метафізики, яка не може знайти адекватного пояснення страждань через причинну силу Абсолюту, що має каузальний стосунок до будь-якої події у світі. Вайтгед виводить розуміння каузальної дії божественного, як сили, що має місце за межами розумового акту, “за межами себе”, але як становлення у зрощенні з іншими процесами, що наполягає у взаємній іманентності. Бог, Поет, не існує поза світом, але наполягає у світі. Божественна діяльність не може

<sup>34</sup> Faber, *The Becoming of God*, 180.

<sup>35</sup> Faber, *The Becoming of God*, 11.

<sup>36</sup> Roland Faber, *God as Poet of the World* (Louisville: WJK, 2008), 15.

<sup>37</sup> Bradford McCall, Review on *God as Poet of the World: Exploring Process Theologies* by Roland Faber (Religion&Theology Today, 2010), 385.

<sup>38</sup> Faber, *The Becoming of God*, 181.

упізнатися без “конкретного досвіду “подій одкровення” у множинності їх символічних маніфестацій та творчих адаптацій у конкретних ландшафтах (суспільствах та персонажах, історіях та культурах)”<sup>39</sup>, кожна з яких може стати підґрунтям для нового осмислення божественного. Таке теопоетичне бачення множинності, на думку Фабера, стає рятівним для релігії, що у своїй закритості до інакшості може перетворитися на форму насилля – але теопоетика народжується “як слабке сійво краплини світла, що просвічує масу болю”<sup>40</sup>, виступаючи проти будь-яких форм виокремлення, але завжди як прояв любові *до і в* багатогранності і різноманітності, де навіть любов Бога переживається у різноманітному розумінні цього Бога<sup>41</sup>.

Все існування, у Фабера, набуває значення подійності як процесу постійного становлення через віддзеркалення божественного у бездонній таїні невизначеного, оскільки божественна реальність завжди має якийсь апофатичний, містичний характер, бо не може бути схопленою в конкретних категоріях. Бог ні повністю не знає, ні повністю не визначає майбутнє, але постійно у взаємозв’язку із Всесвітом заохочує людську свободу, творчість та новаторство. Майбутнє невизначене, і дії людини формують планетарне та особисте майбутнє на добро чи на зло. Бог кличе до людини з майбутнього, у своїй візії цього майбутнього, але ця візія не зводиться до єдиної правильної, вона завжди відкривається у і відкрита *до* множинного імпровізованого майбутнього.

## Кетрін Келлер

Кетрін Келлер, професор конструктивної теології в Університеті Дрю (де викладав Гоппер), використовує термін “теопоетика” у поєднанні з терміном “теополітика”, а також поняттям теозису, чим вказує на мету існування людини і всього творіння як “обожнення”.

У Келлер теопоетика знаходить своє коріння в давньогрецькому слові *theopoiesis*, що означало “становлення божественним” чи “боготворення” (*poiesis* з давньогрецької – “творення” *making, creation*). В першому столітті це слово вживається часто, головне в контексті злиття християнського і грецького світоглядів – а згодом, як зауважує Келлер, воно вживається вже у своїй скороченій формі як *theosis* – “сягає своїм корінням в християнське середньоплатонічне злиття єврейського “образу Бога” з платонівською “подобою Бога, наскільки це можливо”<sup>42</sup>. *Theopoiesis*, як становлення людиною за подобою Бога (2 Петра 1:4, Псалом 82:6, Івана 10:34), розглядається каппадокійцями, головне Васи́лієм Великим (промінь осяяння) і Григорієм Ниським (божественна безкінечність, *apeiron*), де *theosis* знаходить поєднання з апофатичною теологією (містичний *theopoiesis*), що суперечило платонівським ідеям тотожності, з досконалою незмінною формою, що згодом лягло в основу метафізики, де субстанція відіграла ключову роль, як незмінна основа всього існуючого, протилежна

<sup>39</sup> Faber, *The Becoming of God*, 181.

<sup>40</sup> Faber, *Theopoetics Folds*, 5.

<sup>41</sup> Faber, *Process Theology as Theopoetics* in Keefe-Perry, *Way to Water: A Theopoetics Primer*, 75.

<sup>42</sup> Catherine Keller, *Incarnations: Exercises in Theological Possibility* (Fordham University Press, 2017), 107.

мінливому і випадковому, що вплинуло і на теологію, де згодом людська і божественна ідентичності були розділені<sup>43</sup>. Поняття *theopoiesis*, як процесу досконалого безкінечного обожествлення *theosis*, згодом втрачається в субстантивній метафізиці (як вічний процес, що чинить опір дуалізму трансцендентного незмінного Бога й іманентного тлінного світу). Тому Келлер прагне віднайти метафізику, яка не опиралася б на субстантивну “доктрину”. На її думку, альтернативна метафізика може віднайти з теології процесу<sup>44</sup>, оскільки саме вона гармонійно резонує з таким теозисом східноцерковного вчення. Як і Фабер, Келлер обирає шлях теології процесу, де теопоетика набуває звучання, втілення, де розуміння бога як нематеріального для неї не матиме змісту – всесвіт є тіло Бога, а якщо всесвіт – це тіло Бога, тоді вся екосистема залучена до божественного саме через втілення. Теологія процесу має пошукувати мову, щоб повно розкрити Божу втілену присутність у світі для взаємної трансформації – Бог має допомогти християнам бачити світ інакше.<sup>45</sup>

Якщо теопоетика Гоппера прагнула заміти теологію, то Келлер, одна з перших прямо підкреслює фіаско такого проєкту, зауважуючи, що теопоетика не має змісту, якщо вона своєю метафоричністю чи містичністю послаблює аргументованість проти ортодоксальності, що ґрунтується на жорсткому дуалізмі. Теопоетика, на думку Келлер, має бути *додачком* до теології, дещо в деррідіанському варіанті “поета-підривника” (subversive), що не прагне повного знищення теології, але радше надає їй нові імпульси через творчі невизначеності: “без енергії метафори, що вивільняється в дисциплінованій уяві і через неї, прогресивна теологія не може існувати довго”<sup>46</sup>. Теопоетику Келлер розглядає в її генеалогії, від античності, як вже згадувалося, в прив’язці до теозису, і крізь середину ХХ століття, власне теопоетику Гоппера у стосунку до впливу філософії Гайдеггера і Вайтгеда. Тобто вона розмежовує теопоетику на таку, що асоціюється з поняттям теозису церкви східного обряду, герменевтичного “гуртка” Гайдеггера-Гоппера-Міллера, і власне теопоетику процесу в стилі Вайтгеда. Відштовхуючись від визначень Міллера, щодо теопоезії і теопоетики, де перша визначає всю теологічну мову метафоричною (як “створення нових порівнянь на традиційні теми”<sup>47</sup>), а друга висуває абсолютне прийняття смерті Бога, Келлер частково критикує таку позицію, частково виправдовує, пропонуючи свою альтернативу теопоетиці у тандемі з теозисом. Критика Келлер полягає в тому, що важко провести межу між теологією, що зазнає критики Гоппером і Міллером, і новою теологією сьогодення “постсмерті Бога” як теопоетики, якщо ми приймаємо світ, в якому перебуваємо, як хаотичне сплетіння минулих, теперішніх, навіть майбутніх образів і наративів: “Коли теопоетичні мислителі пишуть не вірші, а прозу про теопоетику, чи дійсно

<sup>43</sup> Keller, *Intercarnations: Exercises in Theological Possibility*, 106-107.

<sup>44</sup> Catherine Keller, *On the Mystery: Discerning Divinity in Process* (Fordham University Press, 2008), Chapter 1. Process Theology.

<sup>45</sup> Catherine Keller, *The Face of the Deep. A Theology of Becoming* (Routledge, 2003), 55-60, 220-222.

<sup>46</sup> Catherine Keller, “Theopoiesis and the Pluriverse. Notes on a Process,” in *Theopoetic folds philosophizing multifariousness* edited by Faber, Roland, Fackenthal, Jeremy, 180.

<sup>47</sup> Keefe-Perry, *Way to Water: A Theopoetics Primer*, 81.

ми уявляємо себе вільними від логотипів? Хіба ми радше не сперечаємося, стверджуємо, заперечуємо, критикуємо і пропонуємо один одному, намагаючись практикувати правдоподібну контрлогіку, а не трансцендентну нелогічність?”<sup>48</sup>. Тобто, якщо повністю прийняти, як пропонує Міллер, “смерть Бога”, то питання залишається відкритим для теопоетики: Якого “бога” вона прагне звільнити? Келлер на таке запитання пропонує достатньо конструктивну відповідь: “Ми весь час були спокушені власними втіленнями “Бога”, досить твердими, щоб витіснити класичні фіксовані атрибути. (...) ми наполегливо просуваємося до кращої теології, яка не вимагає постійних значень чи об’єктивних референцій. Ми свідомо конструюємо Бога, що стає невимушеним, екофеміністським і чутливим у відносинах, Бога-Поета. Так що ми, часто із зрозумілих причин стурбовані цією драмою про “смерть Бога”, схильні відносити її до минулого пізнього євро-модерну. (...) Ми не хочемо прикрашати навіть милу і поетичну туну Бога теопоезією. Заради інтелектуальної чесності та діалогу з ніцшеанцями ми могли б залишити себе відкритими для звинувачення в тому, що ми поклоняємося немертвому Богу. Можливо, ми захочемо підставити йому щоку”<sup>49</sup>. Як зауважує Кіт Перрі, Келлер вважає, щоб теологія процесу могла сперечатися з опресивними теологіями, аби лиш створити їм великі перепони, потрібно бути готовими до “звинувачень в ідолопоклонстві”<sup>50</sup>. Це і насправді та максима Келлер, з якою вона підходить саме до теопоетики в дискурсі теології процесу – конструювати, створювати гру, задля прогресивного і мирного становлення. Такий підхід свідомого конструювання божественного, *poiesis*, прагне дати більш витриману і помірковану оцінку перспективам проекту теопоетики, що прагне замінити теологію, і пропонує шлях, в обхід буквалізму, самокритичності в конструюванні свого Бога, власного *theoipoiesis*.

Подібно до Фабера, пропозиція Келлер у теопоетичному дискурсі постає як апофатична теопоетика реляційності, що поєднуватиме в собі негативну теологію, апофатику Кузанського, деконструкцію Дерріда і реляційну онтологію Вайтгеда. Келлер наголошує, що саме давня традиція негативної теології знає, що “людина, як кінцева істота, не може пізнати нескінченного Бога, хіба лише в хмарі його власної непізнаваності”<sup>51</sup>, де мова негації конструюється як така, що не може себе виразити, таким чином пропонуючи не нову форму “негативної” абсолютної істини, але шлях невідомості у своєму вічному становленні. Саме тому у Келлер з’являються метафори невизначеності як “світла хмара”, “просвітлена темрява”, “планетарна заплутаність”, де теопоетика буде виражати певне бажання прийняти те, що Бог говорить, залишаючись відкритим до різних інтерпретацій, де комунікативна взаємодія між автором, текстом і читачем матиме вираження певної неясності, завжди таїни, коли світ не розмежовується на те, що “є” і “не є”, але завжди у становленні, що відкривається лиш з певною мірою ясності: “це завжди кінцеве незнання, де світ маніфестується відкритим процесом, в якому запитання можуть

<sup>48</sup> Keller, “Theopoiesis and the Pluriverse. Notes on a Process,” 186.

<sup>49</sup> Keller, “Theopoiesis and the Pluriverse. Notes on a Process,” 187.

<sup>50</sup> Keefe-Perry, *Way to Water: A Theopoetics Primer*, 82.

<sup>51</sup> Keller, “Theopoiesis and the Pluriverse. Notes on a Process,” 189.

зайти настільки далеко, наскільки це можливо”<sup>52</sup>. Таке усвідомлення свого незнання приходить лише через подолання меж свого знання, і тут людина потрапляє не у світ сліпого незнання, але завжди “має на увазі”, знаючи про своє “незнання”<sup>53</sup>. Тому, говорячи про теопоетику Келлер, можна використати її ж метафору “хмари” – чим ближче ми наближаємося до неї, тим менш очевидною вона є.

Якщо об’єднати теопоетику Гоппера, теопоетику процесу Фабера і негативну теологію Кузанського, то у Келлер виходить суміш екоотеозису, де світ (кожне твориво), що створений за подобою нескінченного Бога, є скінченністю, що в своїй скінченності містить нескінченність Бога. Але оскільки твориво не може вловити Бога в його безкінечності, то виникає прагнення конструювати “Бога” наскільки це можливо для скінченного світу. В цьому і полягає теопоетика як *theoiosis*: у бажанні створення “абсолютного” Бога, образ якого відображає, і в процесі якого трансформується, весь світ, розуміючи умовність конструктів мови, з якими людина підходить до такого завдання – тобто будь-яка максима позитивна чи негативна затьмарюється “темною хмарою” теопоетики, до якої і через яку спрямовується процес обоження. Наше “всезнання” чи “всезнання” Бога може стосуватися лиш минулого, але не того, що в майбутньому, оскільки майбутнє залишається невідомим і для самого Бога – оскільки бажання по-справжньому нового вимагає горизонту повного незнання.

В своєму *theoiosis* Келлер близька до ідей Фабера, де Бог як невимовлена інаковість лежить не за межами “тут-буття”, але розкриває себе у різноманітті творчого процесу становлення світу: “динамізм процесу становлення ґрунтується чи не ґрунтується на нестримній креативності всесвіту, становлення багатьох – багатьох-єдиних (*Manyone*<sup>54</sup>)”<sup>55</sup>. Таке розкриття вимагає, або наполягає, активної відповіді, що надає теопоетиці етичного виміру. Така етика не зводиться виключно до антропологічної сфери, але включає всі творіння, все біорізноманіття, що резонує з уявленням Вайтгеда про світ: соціальний, екологічний і планетарний вимір людської відповідальності у відкритості до різноманітності: “Екологія множинності вимагає нової планетарної справедливості, полідоксальної і політичної, що ледь можливо”<sup>56</sup>.

Пропозиція Келлер, хоч і послуговується ідеями Гоппера-Міллера, все ж вказує на багатогранну відмінність з ідеями Вайтгеда, власне теологією процесу, головне Фабера, (відмінність полягає, в першому випадку у повному запереченні метафізики, тоді як в останньому – прагнення говорити про “інакшу” метафізику), розглядаючи їх взаємну перспективу у спільному тандемі з негативною теологією. Бо якщо для Гоппера і Міллера теопоетика починалася там, де завершувалася

<sup>52</sup> Krabbe, *A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time*, Chapter 3. Catherine Keller.

<sup>53</sup> Krabbe, *A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time*, Chapter 3. Catherine Keller.

<sup>54</sup> “Дійсно, наш *Manyone* підозріло пов’язаний з визначенням творчості Вайтгеда: “багато стають одним...”. Але це не те саме. “Багато-стають-одним” означає у Вайтгеда “багато-стають-багато”. Це творчість породжує в даному тексті *Manyone*, в якому сама відмінність диференційована...” Keller, *The Face of the Deep. A Theology of Becoming*, 181.

<sup>55</sup> Keller, “Theopoiesis and the Pluriverse. Notes on a Process,” 191.

<sup>56</sup> Keller, “Theopoiesis and the Pluriverse. Notes on a Process,” 193.

теологія, то для Келлер теопоетика починається там, де вона заперечує себе у постійному становленні. Тому пропозицію Келлер можна назвати теопоетикою конструктивного становлення – вона закликає до відважної віри через ствердження у готовності і відкритості до нових змін.

Отже, висновуючи про теопоетику процесу чи метафізику подійності, можна сказати, що теологи процесу пошукують нових шляхів мислення, що “підриватимуть” традиційні ідеї субстантивного, незмінного, несуперечливого, тотального єдиного чи тотального множинного. І попри те, що вони притримуються своєї метафізики процесу, без різкої опозиції до універсального, що прагне віднайти відповіді на запитання природи процесу, вони залишаються відкритими до нових дискурсів, говорячи завжди у такий спосіб, щоб залишити місце для ще і завжди невідомої і нерозкритої таїни.

Теопоетика як мистецтво безкінечної герменевтики

*“На початку було Слово; що означає – на початку була герменевтика.”  
Річард Керні “Анатейзм. Повернення до Бога після Бога”*

Поруч з теологією процесу теопоетика черпає своє натхнення з іншого джерела – потоку життя – герменевтики, феноменології, деконструкції, ключовими представниками цього напрямку будуть саме Річард Керні і Джон Д. Капуто, теопоетика яких формується під впливом К’єркегора, Гуссерля, Гадамера, Гайдеггера, Рікера, Левінаса і звичайно Дерріда.

Річард Керні

Річард Керні, професор філософії в Бостонському коледжі, свою дисертацію писав під керівництвом Поля Рікера, філософські погляди якого особливо вплинули на подальші праці Керні і його визначення теопоетики, що знаходить свій початок в “Поетиці” Арістотеля як *theopoiesis*, що з давніх часів позначало творення людини божественною і божественне людським: від грецького *poiein* – “робити”, “творити”, *poiesis* означає “творення”, “креативність”, “поетичний спосіб творення чогось”, “принесення чогось у буття”. *Poiesis* в античні часи був тісно пов’язаний саме з театром і мітом (*mimesis-mythos*) як способи залучення, впливу, навчання людської душі *thumotic*. “Арістотель описує поетичне творіння як дзеркальне відображення життя: мистецтво відпочинку, що включає, за словами Поля Рікера, радикальну “конфігурацію” нашого світу”<sup>57</sup>. У житті художнього твору Рікер виділяє три етапи *mimesis*: префігурація, конфігурація, трансфігурація, що описує етапи створення художнього твору через досвід життя автора до його інтерпретації читачем і відтворенням у власному житті: під впливом художнього твору людина-суб’єкт не тільки уявляє можливий світ і змінює самого себе, але і діє, прагнучи реалізувати цей уявний світ. Про що говорив і Августин: текст занурюється в пам’ять читача і кличе до продуктивної уяви, від *poiesis* до *praxis*.

<sup>57</sup> Richard Kearney, “God making: an essay in theopoetic imagination,” in *The Art of Atheism*. Ed. by R. Kearney and M. Clemente (London: Rowman and Littlefield, 2018), 34.



Але не лише читач приводиться в дію текстом, власне текст приводиться у нову дію, як сказав Рубем Алвеш, у діалозі з Габріелем Гарсія Маркесом, “історія, що одного разу переказана, ніколи не та сама, слова можуть бути тими самими, знерухомлені на папері, але шоразу як їх розповідають, вони інакші”<sup>58</sup>. Це наближає нас до поняття, яке Рікер називає “другою наївністю”, де поетичний вимір може відігравати роль пам’яті чи прозріння, що повертає до першого досвіду, але вже у новій інтерпретації – символ повертається в новому досвіді, збагачений рефлексією, критикою і вірою. Таке повернення, як певне переосмислення досвіду, Керні називає “поетичним рухом повернення до “Бога після Бога” – *ana-theism* (з грецької префікс *ana-* означає повторно, знову, наново) – “...те, що зникає як буквально, знову повертається як фігуральне, тобто як знак і символ, (...). І під символом тут не розуміється помилкове або нереальне. Повернення втраченого – у випадку релігії втраченого Бога – з теологічного погляду, *може бути* “реальною присутністю”<sup>59</sup>. Анатеїзм стає простором, що запрошує за межі категорій абсолютної впевненості (теїзму і атеїзму), через поетичний портал у простір можливості (“безрелігійної релігії”), як варіативність можливостей у безкінечних інтерпретаціях божественного, можливостей повернення до Бога у “рікерівському” дусі – “нового повернення” – де призупиняється впевненість і відкривається віра в Бога поза Богом<sup>60</sup> як постійна ставка на якусь інтерпретацію.

Як і проект Гоппера-Міллера, та і загалом як і будь-який теопоетичний дискурс, проект Керні кидає виклик класичній метафізиці, що “прагне підпорядковувати можливе дійсному” стверджуючи, що “сам потенціал божественності є божественним в ньому”<sup>61</sup> – Бог може бути в есхатоні, і може бути Бог, якого ще не було. Свою ставку Керні робить на онто-есхатологічну герменевтику, як власну відповідь на критику онтологічної і есхатологічної герменевтик релігії, що намагаються схопити Бога в певних концептуальних категоріях, як категорії субстанції, чи зводиться до онтологічного містицизму, до злиття божественної і людської свідомості, чи крайнього есхатологічного містицизму, де ім’я Бога перетворюється у заклинання, що гарантує певні наслідки. Такий підхід часто перетворюється в інструмент насилля: містифікація чи догматизація, що використовується для маскуванню сили, що навіть не ставиться під сумнів. Його третій шлях золоті середини онтології і есхатології прагне уникнути пастки одного з напрямків через заперечення іншого, і відкриває шлях можливості – Бог не є буттям і не небуттям, але “есхатологічною” можливістю *posse*, можливістю у процесі поетичного становлення: “зміст того, чим буде Бог, залежить від змісту, який Божий народ дасть йому своїми діями в просторі та часі”<sup>62</sup>, що наближає герменевтику Керні до теопоетики процесу Фабера, яка наштовхує на творчу співпрацю у відповіді божественному і становленні обіцянки Царства, власне реалізації можливості, у її динамічному

<sup>58</sup> Rubem Alves, *The Poet, The Warrior, The Prophet* (SCM Press, 1990), 22.

<sup>59</sup> Kearney, “God making: an essay in theopoetic imagination,” 35.

<sup>60</sup> Richard Kearney, *Anatheism. Returning to God After God* (Columbia University Press, 2011), 9.

<sup>61</sup> Krabbe, *A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time*, Chapter 3. Richard Kearney.

<sup>62</sup> Yolande Steenkamp, “Of poetics and possibility: Richard Kearney’s post-metaphysical God,” *HTS Theological Studies* 73, no 3 (2017), 3.

поклику з майбутнього, і уможливує розуміння Бога як щось більше, ніж буття, що може розкритися в “есхатологічній” перспективі.

Для Керні можливість є не умовою доведення божественного чи можливість, що потрібно заповнити чіємись міркування щодо божественного, але власне божественність як можливість стає умовою можливості божественного, що кличе за межі можливого теперішнього. Бог, для Керні, – це постійний дар можливості Царства, що розкривається в анатеїстичному вимірі зустрічі з Іншим, – це “...перетворення можливого на реальне і надання можливості майбутньому царству виникнути...”<sup>63</sup>, місце, де відбувається зустріч поетичного і етичного вимірів у напрямку до трансформації світу через сферу людської відповідальності у взаємодії з Іншим. Поетичний вимір стає певним порталом, що відкривається завдяки силі уяви і переносить на місце Іншого поза часом і простором, що уможливує рух від егоцентризму до Іншого і інакшості Іншого, ставши на його місце, через здатність увійти в світ Іншого, відчуті його переживання, але не у власній проєкції цього Іншого, але у відкритості і ризику нередукованої дистанції у стосунку до інакшого Іншого – у метафоричній структурі *як* (*as-structure*): Інший *як* я і водночас зовсім *як* не я. Саме у поетичному просторі анатеїстичної можливості, на думку Керні, можливо зустріти, відкрити і прийняти гостя, чужинця, Іншого, зустріти Бога Іншого і бути ним зворушеним, пройнятим, як подія пробудження у відвідинах Божественним Незнайомцем.

Така теопоетична гра взаємодії між людським і божественним завжди вимагає реального втілення, божественний *poiesis* завжди має зв’язок з людським *praxis*<sup>64</sup>, – анакарнації. “Анакарнація – це багаторазовий повторний акт втілення Христа в історії,”<sup>65</sup> – що найбільш помітне в практиках Євхаристії, коли хліб і вино уособлюють не дух Христа, а саме його тіло. Тіло – це те, що повертає Христа назад на землю, до людських умов, людських страждань і радостей, чим спільнота ділиться і у цій спільності переживає. Повертаючись у глибини історії про тілесність, крізь історії з античності до наших днів, Керні говорить про важливе забуте – дотик, що має терапевтичну силу, травматичне зцілення, і розуміння дотику як “двостороннього”: коли ми торкаємося Іншого, ми завжди відчуваємо, що торкаються нас, що уможливує співучасть у переживаннях, відкритість до Іншого попри ризику отримати дотик розп’яття у відповідь. Анакарнація стає відповіддю на те, що Керні називає епохою “екскарнації”, знетілення, де безтілесні залежності у світі високих технологій, залежність яких загострюється і ставиться під питання пандемією, відключають людину від реального життя, знецінюючи тактильний досвід, реальну присутність, перетворюючи людину на замкнену в собі. Анакарнація стає закликком до культивування культури, що відчуватиме базову потребу людини у дотику, як індивідуального, так і спільного – існування в реальній відчутній спільності, що розкриває життя у всій палітрі емоцій радості, співчуття, гостинності до Іншого.

<sup>63</sup> Richard Kearney, *The God who may be: A hermeneutics of religion* (Indiana Series in the Philosophy of Religion, Indiana University Press, Bloomington, IN, 2001), 4.

<sup>64</sup> Kearney, “God making: an essay in theopoetic imagination,” 34.

<sup>65</sup> Richard Kearney, *Touch (No Limits)* (Columbia University Press, 2021), 78.

Отже, теопоетика Керні “прощається з Богом метафізики”<sup>66</sup>, щоб звільнити місце для наративів про божественність, зберігаючи етичну і комунікативну взаємодію між людиною і Богом, як спроба творчого, креативного переосмислення сучасністю священного після “смерті Бога” у прагненні проживати життя у його рясності втілених переживань, розуміючи власну відповідальність перед реалізацією можливості Царства. Керні шукає Бога не в координатах онтологічних категорій, але як люблячої можливості у співтворенні. Така зміна напрямку в сторону Бога як можливості редукує й “метафізичне” зло, що перестає бути “запрограмованою” волею Бога, зміщуючи його в сферу людської відповідальності, етики відкритості чи навпаки, закритості, у стосунку до Іншого, до його поклику, де Бог взаємодіє з людиною через прочитання цього божественного як “Бог, що може бути”, де *posse* стає закликком до реалізації запропонованих можливостей через *poetics* і *praxis* для преображення світу тою мірою, в якій цей відгук стає реалізованим у людських діях, у взаємодії з Іншим, і у такій відповідальності, Інший також стає умовою пошуку шляхів етичної уяви, що вимагає креативності і нескінченної гри можливостей, що може по-справжньому співрадiti і співпереживати, бути гостинним і водночас відчувати себе чужинцем, що формує певну смиренність і відкритість у зустрічі з Богом Іншого.

#### Джон Д. Капуто

Джон Д. Капуто – американський філософ, який в теологічних колах найбільш відомий своєю ідеєю “слабкої теології”, яку він розвиває на противагу “сильної теології”, яка ґрунтується на метафізичних ідеях Бога, Бога як Першопричини, Бога як найвишого і беззаперечного Абсолюту влади і істини. Така “біполярність” у Капуто зароджуються на тлі напрямків постметафізичного мислення другої половини ХХ століття, зокрема ідей постструктуралізму і постмодернізму, що прагнуть підірвати основи такого “метафізичного Бога”. Особливим чином на нього вплинуло нерелігійне християнство, “слабка думка”, Джанні Ваттімо, який пропонує свою інтерпретацію смерті Бога як “правильне відродження кенотичного християнства і переорієнтацію на саму суть християнської віри – на агапе”<sup>67</sup>: “Милосердя більше абсолютної істини, тому що остання веде до неможливості ставити запитання, що зрештою призводить до владних структур і насильства”<sup>68</sup>. Абсолютна істина – це те, до чого, на думку Капуто, і прагне метафізика: до “несерйозного ставлення щодо труднощів існування – вона заспокоює наші страхи “гарантіями тотожності”<sup>69</sup>. В такому контексті “Капуто ставить собі за мету здійснити деконструкцію всіх метафізичних стабілізаторів, вивести їх із ладу, показавши, що вони аж ніяк не є вічними, самоочевидними або раціонально необхідними, являючи собою продукт людського мислення, пронизаного вибірковістю й

<sup>66</sup> John Burkey, “A review of Richard Kearney, *Anatheism: Returning to God after God*,” *Journal for Culture and Religious Theory* 10 (2010), 247.

<sup>67</sup> Jeffery W. Robbins, Introduction in *After the Death of God* by John D. Caputo and Gianni Vattimo (Columbia University Press, 2007), 14.

<sup>68</sup> Eric Dorman, Review on *After the Death of God* by Caputo, John D., and Gianni Vattimo (2009).

<sup>69</sup> Коначева, *Бог после Бога – Пути постметафизического мышления*, 28.

нестабільністю”<sup>70</sup>. Для Капуто саме феноменологія і герменевтика стають способом вирватися із метафізичної спроби стабілізувати життя, і потрапити у царину невіршеності життя як єдиної можливості на зустріч з неможливим безумовним, того, що Капуто назве подією. Власне в 1987 році виходить його книга “Радикальна герменевтика”, що стає певною навігацією Капуто в пошуках такого невизначеного потоку, що приймає життя у всій його складності. Його шлях починається з К’еркегора крізь Гуссерля і Гайдеггера, кожен з яких, на думку Капуто, хоч і прагнув до певного вивільнення життя від метафізичних абстракцій, все ж залишалися не до кінця радикальними у своїх герменевтичних пошуках, що блукатимуть довкола “згадування” минулого, а не “повторення”, що може відкрити двері у нове невизначеного майбутнього. І К’еркегор, і Гуссерль, і Гайдеггер, попри те, що вказують на онтологічну заплутаність людини у досвіді життя, все ж прагнуть до певної стабілізації, (радше подолання потоку, а не його прийняття), як у випадку Гайдеггера повернення до *Dasein*, хоч і не такого лінійного як у К’еркегора, а вже колоподібного, циклічного, хоч все ще метафізичного.<sup>71</sup> Тому в пошуках радикальної герменевтики потоку життя Капуто наворачтається саме до деконструкції Дерріда. Якщо Гайдеггер говорить про певну епохальну циклічність розкриття *a-latheia*, повернення до *Dasein*, то Капуто, слідом за Дерріда, говорить про невизначеність людського досвіду, *khora*, що не пропонує жодних гарантій, що буде, як воно буде, бо і навіть те, що буде, якщо воно буде, матиме множинну інтерпретацій цього досвіду. Це життя “без чому”, що сплетено грою провокативного *différance*, якому потрібно дозволити бути. Оскільки така невизначеність життя, *khora*, і є умовою можливості етичного рішення, і умовою можливості і неможливості віри, як відповідь події. В світлі ідей постструктуралізму у Капуто подія стає ефектом заклик серед усіх впливів, що *différance* має на мову, і є завжди слабкою, бо потребує умови існування сильних імен<sup>72</sup>, – це наслідок імен, і до іменування подій немає<sup>73</sup>. Так “подія в імені” є завжди конструйованою, але сама подія безумовна *the undeconstructible*, оскільки це обіцянка чогось, що ніколи не реалізується в існуючих умовах, в яких речі насправді знаходяться<sup>74</sup>. Подія “як слабкий дзвін тиші”, поклик слабого “*perhaps*”, “*the peut-être*”, – вона не відсилає ні до буття, ні до будь-яких інших сутностей за межами імені, але вимагає горизонту очікування, сподівань, не для того, щоб перебувати в межах цього горизонту, але для того, щоб розірвати його і переповнити надміру. Тому не можна говорити про абсолютну подію, оскільки подія виникає всупереч горизонту, який вона розриває.<sup>75</sup>

В радикальній герменевтиці Капуто зустрічається опозиція релігійної і трагічної герменевтики – це те, що Капуто називає двома протилежними напрямками

<sup>70</sup> Соловій, “Постметафізичне богослов’я події Джона Капуто,” 67.

<sup>71</sup> Krabbe, *A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time*, Chapter 3. John D. Caputo.

<sup>72</sup> John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006), 39.

<sup>73</sup> Christopher D. Rodkey, *The Palgrave Handbook of Radical Theology* (Springer International Publishing Palgrave Macmillan, 2018), 105.

<sup>74</sup> Цю ідею Дерріда запозичив не у Платона, а у юдаїзму, саме тому він називає її “чистою месіанською” формою, а не “ідеальною” формою.

<sup>75</sup> Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, 27.

аналізу складного життя, перед яким поставлена людина, які є одночасно суперечливими і не мають остаточного рішення, навіть ворогуючими, що в своїй генеалогії мають Августина і Ніцше<sup>76</sup>. Релігійна герменевтика – це завжди протест проти страждань інших, і бажання утвердити справедливість (як поклик події), це те що викликає ім'я “Бог”. Це ім'я гіперболічне, оскільки воно висловлює бажання сильного обурення людини несправедливістю життя. В такій герменевтиці відповідь на ім'я “Бога” стає виключно нашою турботою. Релігійна герменевтика, яка виступає проти страждань “в ім'я Бога”, має опозицію – “трагічну герменевтику”, де страждання не визначаються “мовчанням Бога”, “втручанням диявола”, “гріховністю людини”, але грою самого життя.<sup>77</sup> “У релігійному прочитанні життя є Той, хто озирається на нас з порожнечі або безодні... Але в трагічному – нікого, ні голосу, ні слів, нічого”<sup>78</sup> – це те, що відкриває нам безодню, що є однією з метафор потоку життя, що “робить можливим і дестабілізує обидві герменевтики”<sup>79</sup>. Жодна з цих герменевтик не є вирішально правильною, але переслідують одну одну, провокують, підривають – це постійна ловитва: зобов'язання “в ім'я Бога” чи можливість жодної<sup>80</sup>. Радикальна опозиція цих підходів може відкрити шлях до “безпричинної” теології, як досвід зустрічі з безумовною подією, і тим самим забезпечити релігію від догматизму. В такій радикальній герменевтиці подія не є Богом, але ім'я “Бог” є поетичною інтерпретацією події, теопоетикою, що виникає як спосіб артикуляції глибинного релігійного досвіду в імені “Бог”.

Теопоетика – це власне дискурс події, радикальна герменевтика, що розуміє свою слабкість перед невловимою і непідвладною подією, ослабленою невизначеністю, неперекладністю, але відкритою до завжди нового “можливо” (*the peut-être*). Теопоетика не апелює пропозиційним змістом, але, дозволяє події статися у відношенні до нас, знайти образні засоби, щоб висловити те, що відбувається з нами під іменем Бога.<sup>81</sup> Важливо також розуміти, що теопоетика не зводиться виключно до фігуративної мови, що оформлює чи накладається на теологічну концепцію, робить її більш привабливою, цікавою, але навпаки – це завжди первинний дискурс, “переінтерпретація теології, яка вивільняє її від надприродного”.<sup>82</sup> Вивільнення від надприродного Капуто бачить саме через редукацію, яку він називає квазі-феноменологічною, що “виносить за дужки” надприродне навантаження до переживання і проживання досвіду поклику, що звернений до людини через “наративи, пісні, фігури і форми основоположних теологічних текстів”<sup>83</sup>. Так вивільняється інакша сила образів, метафор – не надприродна, а теопоетична,

<sup>76</sup> John D. Caputo, *Radical Hermeneutics* (Indiana University Press, 1988), 272.

<sup>77</sup> John D. Caputo, *Against Ethics* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

<sup>78</sup> Rodkey, *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, 99.

<sup>79</sup> Rodkey, *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, 99.

<sup>80</sup> John D. Caputo, “God and Anonymity: Prolegomena to an Ankhoral Religion,” in *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*, ed. Mark Dooley (Albany: SUNY Press, 2003).

<sup>81</sup> John D. Caputo, *The folly of God: A Theology of the Unconditional (God and the Human Future)* (Salem, OR: Polebridge Press, 2016), Chapter “Theopoetics”.

<sup>82</sup> John D. Caputo, “The Theopoetic Reduction: Suspending the Supernatural Signified,” *Literature and Theology*, Volume 33, Issue 3 (September 2019): 249.

<sup>83</sup> John D. Caputo, “Theopoetics as Heretical Hegelianism,” *Cross Currents*, Vol. 64, Issue 4 (2015): 509.



де відкриття набуває не містичного, а поетичного характеру: “Поетика проявляє безсильну силу оповідання чи приказки, яка пронизує прозаїчне життя і змушує нас розквитатися, пережити, вимагати, відкривши нам альтернативний спосіб життя”<sup>84</sup>. Їх слабкість полягає у тому, що образи “змушені” говорити від себе, без жодної надприродної сили, піддаючись смерті, коли перестають захоплювати нас. Але ця слабкість настільки сильна, що може впливати і, наполягаючи на втілені, трансформувати життя. Тому і ближній – це завжди поле можливостей і обов’язків, і якщо за догматизмом це стає непомітним, подія залишається нереалізованою. Відповідь поклику події – це те, що Капуто називає реалізацією Царства Божого, безумної візії можливості світу, дарованої Христом ціною хреста. Відповідно, божественність Христа явлення не у його надприродній силі, але у його візії Царства Божого і вірності його законам і правді як реальній можливості – сила тепер Його в слабкості, і ця слабкість не є лиш маскуванню сили, вона є наскрізною і у повній мірі пронизує божественне. Але можна вдатися в крайність, розуміючи слабкість Христа як кардинальну опозицію силі, як позбавлення перемоги. Однак це радикально інакша слабкість<sup>85</sup>, в якій перерозкривається божественне – хрест “перевизначає слабкість сильніше, ніж те, що світ називає силою”<sup>86</sup>: Боже немічне сильніше воно від людей (1 Кор. 1:25). Це те, що Капуто називає “важкою славою” чи “раненою славою” смерті і воскресіння Христа, що повністю занурена у невизначеність, тимчасовість і смертність, такою мірою, що “Царство Боже може проявитися як перемога наполегливості поклику над існуванням реального і несправедливого світу, слабкості Бога над силою світу”<sup>87</sup>. Ідея воскресіння в радикальній герменевтиці Капуто пов’язана з герменевтикою *transcendence* Левінаса, що має місце в “неможливості вбивства”, де “воскреслі тіла” заміщуються “лицем” *visage* – не фізично видимим лицем, але “невидимим поглядом іншого, який підіймається на моральну висоту, який приходиться до нас згори, як Бог, що дивиться на вбивцю з пророчим супротивом: “Не убий!”, що звучить, як слабка сила повеління”<sup>88</sup>, “слабка сила” чогось структурно-футурального, що висуває на нас безумовну претензію, закликаючи з непередбачуваного майбутнього стати реальною за теперішніх умов, і “слабка сила” чогось, що претендує на нас із минулого, закликаючи відкликати, згадати і викупити, закликаючи нас бути тим поколінням, яке буде виправляти минулі помилки, виправляючи тепер несправедливі умови, від яких тоді страждали померлі”<sup>89</sup>. Рани Христа промовляють із смерті крізь пам’ять століттями, і тим стверджують перемогу, – як небезпечна пам’ять про страждання, що породжує “надію всупереч надії” на майбутнє правління Бога. Центуріон, відчувши його останній подих, визнає його божественність у слабкості, що постає перед його очима: він упізнає

<sup>84</sup> Caputo, “The Theopoetic Reduction: Suspending the Supernatural Signified,” 249.

<sup>85</sup> Таке розуміння не скасовує силу у звичному нам розумінні, оскільки це умова існування слабкості.

<sup>86</sup> John D. Caputo, *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory* (Indiana University Press, 2019), 67.

<sup>87</sup> Светлана Коначева, “Крест и слава в постметафизической перспективе,” *Философия религии: аналитические исследования* 5. no 1: 162.

<sup>88</sup> Caputo, *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*, 151.

<sup>89</sup> Rodkey, *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, 104.



Бога, споглядаючи безумовну любов: “Пробач їм...”, – і він визнає її. Слава, в якій Ісус “воскрес”, не означає фізичне воскресіння або надприродну підтримку, але перемогу заклику до справедливості, наполегливості над існуванням, що не гарантує нагороди чи щасливого завершення історії: “Царство Боже не є “нагородою” за любов; це любов. Любов – це безумство Бога”<sup>90</sup>, дарована в теопоетичному просторі невизначеності і складності життя, цілковитого примирення із смертністю. В такій радикальній герменевтиці Христос стає відповіддю на поклик події і у такий спосіб стає закликом події до нас – іконою, її реалізації в житті, крізь пам’ять віків в історіях тих, хто слідував цьому поклику в ім’я правди і любові – пам’ять минулого, що прагне викупити майбутнє від наслідків скоєних злочинів і несправедливостей.

Отже, Капуто прагне показати, що в житті ніщо не є однозначним, визначеним, що може дати остаточної відповіді, і все, що пропонується людині як міра чи зразок, наперед є суперечливими у собі. Метафізика спрощує життя, але її деконструкція повертає життя до своєї складності, загострюючи бажання неможливого, що розкриває себе в теопоетичному просторі, мови втілення події – не аргументу страждань, але співчуттю в щоденних реаліях життя.

Теопоетична безкінечна герменевтика пропонує не альтернативу теології, але прагне формувати певну чутливість у “можливості” в межах і за межами своєї конфесійної, релігійної та іншої приналежності. Така теопоетика прагне знайти місце для переосмислення, деконструкції власних упереджень перед лицем Іншого, щоб дати простір для події безумовного дару і любові.

## Висновки

На початку другої половини ХХ століття теопоетика зароджується на перехресті феноменології Гайдеггера, його критики онтології, дискурсів навколо теології смерті Бога, а також “релігійно-літературного руху”, фасилітованим зокрема Стейнлі Гоппером, і стає певною альтернативою концептуальній систематичній класичній теології через використання релігійної мови та символів з акцентом на її психологічних і мітопоетичних глибинах. Теопоетика, що відроджується в ХХІ столітті з іменами Фабера, Келлер, Керні, Капуто постає у новому постмодерному вираженні, де тео-поетика не прагне замінити тео-логію, але доповнити, випробувуючи і розширюючи кордони конфесійної теології, і загалом релігії, через прагнення розуміння божественного в позаконфесійних і позарелігійних термінах.

Так теопоетика в дискурсі теології процесу Фабера і Келлер виникає як певна експериментальна сфера над *poiesis* божественного з наголосом на різноманітності, унікальності втілених голосів у їхній спільності, як пропозиція “нової” метафізики креативної подійності у процесі становлення на протигагу “субстантивної метафізики”, де Бог називається не в категоріях, буття, сушого, але в багатоманітних образах таїни єдності у реляції – цілісного організму творчої множинності, де Бог стає пошуком шляхів вирішення проблем планетарного дисбалансу,

<sup>90</sup> Caputo, *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*, 151.

і можливостей їх гармонійного співіснування. Підхід Фабера і Келлер прагне до плюрального розуміння релігійної традиції у певній онтологічній “безгрунтовності” віри, і загалом до формування плюрального світоглядного підходу, радикальної відкритості, що запрошує до творчих шляхів пошуку альтернативних форм існування.

В постметафізичному проєкті онтоесхатологічної герменевтики Керні теопоетика стає відкритою ареною творчої гри між можливістю і актуалізацією божественного, що сприяється саме наративною уявою. Не стверджуючи і не заперечуючи Бога як Буття, він залишає для Нього місце можливого, щоб оминати шлях класичної метафізики і відкрити простір у напрямку безумовної гостинності до Іншого і подолання ворожості не лише за релігійними ознаками, але й етнічними, расовими, гендерними, класовими та ідеологічними, – що виявляється в нередукованій дистанції множинних історій, які розповідаються. Саме сила наративної уяви, що відкривається через божественне *posse*, здатна допомогти зрозуміти своє місце в заплутаному світі і переосмислити Іншого, і відкрити для себе нове ненасильницьке майбутнє – це і є співтворчість у напрямку Царства Божого.

Теопоетика Капуто прагне всіляко порвати з будь-яким присмаком метафізики тотального і універсального, саме тому його “Бог після метафізики” потрапляє в царину невирішеності *undecidability*, що стає умовою, можливістю радикального рішення і акту віри, де народжується поетика можливості неможливого. Можна сказати, що деконструкція релігійних абсолютів відкриває шлях до того, що Капуто називає глибинним досвідом події, власне вірою без умови і без ґрунту, що не прагне зруйнувати і підмінити релігійну традицію, але зробити її більш чутливою до безумовного, як в межах, так і за межами власної релігійної приналежності, культурної ідентичності та політичних вподобань, що у свій спосіб формує погляд радикальної відкритості до Іншого, міжрелігійного і позарелігійного діалогу, а також активної громадянської відповідальності у соціально-політичних трансформаціях.

Попри різні методологічні підходи, можна висувати, що “містерія, процес, подія” – це спроба мислити Бога не в онтологічних категоріях абсолютної влади, але як постійна наполегливість безумовного поклику. Теопоетика характерна обережністю і підозрою до мови Буття як такої, що зберігає присутність, утримує на місці, абсолютних категорій пояснення реальності, де бажання подолати існування таких абсолютів стає прагненням подолати ідеологію насилля і зверхності та приблизити християнство до проблеми щоденного життя, яке воно часто прагне уникнути через його метафізичне обґрунтування, тому вона розглядає божественне у процесі, зміщуючи акцент з його предметності на темпоральність і можливість. У такий спосіб теопоетика прагне протистояти закостенінню, незмінності, віддаючи перевагу новому життю і безмежній грі можливостей, яка завжди перебуватиме на межі з релятивізмом, щоб зберегти статус “критики” будь-якого дискурсу виокремлення і влади. Тут теопоетика відчуває і певну свою обмеженість, ризикованість, але, зустрічаючи перешкоди, вона розглядає їх як нові можливості, що потребують постійної інтелектуальної і творчої наснаги до гри, створюючи якомога більше простору для відкритого діалогу із сучасністю.

## REFERENCES

- Altizer, Thomas J. J. "A Response to Stanley Romaine Hopper." *The Eastern Buddhist*, 4(1), new series, (1971): 158-161.
- Alves, Rubem. *The Poet, the Warrior, the Prophet*. SCM Press, 1990.
- Caputo, John D. "The Theopoetic Reduction: Suspending the Supernatural Signified." *Literature and Theology*, Volume 33, Issue 3 (September 2019): 248-254.
- . "Theopoetics as Heretical Hegelianism." *Cross Currents*, Vol. 64, Issue 4 (2015): 509-534.
- . *Against Ethics*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- . *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Indiana University Press, 2019.
- . "God and Anonymity: Prolegomena to an Ankhoral Religion." In *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*, ed. Mark Dooley. Albany: SUNY Press, 2003.
- . *Radical Hermeneutics*. Indiana University Press, 1988.
- . "Richard Kearney's enthusiasm: a philosophical exploration on the God who may be". *Modern Theology* (January 1, 2002): 87-94.
- . *The Folly of God: A Theology of the Unconditional (God and the Human Future)*. Salem, OR: Polebridge Press, 2016.
- . *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006.
- Caputo, John D., and Gianni Vattimo. *After the Death of God. Insurrections: Critical Studies in Religion, Politics, and Culture*. Edited by Jeffery W. Robbins. Columbia University Press, 2007.
- Epperly, Bruce. Review on R. Faber, *God as Poet of the World: Exploring Process Theology*. *Modern Believing* (January 1, 2011): 68-69.
- Faber, Roland. *God as Poet of the World: Exploring Process Theologies*. Louisville: WJK, 2008.
- . *The Becoming of God*. Cascade Books, 2017.
- . *Theopoetic Folds: Philosophizing Multifariousness*. Ed. with Jeremy Fackenthal. Fordham University Press, 2013.
- Funk, R. W. "Colloquium on Hermeneutics." *Theology Today*, 21(3), (1964): 287-306. <https://doi.org/10.1177/004057366402100305>
- Hopper, Stanley R. "Christianity and literature bookshelf." *The Christian Century*, (January 1, 1963): 1466-1468.
- . *The Way of Transfiguration: Religious Imagination as Theopoiesis*. Eds. R. Melvin Keiser and Tony Stoneburner. Louisville: Westminster/ John Knox, 1992.
- Hopper, Stanley R. and David L. Miller. *Interpretation: the Poetry of Meaning*. New York: Harcourt, Brace & World, 1967.

- Kearney, Richard. "God Making: An Essay in Theopoetic Imagination." *Journal of Aesthetics and Phenomenology*, 4 (2017): 31 – 44.
- . "God making: Theopoetics and Anatheism." In *The Art of Anatheism*. Ed. by R. Kearney and M. Clemente. London: Rowman and Littlefield, 2018.
- . *Anatheism. Returning to God After God*. Columbia University Press, 2011.
- . *On Stories*. Thinking in Action. Routledge, 2001.
- . *The God who may be: A Hermeneutics of Religion*. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Indiana University Press, Bloomington, IN. 2001.
- . *Touch: Recovering Our Most Vital Sense*. No Limits. Columbia University Press, 2021.
- Keefe-Perry, L.B.C. "Theopoetics: Process and Perspective." *Christianity and Literature* 58, no. 4 (2009): 579-601.
- . *Way to Water: A Theopoetics Primer*. Cascade Books, 2014.
- Keller, Catherine. *Intercarnations: Exercises in Theological Possibility*. Fordham University Press, 2017.
- . *On the Mystery: Discerning Divinity in Process*. Fordham University Press, 2008.
- . *The Face of the Deep. A Theology of Becoming*. Routledge, 2003.
- Konacheva S. A. "Krest i slava v postmetafizicheskoj perspektive" ["*Cross and Glory in Postmetaphysical Perspective*." *Philosophy of Religion: Analytical Studies*]. *Filosofiiā religii: analiticheskie issledovaniā*. T. 5. No 1: 161–172.
- . *Bog posle Boga – Puti postmetafizicheskogo myshleniā* [*God after God: The Ways of Postmetaphysical Thought*]. Izdatel'skiĭ tšentr Rossijskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta, 2019.
- Krabbe, Silas C. *A Beautiful Bricolage: Theopoetics as God-Talk for Our Time*. Wipf & Stock Publishers, 2016.
- Miller, David L. "Theopoetry or Theopoetics." *Cross Currents* (2010): 6-23.
- . "Theopoiesis. A Perspective on the Work of Stanley Romaine Hopper," 1976. <https://theopoetics.wordpress.com/2008/02/07/theopoiesisa-perspective-on-the-work-of-stanley-romaine-hopper-by-david-l-miller/>
- Noel, Daniel C. *Echoes of the wordless "word"; colloquy in honor of Stanley Romaine Hopper*. American Academy of Religion, 1973.
- Rodkey, Christopher D. and Jordan E. Miller. *The Palgrave Handbook of Radical Theology*. Springer International Publishing Palgrave Macmillan, 2018.
- Coloviĭ R. P. "Postmetafizyčne bohoslov'ia podii Džfona Kaputo." Coloviĭ R. P. "Postmetafizyčne bohoslov'ia podii Džfona Kaputo" ["John Caputo's Postmetaphysical Theology of Event." *Skhid*]. *Skhid*, 4(136) (2015): 66-75. *Skhid*, 4(136) (2015): 66-75.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Alfred North Whitehead, First published Tue May 21, 1996; substantive revision Tue Sep 4, 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/whitehead/>
- Whitehead, Alfred N. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1978.

**Ксенія Трофимчук**

**Шляхи сучасної теопоетики: містерія, процес, подія**

**Анотація.** У статті досліджуються постметафізичні дискурси, об'єднані терміном “теопоетика”, що умовно можна поділити на окремі етапи: етап зародження теопоетики в центрі дискурсу теології смерті Бога в 70-х роках, і етап, її відродження в 90-х роках. Перший виникає як пошук альтернатив концептуальній систематиці класичної теології через використання релігійної поетичної мови. Останній головне спрямовується у двох напрямках: теології процесу у пошуках “інакшої” метафізики, на протипагу субстантивній, щоб дати місце для міжрелігійної різноманітності, яка ґрунтуватиметься на постійно динамічних універсальних цінностях, а також герменевтики і деконструкції, більш нетерпимих до будь-яких дискурсів метафізики, де теопоетика набуває значення наративів, центральним елементом яких є Ісус, що у певний спосіб визначає її радикальну кенотичну методологічність. Саме такі шляхи теопоетики розглядаються у цій статті.

**Ключові слова:** теопоетика, містерія, постметафізика, герменевтика, деконструкція, теологія процесу, негативна теологія, релігійне мислення, метафора, подія, слабка теологія, екотеоз.

**Kseniia Trofymchuk**

**Ways of Contemporary Theopoetics: Mystery, Process, Event**

**Abstract.** The article examines the development of post-metaphysical discourses, united by the term “theopoetics”, that can be divided into two separate stages: the beginning of theopoetics out of the death-of-God movement in the 1970s, and its rebirth in the 1990s. The first one arises as a “non-metaphysical” alternative to conceptual systematics of theology in the use of religious metaphorical language. And the last one results in two main streams: as the process theology in the search of “different” metaphysics, as opposed to classical substantive one, in order to open the doors for interreligious diversity based on continuous universal values, and as hermeneutics and deconstruction, more intolerant of any metaphysics, where theopoetics acquires the meaning of narratives with Jesus as the central element, which determines its radical kenotic methodology. These are the ways of theopoetics that are wanted to be explored in this article.

**Key words:** theopoetics, postmetaphysics, mystery, hermeneutics, deconstruction, process theology, negative theology, religious thinking, metaphor, event, weak theology, ecotheos.

---

*Ксенія Трофимчук*

*Східноєвропейський інститут теології, Львів, Україна*

*Kseniia Trofymchuk*

*Eastern European Institute of Theology, Lviv, Ukraine*

*ksenitrof@gmail.com*

*ORCID: 0000-0001-8833-3632*

*Надійшла до редакції / Received 09.08.2021*

*Прийнята до публікації / Accepted 13.10.2021*