

Боецій і (пост)травматичне історичне богослов'я: сприйняття травми і богословська думка в «Розраді філософії»

Ростіслав ТКАЧЕНКО

Східноєвропейський інститут теології, Львів, Україна

Трінті-Холл, Кембриджський університет, Велика Британія

ORCID: 0000-0002-5355-2090

Анотація: Сучасні дискусії про богослов'я травми включають в себе дуже обмежений арсенал текстів з історії християнського богослов'я. Щоб розширити і поглибити перспективи богословського осмислення травматичного досвіду стаття пропонує проаналізувати «Розраду філософії» Боеція (бл. 475–бл. 526 рр.) з перспективи (пост)травматичного богослов'я і розглянути твір через призму ключового запитання: як і про що богословствує Боецій на тлі травматичного досвіду, який був передумовою і причиною написання цього трактату.

Думки Боеція розглядаються як поетапне осмислення досвіду травми (вербалізація, раціоналізація і теологізація), яке здійснюється в рамках кількох жанрів (поезія, наратив і філософська проза). У такий спосіб він поєднує в своєму осмисленні травми низку філософсько-богословських ідей і розглядає процес переосмислення свого досвіду в інтелектуальному, емоційному і духовно-практичному вимірах.

Ключові слова: Боецій, Розрада філософії, травма, богослов'я травми, посттравматичне богослов'я.

Вступ

Життя в нашому світі неможливе без досвіду травм, великих чи маленьких. Богословствування у світі, сповненому травм і травмованих істот, неможливе без теологічного осмислення досвіду травми. Тому очікувано, що сьогодні багато говорять про «богослов'я травми» та «посттравматичне богослов'я».

За останні 10–15 років тема богословського аналізу та опрацювання феномену травми почала частіше з'являтися на шпальтах християнських журналів і енцикло-

педій та ставати головною темою серйозних наукових робіт.¹ Найчастіше теологічне осмислення травми відбувається в площині пасторального або практичного (чи навіть публічного) богослов'я² та на перетині систематичного богослов'я і психології.³ Трошки рідше, але досить якісно і глибоко, в публікаціях осмислюється зв'язок травми і біблійних текстів.⁴ Це прекрасно, але впадає в очі певний дефіцит історико-богословської перспективи та залучення ресурсів двохтисячолітньої традиції християнської думки.

Виняток становлять роботи однієї з першопроходиць богословського дослідження травми Шеллі Рембо (Shelley Rambo): в своїх роботах вона дуже гармонійно поєднує психологічну, соціально-історичну, біблійно-богословську та історико-богословську перспективи.⁵ Вона намагається дивитися на весь ландшафт християнської віри і богослов'я та аналізувати біблійні й богословські тексти «через призму травми», спираючись на їх «літературні й риторичні виміри» та ставлячи питання про те, що їх «мова висловлює, і що вона висловити не може». Тобто, в її фокусі – християнські тексти, які прочитуються через «окуляри» або лінзи травми. Їхній головний аспект, з погляду Рембо, це «вимір свідчення в християнському дискурсі» (*the testimonial dimension of Christian discourse*), тобто те, як автор і його текст свідчать про переживання травми та/або її осмислення.⁶ До текстів, що дійсно «свідчать» про травматичне і посттравматичне богослов'я і розкривають його,

¹ Див. корисні огляди і бібліографію в Karen O'Donnell, "Trauma Theology," в *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, ред. Brendan N. Wolfe та ін., 06, квітень 2023, <https://www.saet.ac.uk/Christianity/TraumaTheology>; Shelly Rambo, «How Christian theology and practice are being shaped by trauma studies», *The Christian Century*, 20, і листопад 2019 р., <https://www.christiancentury.org/article/critical-essay/how-christian-theology-and-practice-are-being-shaped-trauma-studies>.

² Наприклад, Stephanie N. Arel і Shelly Rambo, ред., *Post-Traumatic Public Theology* (Cham: Palgrave Macmillan, 2016); Dirk G. Lange, *Trauma Recalled: Liturgy, Disruption, and Theology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010); Karen A. McClintock, *Trauma-Informed Pastoral Care: How to Respond When Things Fall Apart* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers, 2022); Tabitha P. Moyo, "The Injury of Trauma: A Critical Reflection on Theology of Trauma, in the Context of Gendered Violence in Zambian Christian Community" (Master thesis, Groningen, PTHU, 2016); Frederick Streets, "Social Work and a Trauma-Informed Ministry and Pastoral Care: A Collaborative Agenda," *Social Work & Christianity* 42, вип. 4 (2015): 470–87.

³ Наприклад, Jennifer Baldwin, *Trauma-Sensitive Theology: Thinking Theologically in the Era of Trauma* (Eugene, OR: Cascade Books, 2018); M. Jan Holton і Jill L. Snodgrass, "A Theoretical and Theological Reframing of Trauma," *Pastoral psychology* 72, вип. 3 (2023): 337–51, doi:10.1007/s11089-023-01063-1; Alex R. Wendel, «Trauma-Informed Theology or Theologically Informed Trauma?: Traumatic Experiences and Theological Method», *Journal of Reformed Theology* 16, вип. 1–2 (08, Квітень 2022): 3–26, doi:10.1163/15697312-bja10022.

⁴ Наприклад, Elizabeth Boase і Christopher G. Frechette, ред., *Bible Through the Lens of Trauma*, Semeia Studies 86 (Atlanta, GA: SBL Press, 2016); David M. Carr, *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins* (New Haven, CT: Yale University Press, 2014); June F. Dickie, "Lament as a Contributor to the Healing of Trauma: an Application of Poetry in the Form of Biblical Lament," *Pastoral Psychology* 68, вип. 2 (01 квітня 2019 р.): 145–56, doi:10.1007/s11089-018-0851-z; Caralie Focht, "The Joseph Story: a Trauma-Informed Biblical Hermeneutic for Pastoral Care Providers," *Pastoral Psychology* 69, вип. 3 (01 червня 2020): 209–23, doi:10.1007/s11089-020-00901-w.

⁵ Shelly Rambo, *Spirit and Trauma: A theology of Remaining* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2010); Shelly Rambo, *Resurrecting Wounds: Living in the Afterlife of Trauma* (Waco, TX: Baylor University Press, 2017).

⁶ Rambo, *Spirit and Trauma*, 8–12, цитати зі стор. 9 і 10.

згідно думки Рембо, належать Євангеліє від Івана, біблійні коментарі Жана Кальвіна, «Життя Макрини» Григорія Нісського, твори представників американського чорного та вуманістичного богослов'я (*Black Theology, Womanist Theology*)⁷ та твори А. фон Шпейр і Г.-У. фон Бальтазара.⁸ Суголосні комплексному підходу Рембо публікації не так давно вийшли з-під пера Карен О'Доннелл (Karen O'Donnell) і її колег⁹ і, також, з-під редакції Пола Баркера.¹⁰

Час розширити картографію і звернутися до інших текстів християнської традиції, які дозволяють та навіть запрошують читати їх в контексті (пост)травматичного богослов'я. І хоча таких творів досить багато, доречно аналізувати їх поступово, один за одним. В даному дослідженні я продовжую започатковану Рембо тенденцію розбором одного релевантного та глибокого тексту, написаного в VI столітті. Мова про «Розраду філософії» (лат. *Consolatio philosophiae*) пізньоантичного та ранньосередньовічного християнського автора Северина Боеція (*Boethius*).

По-перше, цей текст безсумнівно написаний підчас життєвої драми і фактичної травми його автора, про що свідчить біографія Боеція.¹¹ Цей чоловік досить плідно працював у сфері філософських перекладів (перекладав Арістотеля і Порфірія), богословських і філософських досліджень (писав про логіку, музику, тринітарну й христологічну доктрини тощо) та політики (був римським консулом, сенатором і дипломатом та обіймав важливі державні пости при дворі остготського короля Італії Теодориха). Проте раптом Боеція було заарештовано за фіктивним обвинуваченням у державній зраді, яку він нібито зчинив проти Теодориха, і, без повноцінного судового процесу, визнано винним. Його майно було конфісковано, а ім'я сім'ї запламовано; він провів багато місяців в тюрмі, пережив жорстокі тортури і врешті-решт був страчений. Твір під назвою «Розрада філософії» (чи «Розрада від філософії») був написаний в тюрмі, в очікуванні можливих тортур і вірогідної смерті. Отже, якщо травма – це «загроза реальної або потенційної смерті, серйозних тілесних ушкоджень чи сексуального насильства», а травматичний стан – це гострий стресовий розлад або посттравматичний стресовий розлад (ПТСР), що виникає внаслідок травми,¹² то абсолютно логічно припустити, що Боецій пере-

⁷ Див. Rambo, *Spirit and Trauma*, розд. 3; Rambo, *Resurrecting Wounds*, розд. 1, 2 і 3.

⁸ Rambo, *Spirit and Trauma* 12, 34, 42 та passim, особливо розд. 2, 4 та 5.

⁹ Karen O'Donnell, *Broken Bodies: The Eucharist, Mary and the Body in Trauma Theology* (London: SCM Press, 2018); Karen O'Donnell і Katie Cross, ред., *Feminist Trauma Theologies: Body, Scripture, and Church in Critical Perspective* (London: SCM Press, 2020); Karen O'Donnell і Katie Cross, ред., *Bearing Witness: Intersectional Perspectives on Trauma Theology* (London: SCM Press, 2022).

¹⁰ Оригінал: Paul A. Barker, *Tackling Trauma: Global, Biblical, and Pastoral Perspectives* (Carlisle: Langham Global Library, 2019); укр. переклад: Пол А. Баркер, *Подолання травми: глобальні, біблійні та пасторські перспективи* (Рівне: Формат-А, 2023).

¹¹ Див. книгу І «Розради» та історичні та біографічні відомості про Боеція і контекст написання його останнього твору в Henry Chadwick, *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy* (Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 1981), 22–68.

¹² Згідно з American Psychiatric Association, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-5*, 5th ed (Washington, DC; London: American Psychiatric Publishing, 2013), 271, 272, 285; також див. Holton і Snodgrass, "Reframing of Trauma," 337–38.

бував саме в такому стані, коли писав останній твір свого життя. Інакше кажучи, біографічне й історичне тло «Розради філософії» свідчить про те, що його автор писав цей твір саме в стані травми.

По-друге, сам текст «Розради»¹³ говорить про пережиту травму і транслює певне про неї уявлення, перетворюючись на визнання, «перетравлення» і переосмислення того досвіду, що переживав Боецій. Починається твір плеканням «печальної струни», оплакуванням злої долі і «слізними жалощами» римського богослова, які Боецій-автор вкладає в уста Боеція-персонажа (I.M1; P1).¹⁴ Продовжується ж він діалогом Боеція-персонажа з уособленням філософії, яка намагається його вилікувати, підштовхуючи до зміни перспективи та розуміння природи справжнього блаженства (протягом п'яти книг «Розради»). «[Т]епер, – каже Філософія, – пора для лікування, а не для нарікань». І далі повідомляє читачеві, що Боецій страждає «летаргією, звичайною недугою тих, у кого розум піддався омані» (I.P.2.1).¹⁵

Отже, проблеми Боеція-персонажа і, логічно припустити, Боеція-автора лежать у площині сприйняття травматичної ситуації і втрати сенсу життя. Тому уявний діалог з Філософією покликаний допомогти герою цього твору знайти втіху і розраду (*consolatio*), яку винесено в назву твору. І хоча фактичний зв'язок двох Боеційів, як і очікувана аудиторія читачів «їхнього» твору, є предметом наукової дискусії,¹⁶ все ж сама ця праця і її пряmlinійна вбудованість в перипетії життя реального Северина Боеція свідчать про те, що в «Розраді» точно йдеться про *трагічний і травматичний досвід* людини. І в ній же пропонується специфічний філософсько-богословський погляд на цей досвід та, наскільки це бачиться Боецію-автору, можливий шлях до зцілення.

Як вірно підкреслює Майкл Фурн'є, жанрово і за змістом «Розрада» здебільшого відноситься до «латинської втішної літератури» (*Latin consolation literature*), тобто до книг, які свідомо і інтенціонально написані, щоб пропонувати втіху:

¹³ Тут і надалі я використовую наступні видання цього твору: Лат. текст: Boethius, «*Consolatio philosophiae*», в *De consolatioe philosophiae. Opuscula theologica*, ред. Claudio Moreschini, editio altera, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (München; Leipzig: K. G. Saur, 2005), 1–162; укр. переклад: Аніцій Манлій Северин Боецій, *Розрада від філософії*, вид. 2, випр. і доп.; пер. з лат. А. Содомора; передм. В. Кондзьолка; наук. ред., прим., покажч. Р. Паранько (Львів: Априорі, 2020).

Цитування в тексті надається у форматі: книга (римська цифра), жанровий фрагмент (латинська літера *M* для метричних фрагментів і *P* – для прозаїчних після крапки), номер фрагменту (арабська цифра одразу після літери) і у випадках, коли йдеться про конкретну фразу або речення з прозаїчного уривка, номер параграфу або підрозділу латинського тексту згідно видання Морескіні (арабська цифра після другої крапки); для метричних фрагментів розподіл на параграфи не застосовується. Сторінка лат. та/або укр. видання, з якої береться цитата, зазначається у виносі. Так, посилання на III.P.9.5 відсилає до третьої книги «Розради», прозаїчний фрагмент 9, підрозділ 5.

¹⁴ Боецій, *Розрада*, 52–55.

¹⁵ Боецій, 56–57.

¹⁶ John Magee, “The Good and Morality: *Consolatio* 2–4,” в *The Cambridge Companion to Boethius*, ред. John Marenbon, Cambridge Companions to Philosophers (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 181–84; John Marenbon, *Boethius*, Great Medieval Thinkers (New York, NY: Oxford University Press, 2003), 99; Danuta Shanzer, “Interpreting the *Consolation*,” в *The Cambridge Companion to Boethius*, ред. John Marenbon, Cambridge Companions to Philosophers (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 229–32, 240, 244.

раціональну (філософську, богословську) і душевну (психологічну, емоційну). Ба більше, вона слугує кульмінацією і досконалим завершенням (*completion*) цієї античної літературної тенденції.¹⁷ Погоджується з цими тезами і італо-американський дослідник Антоніо Донато.¹⁸ Проте, як визнає авторитетний інтерпретатор творчості Боеція Джон Маренбон, цей твір виходить за межі конвенцій втішної літератури і перевершує її. По-перше, (майже) вперше в історії автор твору заспокоює уособлення самого себе; по-друге, він представляє пошук душевної розради не у формі повчального моралізаторського монологу, а в формі філософського діалогу, який ще й доповнюється метричними фрагментами, тобто поезією (так званий жанр «маніппеанської сатири»); по-третє, філософська аргументація, яка наводиться в контексті дискусії про втіху для душі, є безпрецедентною за своєю глибиною й широтою.¹⁹ Тобто, Боецій вписує психологічний вимір своїх роздумів (пошук втіхи) у вимір філософський (раціональне осмислення екзистенційних питань) та поєднає прозу, поезію, жанрові особливості втішної літератури і формат філософського діалогу.

Зрештою окреслені біографічний контекст та специфіка тексту «Розради» допускають аналіз цього твору з точки зору «богослов'я травми». Творчість Боеція вже була неодноразово опрацьована з різних сторін, і в своїй роботі я спираюсь на здобутки Йоахіма Грубера, Антоніо Донато, Джона Маренбона, Генрі Чедвіка та інших.²⁰ Але розгляд цього трактату з перспективи (пост)травматичного богослов'я ще не був запропонований. Моє невеличке дослідження спробує заповнити цю лакуну.

Предметом дослідження цієї статті виступає осмислення травми та (можливого) зцілення від неї, як це представлено в *Consolatio philosophiae* Северина Боеція. За допомогою богословського аналізу твору я спробую відповісти на запитання: *яке* (пост)травматичне богослов'я Боецій формулює у цьому творі? Тобто *як і про що* він богословствує на тлі свого травматичного досвіду? Пошук відповіді дозволить додати ще один голос з історії богослов'я до сучасної дискусії про (пост)травматичну теологію.

Вербалізація досвіду травми: книга I

Літературний квест Боеція-автора і Боеція-арештанта починається з поетичного «виплеску» емоцій, які вирують в його душі. Перша книга «Розради» – єдина з

¹⁷ Michael Christopher Fournier, "Cicero, Seneca and Boethius on Consolation" (Ph.D. dissertation, Boston College, 2007), 1–3, 114.

¹⁸ Antonio Donato, *Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity* (London; New York: Bloomsbury Academic, 2013), розд. 2 і 3.

¹⁹ Marenbon, *Boethius*, 97–98.

²⁰ Chadwick, *Boethius*; Donato, *Boethius' Consolation*; Joachim Gruber, *Kommentar zu Boethius, De consolazione philosophiae*, 2. erweiterte Auflage, Texte und Kommentare 9 (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2006); Marenbon, *Boethius*; а також Thomas Boehm, Thomas Juergasch, і Andreas Kirchner, ред., *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought* (Berlin; Boston: De Gruyter, 2014); Stephen Blackwood, *The Consolation of Boethius as Poetic Liturgy*, Oxford Early Christian Studies (Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2015).

п'яти частин твору, яку відкривають метричні рядки. Решта частин починається з прози. Тут з'являється елегійний дистих, за допомогою якого римські поети зазвичай виражали «сум та зажуру» і розказували про «трагічні події».²¹ Боецій-персонаж користується цим літературним засобом, щоб вперше озвучити свої переживання. Він пише (I.M1):²²

Я, хто у розквіті сил укладав, було, твори пісенні,
Нині – печальну нажаль мушу плекати струну.
Ось і тепер, що пишу, – те нашіптують тужні Камени,
Справжні по лицях струмлять Муз елегійних плачі.

...

Слава колишня моя, моїх літ молодеча окраса –
Щиро втішають того, хто похилився, посумнів.
Гостя неждана-бо йде – заохочена лихами старість,
Біль, мов у власне житло, владно у неї вселився.
Якось уся водночас головою сивінь розпливлася,
Втратило тіло снагу, шкіра, зів'явши, дрижить.

...

Поки зрадливим добром мене забавляла Фортуна,
Смертна година ураз ледь не окрила мене.
Нині ж, обличчя лукаве своє окутавши в хмару.
Знуджує, мучить мене тим осоружним життям.
Що ж ви так часто на щастя моє задивлялися, друзі?
Хто так упав, той не міг впевненим кроком іти.

Емоційний настрій цього вірша підкреслено сумний і депресивний. Про це свідчать метафоричні вислови: «плекати печальні струни» (*maestos inire modos*), «справжні по лицях струмлять елегійні плачі» (*veris elegi fletibus ora rigant*), «уся головою сивінь розпливлася, і шкіра, зів'явши, дрижить, а тіло втратило снагу» (*intempestivi funduntur vertice cani et tremit effeto corpore laxa cutis*), «недоброзичлива Фортуна окутала в хмару [своє] лукаве обличчя» (*male fida fortuna... fallacem mutavit nubila vultum*) тощо. Про це ж буквально кричить семантичний ряд: «плачі/потоки сліз» (*fletibus*), сум (*maesti*), біль (*dolor*), «печальна година» (*tristis hora*, у Содомори «смертна година»), «осоружне життя» (*impia vita*) та падіння (*qui cecidit*). Всі ці печальні явища прийшли на зміну позитивних переживань: життєстверджувальних «пісень» (*carmina*), слави (*gloria*), «легких» чи зрадливих благ (*levibus bonis*) та «мого щастя» (*me felicem*). Все добре позаду, а теперішнє і прогнозовано недовге майбутнє забарвлені в темні кольори і відсутність надії. Навіть сама ритміка твору, на що вказує Блеквуд, слугує меті представити читачу депресивний стан в'язня.²³

²¹ Боецій, *Позпада*, 52n1; Gruber, *Kommentar*, 54–55.

²² Боецій, *Позпада*, 52–53; Boethius, “*Consolatio*,” 3–4.

²³ Blackwood, *The Consolation as Liturgy*, 33–41.

Так Боецій починає свій шлях до розради описом «зради» Фортуни і *вербалізацією* своїх травмованих почуттів. Зцілення від травми можливе тільки після визнання травми. А описати травму і душевний стан легше за допомогою емоційної мови. І поезія майже ідеально підходить для цієї задачі. Таким чином, перший метричний розділ слугує емоційним вступом і суб'єктивним описом стану травмованості головного героя «Розради»: він розказує, що Боецій зараз відчуває і переживає. Це – вербалізація почуттів. Такий підхід відповідає традиційній структурі античних творів втішної літератури: вони починаються плачем, а продовжуються спробами втішити і допомогти.²⁴ Боецій свідомо послуговується конвенціями цієї традиції і таким чином виплескує свої емоції.

Одразу після цього, в перших прозаїчних розділах (I.P1–P4), ставиться діагноз: Боецій-персонаж є хворим (*aeger*) і потребує серйозного лікування. На сцені з'являється господиня Філософія, яка формулює діагноз і береться за терапію. Вона стверджує, що елегійною поезією хворого не вилікуєш, бо поетичні музи «не тільки жодними засобами не полегшують його страждань, а ще й підживлюють їх солодкою отрутою». Розумна людська душа (*hominumque mentes*) потребує звільнення (*liberant*) від душевного смутку (I.P1.8–11).²⁵ Допомогти в цьому може – і у випадку філософськи освіченого Боеція має – саме Філософія як любов до мудрості і вчителька добродісного життя (I.P2.1–6; P3.2–5).

Натомість, Боецій-персонаж ще не готовий підкоритися своєму уявному лікарю. Та лікар його і не квапить. Замість цього Філософія закликає його повноцінно вербалізувати свій душевний стан. Вона просить його розказати свою *історію*, щоб в ній відобразилися і причини (минулі події, рішення), і наслідки (емоції, поточна ситуація), і прочитання Боецієм своєї ситуації. Філософія питає: «Чому плачеш? Чому спливаєш слізьми? “Розкажуй усе, не таїсь”. Якщо сподіваєшся на моє лікування, то мусиш відкрити рану» (I.P4.1).²⁶ Тобто, як вірно зазначає Ростіслав Паранько, «[п]родовжуючи розширену метафору лікування, Філософія закликає в'язня розкрити (і усвідомити) причину його душевного стану».²⁷ Тим самим вона заохочує його змалювати «велику картину» і сформулювати *наратив травми*.

Така стратегія узгоджується, наприклад, з тезою сучасної дослідниці богослов'я травми Рембо. Вона зауважує: «Писати про травму – це виклик, який полягає в тому, що травма – це досвід, який максимально важко відобразити за допомогою мови та концептуалізувати». Тому «мова богослов'я має бути формою свідчення і свідцтва (*the form of witness and testimony*)».²⁸ Саме таке свідцтво хоче почути Філософія від в'язня.

Боецій-персонаж з готовністю включається в процес і досить розлого, красномовно, за правилами античних юридичних апологій²⁹ пропонує свою історію (I.P4),

²⁴ Donato, *Boethius' Consolation*, 80–81.

²⁵ Боецій, *Розрада*, 53–55; Boethius, “*Consolatio*,” 4–6.

²⁶ Боецій, *Розрада*, 60–61.

²⁷ Боецій, 61n27.

²⁸ Rambo, *Spirit and Trauma*, 10.

²⁹ Див. Gruber, *Kommentar*, 119.

епічно завершуючи її декламуванням ще одного вірша (І.М5).³⁰ Головний нерв його розповіді – це драма філософа і благодійника, який чинив добро, але отримав у відповідь зло. Боецій-персонаж (і, певно, Боецій-автор) розкажує: його свідоме життя і особистий розвиток почалися, коли він взявся за вивчення «людських і божественних речей» (*humanarum divinarumque rerum scientia*) за допомогою філософії.³¹ Ця наука навчила його цінувати мудрість, вести високоморальне життя і сумлінно братися за справи держави, щоб «нечестивці й негідники, взявши полишене їм державне кермо, не стали б мором і загибеллю для добрих людей» і, навпаки, щоб «вельми щасливою була... держава, котрою керували б віддані мудрості люди». Політичні переконання і дії Боеція прямо витікали з його філософського і етичного світогляду, і він, як тільки міг, «захищав від небезпеки нещасних», «збивав пиху» з гордих управителів і насаджував першенство права і закону. Його фундаментом були «настанови» (*disciplinis*) і «звичаї» (*moribus*), в яких його виховала філософія, а устремлінням – «уподоблення Богові» (*ut consimilem deo faceres*).

Від такого самовідданого служіння людям, державі і науці Боецій очікував достойну нагороду (*praemia*), та натомість зазнав підступного нападу з-за спини: його, невинного, деякі з придворних звинуватили перед королем Теодорихом в «образі величності» (*maiestatis crimen*), тобто державній зраді, і разом із сенатом засудили до тюрми, конфіскації майна і, скоріш за все, смертної кари. Отакого-от, резюмує Боецій, підступного повороту долі він зазнав: «замість нагороди за справжню чесноту – кара за нескоений злочин». Шлях вгору, до справжнього блага для себе, інших людей і держави, привів римського філософа не до досягнення вершини, а до жорстокого і швидкого падіння шкереберть до самого низу і брам пекельних. Тому, завершуючи свою апологію, Боецій звертається до Бога:³²

Творче зоряного світу,
 Ти з віку на вік із трону свого,
 Крутежем обертаючи небо,
 Вчиш світила законам коритись...

...

³⁰ Боецій, *Розрада*, 61–68; Boethius, “Consolatio,” 12–20.

³¹ Варто зауважити, що філософія, як її вивчали в пізню античність, це не те саме, що філософська освіта ХХ–ХХІ ст. В часи Боеція філософія означала щось на кшталт «загальної наукової освіти» і передбачала дві можливі стратегії вивчення «наук» чи-то філософських дисциплін. За схемою стоїків філософія складається з *логіки* як науки про мислення і пізнання, *етики* як вчення про блага життя і *фізики* як натурфілософії, в якій поєднуються онтологія, фізика і метафізика. Перипатетичне ж уявлення про філософське знання і науку передбачало, що інструментом наукового пізнання є *логіка* як правила мислення і аргументації, саме ж філософське знання ділиться на *практичну філософію* (етика, економіка і політика) та *теоретичну філософію* (фізика, математика і теологія, причому математику можна далі розгалужувати на арифметику, геометрію, астрономію та музичну гармонію). Сам Боецій схилився до перипатетичного (аристотеліанського) розуміння філософії, хоча інколи посилався і на ідеї стоїків.

Див. Marion Durand, Simon Shogry, і Dirk Baltzly, “Stoicism,” в *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ред. Edward N. Zalta і Uri Nodelman, 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/stoicism/>; John Magee, “Boethius,” в *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, ред. Lloyd P. Gerson, вип. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 797–98.

³² Боецій, *Розрада*, 67–68.

Ведучи все втормованим шляхом,
 Лишь людей чомусь, їхні діяння
 Не береш під свій розсуд, державцю,
 Бо чому ж перемінна Фортуна
 Таку гру завела, що невинних бере
 Під п'яту, кого ж треба карати,
 Того кара належна минає?

...

Тож поглянь на ту землю нещасну,
 Ти, хто злагоді світу сплітає!
 В ньому й ми – не нікчемна частка,
 Хоч доля нас хвилею грізно б'є,
 Погамуй же, керманичу, бурю!
 Й тим законом, що небо незмірне
 Порядкуєш, – скріпи ним і землю!

Цією молитвою завершується виклад особистого нарративу травми Боеція. Він нарікає на підступну Фортуна, брехливих негідників в остготському «політикумі» і безплідність занять наукою й філософією, які привели його не до щастя і слави, а до «втрати усіх благ» і «покарання за добродійство». Тим самим він розглядає свою історію у світлі двох протилежних сценаріїв і закликає Бога звести ці дві драми в одну: гармонійну, справедливу і з «хепі-ендом».

Перший сценарій – це (бажаний) нарратив успіху або шлях героя-філософа:

*Пізнання світу (Бога, людини і моральних засад життя) →
 послідовне застосування знань у своєму житті і політичній кар'єрі (чесотне
 життя) → нагорода (визнання і добре ім'я, певні блага, спокійна старість)*

Другий сценарій – це (очікуваний) нарратив краху та/або беззмістовного і марного життя, шлях антигероя:

*Незнання світу і відмова навчатись → будівництво життя і кар'єри
 не на засадах мудрості і моралі (безчесне життя) → покарання / крах
 (засудження, неспокійна старість, відсутність благ і доброго імені)*

І проблема Боеція полягає в тому, що його особистий нарратив – це нелогічна суміш двох сценаріїв. Те, що починалося добре, раптом перетворилося на катастрофу, а шлях чесноти привів до втрати всього. Це – фактичний і парадоксальний нарратив краху, який мав стати історією успіху, шлях заблукалого героя:

*Пізнання світу (Бога, людини і моральних засад життя) → послідовне
 застосування знань у своєму житті і політичній кар'єрі (чесотне життя) →*

конфлікт з можновладцями і недоброчесними людьми → покарання
(втрата майна, благ і доброго імені, безчестя, тортури, смерть)

В принципі, цей парадокс і конфлікт двох наративів можна представити у вигляді «квадрата опозицій», як це робить Джон Магі. Ця логічна схема законотвірних протиставлень слугує базисом світогляду Боеція:³³

Чеснота	Нечестя
Нагорода	Покарання

За такою схемою чеснота веде до справедливої нагороди, а нечестя – до справедливого покарання. Натомість реалії життя показують, що доброчесність призводить до осуду і, в перспективі, страти, а нечестиве життя гарантує успіх. Так Боецій представляє драму і травму свого життя в термінах нелогічної і сумної історії. Цей кризисний наратив не дає підстав для надії, а лише породжує масу питань. Проте він допомагає в'язню перейти від потоків сліз до більш раціонального осмислення того, що відбувається.

Ба більше, оповідь Боеція дозволяє Філософії уточнити і прояснити свій діагноз. Озвучена вербалізація травми дає певні ключі й зачіпки. Лікарка погоджується, що свою історію Боецій змалював вірно, але підкреслює, що перелік дій і подій – це тільки частина загальної картини (I.P5). Всі вони, як і сам наратив травми, впливають з уявлення про себе, свою душу і світ навколо. Тому Філософія ставить низку запитань: якою силою керується (*agi, regi*) цей світ?, «якими... є засади того керування?», та «якою є мета всього суцього (*rerum finis*)?» (I.P6.3, 7, 10, 12).³⁴ Насамкінець Філософія питає в Боеція, чим є він сам як людина. Той відповідає: людина – це «розумна і водночас вмираюча істота», якою він сам і є (*esse me sciam rationale animal atque mortale*), і нічого іншого тут не можна додати (I.P6.14–16).³⁵

Тепер лікарці-Філософії все стає зрозуміло, і вона видає своє «медичне» заключення: в'язень страждає на летаргію, тобто забуття. Причому мовиться про забуття самого себе – забуття не свого «я» (воно на місці), а свого призначення і сенсу життя.³⁶ В I.P6.17 вона каже: «Ось тепер мені стала відомою чи не найважливіша причина твоєї хвороби: ти забув, що ти таке, власне є (*quid ipse sis nosse desisti*)».³⁷ Це – продовження думки лікарки в I.P2.5 про те, що Боецій-персонаж «забувся», тобто на якийсь час перестав розуміти і пам'ятати, хто він є (*Sui paulisper oblitus est*).³⁸

³³ Magee, "The Good and Morality," 199.

³⁴ Боецій, *Розрада*, 71–72; Boethius, "Consolatio," 23–24.

³⁵ Боецій, *Розрада*, 72–73; Boethius, "Consolatio," 24.

³⁶ Donato, *Boethius' Consolation*, 66.

³⁷ Боецій, *Розрада*, 73; Boethius, "Consolatio," 24.

³⁸ Боецій, *Розрада*, 57; Boethius, "Consolatio," 8.

Як це слушно аналізує Антоніо Донато, проблема Боеція – в «помилковій перспективі» (*a mistaken perspective*). Він адекватно розуміє факти свого життя і пам'ятає базові принципи моралі та філософські теорії. Проте, він втратив баланс між активним життям (*vita activa*) і життям споглядання (*vita contemplativa*), якому вчать філософи-неоплатоніки, на чію спадщину він спирається. Його дієве життя, життя політика і активіста, настільки поглинуло його, що він забув *заради чого* він це робить, *що* є справжнім щастям людини, і *хто* він взагалі такий. Він занадто сфокусувався на діях і рішеннях – своїх та інших людей, – внаслідок чого забув про інші рівні й аспекти буття. «Помилка Боеція, – підсумовує Донато, – таким чином полягає в тому, що, присвячено добиваючись своєї політичної цілі (*his political goal*), він випустив з поля зору свою кінцеву мету (*his ultimate goal*)». А оскільки трагічність останніх подій його життя викликала всеохоплююче душевне сум'яття, Боецій тепер «настільки перебуває під владою емоцій, що втратив доступ до своїх інтелектуальних здібностей». Тому він не пам'ятає, що людина – це розумна і вмираюча істота з *безсмертною душею*, чия мета – єднання з Богом і уподібнення Йому. Отже, задача філософії – допомогти Боецію-персонажу знову подивитися на світ і самого себе «згори», «з перспективи вічності» (*sub specie aeternitatis*).³⁹

Такий оновлений погляд буде окреслений пізніше. Наразі книга I закінчується філософсько-психологічним діагнозом Боецію-в'язню. Але сам цей діагноз уможливлений декількома етапами вербалізації травми, яку переживає головний герой «Розради». Тому тут варто не погодитися з дослідником творчості Боеція Генрі Чедвіком, який каже, що «перша книга *Розради* обмежена діагнозом, який ставить акуратний лікар».⁴⁰ Перша книга зовсім не *обмежена* цим діагнозом – вона досить детально розповідає про шлях *до* нього. Вербалізація, тобто опис, стану і досвіду «пацієнта» відіграє важливу роль як в формулюванні діагнозу хворого, так і в розвитку всього тексту «Розради». Вона допомагає Боецію перекласти внутрішні переживання в слова та «скинути з себе тягар» невисловлених негативних емоцій. Все це дозволяє йому «почати дистанціюватися від своїх емоцій і дивитися на них більш відчужено».⁴¹ Вербалізація починається у вигляді емоційного депресивного вірша, продовжується нарративним описом досвіду травми і віршованою молитвою та закінчується коротким філософським діалогом про сенси життя людини й існування всесвіту. Далі, в другій книзі, цей діалог розвивається в терапевтичну філософську розмову.

Раціоналізація та осмислення досвіду травми: книга II і перша половина книги III

Перша книга «Розради» дала розуміння: трагічний перебіг подій у житті Боеція призвів до емоційної нестабільності і глибокої душевної травми. Це емоційне

³⁹ Donato, *Boethius' Consolation*, 65–68, 92.

⁴⁰ Chadwick, *Boethius*, 228.

⁴¹ Donato, *Boethius' Consolation*, 79–80.

сум'яття, тобто стан душі, коли вона захоплена пристрастями і (негативними) емоціями, можливо зцілити тільки за допомогою включення раціонального аспекту душі. Адже, емоції не зцілюють, «зцілити може тільки *ratio*».⁴² Таким було переконання античних стоїків і, в принципі, саме таке переконання слугує підґрунтям подальших слів і дій Боецієвої господині Філософії.

Після поштовху до вербалізації травматичного досвіду Філософія заохочує Боеція-персонажа до раціоналізації, тобто до розумового осмислення як його досвіду, так і, більш широко, тієї інтерпретаційної рамки, через яку він дивиться на себе. Вона ніби каже: «Твоя травма полягає в тому, що ти не отримав те, чого хотів і не прийшов туди, куди тебе вів твій “особистий сценарій” життя. Але чого ти насправді шукав? Чого дійсно хотів?» Час раціонально подумати про ціль життя та способи його осмислення.

Першим етапом раціонального аналізу Боецієвого життя стає осмислення феномену Фортуни, на яку посилався Боецій у фрагментах ІР4 і ІМ5. Що таке ця Фортуна? Чи можна на неї нарікати? І як взагалі ставитися до непередбачуваних подій людини? Відповіді пропонуються в розділах ІІ.Р1–3.

Господиня Філософія представляє Фортуну як силу, що реально існує і виконує певні функції у всесвіті. Вона є законом мінливості і регулярних змін в історії загалом і житті окремої людини зокрема. Її можна назвати «сліпим дволічним божеством» (*caeci numinis ambiguos vultus*), але коректніше уявляти силою, що забезпечує «переміну одного [стану речей] на інший» (*eademque in alterutro mutabilitas*) (ІІ.Р1.11, 15).⁴³ У цієї сили є певне право (*ius*), закони й правила гри (*lex*), звичаї (*mores*) і сила (*vis*) (ІІ.Р2.6, 8–11).⁴⁴

Тобто Фортуна є постійною непостійністю і двигуном змін, який вбудований в саму матерію всесвіту. Недарма її символ і метафоричний образ – колесо, що постійно обертається (*rota volvens*). Фортуна постійно змінюється і змінює те, що знаходиться під її владою: «У неперервності тієї гри, власне, уся моя сила – кручу верткє у своєму бігові колесо: що внизу, те – на самій вершині; що на вершині – стрімголов летить униз; тим і забавляюсь. Хочеш бути на видноті – піднімайся, але з тим, аби не вважав для себе кривдою, коли доведеться – такі приписи моєї гри – піти вниз» (ІІ.Р2.9–10).⁴⁵

Таку-ось апологію Фортуни пропонує від її імені Філософія. Тим самим вона хоче сказати, що емоційно забарвлені нарікання на мінливу вдачу, не мають раціонального сенсу. Адже сама Фортуна постійно функціонує за правилами і звичаями, на які її запрограмував Творець, і тому її треба прийняти як факт буття. Пані Філософія звертається до Боеція-в'язня: «Гадаєш, Фортуна лишень до тебе така перемінлива? Отут ти помиляєшся. Такі вже в неї звичаї (*mores*), така природа (*natura*)». Тому єдиною логічною реакцією на існування і прояви Фортуни на життєвому

⁴² Gruber, *Kommentar*, 74.

⁴³ Boethius, “*Consolatio*,” 29, 30.

⁴⁴ Boethius, 32.

⁴⁵ Боецій, *Розрада*, 80.

шляху є максимальна врівноваженість: треба, щоб ми «не жахались її погроз, а ласки – не прагнули» (II.P1.9–10, 15).⁴⁶

Отже, перша фаза раціоналізації виводить категорію мінливої вдачі з психоемоційного виміру до фізико-раціонального: Фортуна – це не цап-відбувайло наших невдач, а особливість всесвіту, де панують закони регулярної мінливості і постійних змін. Причому ці закони актуальні для всіх людей. Така їхня універсальність унеможливорює нарікання на Фортуна в чиємусь індивідуальному житті.

Таке розуміння Фортуни штовхає до певних висновків. Якщо мінливість долі – це даність, то життя кожної людини є комплексним поєднанням дарунків і ударів долі, радощів і печалей, позитивних і негативних моментів життя. Тоді крім травм і трагедій актуальний досвід людини має включати і прояви щастя. Саме такої думки притримується пані Філософія і тому звертає увагу Боеція-персонажа на те, що хоча є те, що він «справді втратив через свої нещастя, втім, його може втішити те, що він зберіг, і те, що в нього не можна відібрати».⁴⁷ Вона застосовує епікурейський підхід до втіхи, згідно з яким втрати треба співставляти зі здобутками, щоб увага жертви обставин змістилася з негативного досвіду на позитивний.⁴⁸

Уривок II.P3 підкреслює, що Фортуна не тільки дещо у Боеція *забрала*, але і дещо *залишила* в його житті: коли Боецій (як автор і герой твору) осиротів, його усиновила шляхетна і чесотна сім'я Квінта Аврелія Меммія Симмаха, і вони досі залишаються його родичами; приналежність до цієї видатної династії «державних сановників» (*principum civitatis*) відкрила дорогу до екстраординарних кар'єри і почесей (*dignitates*), які стали невід'ємним здобутком Боеція; він відчув і досі відчуває любов і ласку (*delectus, carus*) своїх прийомних батька і мати, які також стали його тестем і тещою; в нього є прекрасна і цнотлива дружина та двоє синів, яких вже було обрано консулами і які, разом з батьком, були вшановані жителями Риму (*gloriam meruisti*). Такий список досягнень і благословінь мовчазно натякає, що їх отримувач має бути «найщасливішим» (*felicissimum*). «Якщо в числі і мірі зіставиш свої радощі і свої печалі (*laetorum tristiumve*), – завершує свій монолог Філософія, – то не зможеш заперечити, що ти й досі щасливий (*felicem*). А якщо не вважаєш себе щасливим, оскільки тебе покинуло те, що видавалося радісним, то цього ще замало, щоб нарікати, але й нинішній твій стан, що його називаєш сумним, – минулий (*quae nunc creduntur maesta praetereunt*)» (P3.5–11).⁴⁹

Раціональне осмислення динамічного характеру людського життя і «розчаклування» феномену Фортуни покликане допомогти людині більш тверезо поглянути на своє життя. Адже трагедія завжди звужує зір і зменшує перспективу, з якої ми дивимось на світ. І філософія свідомо закликає Боеція змінити оптику і взяти в руки ширшу лінзу, яка дозволить побачити не тільки те погане, що наразі затьмає очі його душі, але й те добре, що було і є в нього або поряд з ним.

⁴⁶ Боецій, 77; Boethius, "Consolatio," 29, 30.

⁴⁷ Marenbon, *Boethius*, 102–3.

⁴⁸ Donato, *Boethius' Consolation*, 82.

⁴⁹ Боецій, *Позрада*, 82–83; Boethius, "Consolatio," 34–35.

Цей монолог Філософії, як зазначає Грубер, «служує проміжним діалогом одужання, підбиття підсумків та перспективи» (*Zwischendialog der Erholung, Rekapitulation und dem Ausblick*), який підкреслює важливі тези про *двосторонність* людського досвіду.⁵⁰ Не може бути все зовсім погано чи все ідеально добре. А навіть якщо Фортуна нібито повністю повертається своєю недобррозичливою стороною, цей стан речей в певний час зміниться, і людина знову побачить її посмішку. Більше того, деякі з її щедрот залишаються з «жертвою Фортуни» навіть в сумні часи. І найціннішими і найважливішими з життєвих благ є сім'я (батьки, чоловік/дружина, діти), вірні друзі, любов в різних її проявах (*amor, amores*) і, власне, збереження самого життя (*vitae cura retinendae*) (II, P4; P8; M8).⁵¹ Це – пріоритети життя і справжні «цеглинки» реального щастя. Саме тому друга книга завершується поетичним вигуком (M8):

О, щасливі люди тоді,
Коли в їхніх душах царює
Любов, небесами що керує.⁵²

Таким чином перший етап раціоналізації травматичного досвіду завершується темою любові, яка має бути ключовим елементом людського щастя. Проте це ще не кінець дискусії. Аналіз феномену Фортуни виступає підґрунтям для другого етапу раціоналізації: осмислення природи щастя. Врешті-решт, що таке щастя, і хто є щасливим? Якщо життя – це динамічний калейдоскоп печалей і радощів, то щастя – це комплекс позитивних моментів і радісного досвіду. Тобто щастя, як конструктор, складається, ніби з деталей, з різних проявів загальнопозитивного досвіду життя. Таке уявлення про щастя (*felicitas*) у Боеція Маренбон назвав «комплексним поглядом на щастя» (*A Complex View of Happiness*).⁵³ В його основі лежить перипатетичне (аристотеліанське) уявлення про щастя як «ціле, що складається з частин». Сам Боецій презентує його в термінах «композитного», «збірного» чи «складного щастя» (*compositae felicitatis*) (II.P4.12).⁵⁵

Спочатку Філософія окреслює типове уявлення про щастя, як його розуміють пересічні люди. У такого щастя п'ять зовнішніх проявів або елементів, які виступають людськими потягами і устремліннями:

⁵⁰ Gruber, *Kommentar*, 167.

⁵¹ Боецій, *Розрада*, 84–85, 99–100; Boethius, “Consolatio,” 37, 55–56.

⁵² Boethius, “Consolatio,” 56, переклад мій. Оригінальне формулювання:

O felix hominum genus,
si vestros animos amor
quo caelum regitur regat!

⁵³ Marenbon, *Boethius*, 102.

⁵⁴ Jorge Uscatescu Barrón, “Boethius’ Glückseligkeitsbegriff zwischen spätantike Neuplatonismus und Christentum vor dem Hintergrund einer an Gott orientierten Ethik,” в *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, ред. Thomas Boehm, Thomas Juergasch, і Andreas Kirchner (Berlin; Boston: De Gruyter, 2014), 155.

⁵⁵ Boethius, “Consolatio,” 38; Содомора перекладає це словосполучення як «щастя... повне і цілісне»: див. Боецій, *Розрада*, 85.

1. багатства (*divitiae, opes*),
2. почесі (*dignitats, dignitates, honores*),
3. влада або можливість (*potentia*),
4. слава, популярність і видатний статус (*gloria, fama, claritas, claritudo*) та
5. приємності і насолоди життя (*voluptas, iucunditas*).

«Уся людська завзятість, що спонукає до всіляких занять, хоча йде різними стежками, спрямована, проте, до тієї ж мети – досягнути щастя» (*ad unum... beatitudinis finem*).⁵⁶ І перераховані п'ять варіантів щастя – це різні стежки до однієї мети. Хтось обирає один шлях, хтось – інший, а хтось – торує одразу два чи три шляхи паралельно (III.P2.2, 5–10, 14–19).

Ці стежки поступово з'являються на сцені «Розради» і аналізуються Філософією на предмет їх реальної цінності (II.P5–7; III.P2–8). Чесне обдумування кожного людського прагнення показує, що багатство ніколи тобі не належить і швидко втрачається, почесі ведуть до пихи і марнославства, влада розбещує і будується на жорстокості, слава швидко минає і обертається забуттям, а насолоди роблять рабом тіла. «Тож годі сумніватись у тому, що насправді ті дороги до блаженства – манівці, й нікого не можуть привести туди, куди обіцяють» (III.P8.1).⁵⁷ Всі ці «дари Фортуни» оманливі, швидкоплинні і, врешті-решт, марні, якщо хтось ототожнює якийсь з них з щастям (II.P6).⁵⁸

Але не все так погано. Насправді, ці п'ять типів прагнень є «так би мовити подобами, в яких постає перед людиною жадане для неї щастя» (*ferre formam felicitates humanae*). Насправді ж, «хоч які різні й суперечливі їхні думки, а все ж [людей] сподіює вибір однієї й тієї ж мети – блага» (*in diligendo boni fine*) (III.P2.12, 20).⁵⁹

Тобто за різними прагненнями стоїть одне глибинне бажання – жага мати повне щастя, тобто «добро, поза яким, коли досягнути його, годі все ж чогось більшого жадати. Адже воно – найвище серед усіх благ, яке містить у собі всі інші блага» (*Id autem est bonum, quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat. Quod quidem est omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens*). Щастя – це внутрішній стан, який виникає в результаті акумулювання різних благ. Конкретно, «це довершений згромадженням усіх можливих благ стан душі» (*esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum*) (III.P2.2–3).⁶⁰

За такою логікою, підґрунтя всіх людських прагнень – природне бажання отримати, відчути й досягнути повне, максимальне благо. І потяг до влади, насолод або слави – ніщо інше, як жадання певного зовнішнього аспекту цього реального блага. В такому розрізі, як підкреслює Філософія у тому ж важливому фрагменті III.P2, за п'ятьма хибними подобами щастя ховаються прояви реального людського блага (*bona*) і адекватні мотиви. Зовнішні «варіанти» щастя

⁵⁶ Боецій, *Розрада*, 103; Boethius, “Consolatio,” 60.

⁵⁷ Боецій, *Розрада*, 116.

⁵⁸ Боецій, 94.

⁵⁹ Боецій, 105; Boethius, “Consolatio,” 61, 62.

⁶⁰ Боецій, *Розрада*, 103–4; Boethius, “Consolatio,” 60.

насправді вказують на *внутрішні аспекти* щастя. Прагнення багатства означає бажання достатку та самодостатності (*sufficientia, sibi ipse sufficiens*), жага почес-тей – вшанування найкращих людських якостей (*reverentia, optimum reverentiae cultu dignissimum*), жадання влади – стремління бути сильним і в чомусь найкращим (*potentia, esse praestantius*), прагнення слави – бажання найдосконалішого і, відповідно, найславнішого (*celebritas, omne quod excellentissimum, clarissimum*), а потяг до приємностей – мрію жити в радості і без турбот (*laetitia*).⁶¹ Ці прагнення є нормальними бажаннями, і кожне з цих благ є «компонентом» справжнього композитного щастя як стану душі.

Таким чином достаток, шана за достойні вчинки, стремління бути найкращим в якійсь сфері, гарна репутація і радість від життя, – достойні і правильні речі. А багатство, слава, політична сила та інші «подоби щастя» виступають лише ресурсом і інструментами для здобуття цих справжніх благ. Прагнути їх заради них самих – помилковий шлях. Здобувати ж їх тільки настільки, наскільки це дозволяє жити самодостатньо, збалансовано, радісно і добродібно, допустимо.

Іншою мовою, людина має розуміти, чого насправді вона жадає, не плутати реальні (внутрішні) блага з мінливими (зовнішніми) і свідомо акумулювати реальні блага в достатній для себе кількості і якості. Тоді вона буде щасливою. Поєднання маленьких реальних благ дозволяє збудувати цілісну «будівлю» щастя.⁶² Таку картину малює теорія комплексного, «збірного» щастя.

Ця раціоналізація щастя веде до розбору цього поняття на конструктивні елементи і дозволяє переосмислити травматичну ситуацію Боеція. Він, як підмічає Маренбон, переживає реальні втрати, адже, дійсно, в нього більше нема його фінансового достатку і доброго ім'я, та й його положення далеке від безтурботності. Проте, в нього все ще є доступ до певних реальних благ.⁶³ Серед них: радість від сімейної підтримки і досягнень синів, внутрішній достаток у сенсі добродібності, мудрості і знань, вірні друзі тощо.

Загалом, як перша, так і друга фаза раціоналізації намагаються розширити і поглибити світосприйняття травмованого долею Боеція. У такий спосіб господиня Філософія застосовує здебільшого стоїчний підхід до життя з елементами перипатетизму, епікурейства й платонізму.⁶⁴ Але ключове місце посідає саме етика стоїцизму: ми не можемо змінити світ навколо, але можемо змінити себе і своє ставлення до світу.⁶⁵ Пропонована Філософією зміна перспективи саме про це: травмований герой має видохнути, отерти сльози і широко розплющеними очима душі подивитися на своє життя, щоб побачити не тільки втрати, але й усвідомити надбання та блага, які залишаються в нього. Це непоганий підхід, але така раціоналізація не завжди працює. Тобто подібний розумовий аналіз всіх аспектів

⁶¹ Боецій, *Позпада*, 105; Boethius, "Consolatio," 61–62.

⁶² Marenbon, *Boethius*, 106–8; Barrón, "Boethius' Glückseligkeitsbegriff," 161–65.

⁶³ Marenbon, *Boethius*, 106.

⁶⁴ Barrón, "Boethius' Glückseligkeitsbegriff," 147–51, 155–65.

⁶⁵ Chadwick, *Boethius*, 229.

життя – підхід адекватний і корисний, але не достатній. Глибина і специфіка травми може завадити такій зміні оптики. Та й, в принципі, теорія композитного щастя не дає твердого фундаменту для ментального стрибку, адже залишає відкритим питання мети життя та природи істинного блага. Що таке ото справжнє благо, якого ми прагнемо?

Це усвідомлює і Філософія, і Боецій-автор. Тому він веде читача, за висловом Чедвіка, «від моралізму стоїків до трансцендентності платоніків» (*From Stoic Moralism to Platonic Transcendence*).⁶⁶ І тут вже починається наступний крок (пост) травматичного богословствування: теологізація і переосмислення свого досвіду і світогляду.

Теологізація та переосмислення досвіду травми: друга половина книги III

Майже всі коментатори «Розради» Боеція суголосно заявляють: середина книги III – поворотний момент твору. Тут Боецій-автор і ключова героїня твору пані Філософія «змінюють вектор» і оновлюють як свої тези, так і свої аргументи.⁶⁷ І ця оновлена перспектива потім веде до завершення твору.

Прозаїчний уривок III.P9.1 починається прямолінійним натяком: «Досі чимало було сказано, щоб показати, як виглядає оманливе щастя (*mendacis formam felicitatis*). Тепер... пора б окреслити, що таке справжнє щастя (*quae sit vera*)».⁶⁸ Оскільки окреслені до того шляхи до блаженства в тому чи іншому сенсі є благами в множині, вони мають спільну природу, тобто є дотичними до блага в однині. Проте жодне з істинних благ, з яких складається комплексне щастя (самодостатність, сила, радість і т.д.), не є повним і максимальним благом: все це «недовершені блага, що випадають на долю смертних; справжнього, довершеного блага (*verum atque perfectum bonum*) вони принести не можуть». Повноту блаженства (*plenam beatitudinem*) і «справжнє, довершене щастя» (*vera est et perfecta felicitas*) можна знайти тільки в тому, що перевершує всі ці окремі міні-блага і є абсолютним благом само по собі (III.P9.24–31).⁶⁹

Іншими словами, шлях до блаженства навіть в контексті травматичного досвіду і круговерті печалей лежить через осягнення кореня і першопричини всіх благ. Так, Боецій-автор перетворює комплексну ідею щастя на цілісний або «монолітний погляд на благо і щастя» (*A Monolithic View of the Good and Happiness*).⁷⁰ Згідно нього всі прояви блага зрештою зводяться до одного-єдиного кореня блага, а таким початком усіх благ і досконалим благом, з якого виходять всі добрі речі, може бути тільки Бог: «Бог, повелитель усього

⁶⁶ Chadwick, 228.

⁶⁷ Див., наприклад, Marenbon, *Boethius*, 106–7; Chadwick, *Boethius*, 233–34; Donato, *Boethius' Consolation*, 84–86; Gruber, *Kommentar*, 232–33.

⁶⁸ Боецій, *Позрада*, 118; Boethius, “*Consolatio*,” 76.

⁶⁹ Боецій, *Позрада*, 120–21; Boethius, “*Consolatio*,” 78–79.

⁷⁰ Marenbon, *Boethius*, 106.

суцього, – це благо» (*Deum, rerum omnium principem, bonum esse*), причому благо досконале (*perfectum*) (III.P10.7–8).⁷¹

По суті, після подвійної раціоналізації ми бачимо «богословський поворот» в думках автора «Розради». Він переходить, як це влучно формулює Донато, від аналізу «духовних і психологічних якостей» по-справжньому щасливої людини до дискусії про «природу щастя» як такого і витoki справжнього блаженства.⁷² І тут варто звернути увагу на те, що говорить і робить Боецій, і як він це робить.

Він «окреслює» (у Содомори) або «показує» (*monstrare*) природу блаженства в загальних термінах: це – саме досконале благо (III.P9.1). Потім устами Боеція-персонажа «визнає без сумніву» (*sine ambiguitate cognosco*), що логіка Філософії, яка веде до одного-єдиного досконалого блага, правильна (P9.27). Далі він вже «з нетерпінням чекає» (*vehementer exspecto*) настанови про те, як досягти (*petere*) цього щастя (P9.31). І після слів Філософії, що, щоб «відшукати оселю того найвищого блага» треба спочатку попросити божественної допомоги (*divinum praesidium debeat implorari*), Боецій-в'язень впевнено стверджує: «Потрібно звернутись до Отця всього суцього» (*Invocandum rerum omnium patrem*) (P9.32–33).⁷³ Цей етап філософського діалогу не випадково підкреслює, що Боецію йдеться не тільки про раціональні пояснення природи життя й блаженства, але й про практичні шляхи досягнення цього блаженства, з урахуванням його проблематичної ситуації. І дана в тексті відповідь передбачає додавання духовно-практичного аспекту: молитви. Вона має слугувати і емоційному вивільненню, як у фрагменті I.M5, і, тепер, внутрішньому перетворенню героя.

Боецій як автор і персонаж визнає важливість звернення до Бога і робить наступний метричний розділ (III.M9) молитвою і величним гімном поклоніння. Метафори і стилістика цього віршованого фрагменту, як багато разів відмічали дослідники, свідчать про філософський, зокрема (нео)платонічний, контекст «Розради» з явними відсилками до «Тімея» Платона і коментарів Прокла.⁷⁴ Але християнська віра Боеція, яку засвідчено його богословськими творами⁷⁵ та біографічними відомостями про нього,⁷⁶ дозволяють не сумніватися

⁷¹ Боецій, *Розрада*, 125; Boethius, “Consolatio,” 81.

⁷² Donato, *Boethius’ Consolation*, 85.

⁷³ Боецій, *Розрада*, 118, 121, 122; Boethius, “Consolatio,” 76, 79.

⁷⁴ Chadwick, *Boethius*, 234–35; Pierre Courcelle, *La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire: antécédents et postérité de Boèce*, Études Augustiniennes (Paris: Études Augustiniennes, 1967), 163–67; Gruber, *Kommentar*, 275–88.

⁷⁵ Див. Аніцій Манлій Северин Боецій, *Теологічні трактати*, перекл. з латини й коментарі: Ростислав Паранько (Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2007).

⁷⁶ Див. Chadwick, *Boethius*, 22–29, 247–52; Donato, *Boethius’ Consolation*, 17–21; John Marenbon, “Boethius’s Unparadigmatic Originality and Its Implications for Medieval Philosophy,” в *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, ред. Thomas Boehm, Thomas Juergasch, і Andreas Kirchner (Berlin; Boston: De Gruyter, 2014), 241–42, doi:10.1515/9783110310757.231.

в християнському підґрунті фрагменту Ш.М9. Тим більше, що в ньому дійсно присутні алюзії на біблійні тексти: особливо, Об'яв. 22:13 і Єв. Ів. 14:6.⁷⁷

Ці філософсько-богословські переконання перетворюються на богослов'я від першої особи, яке формально відтворює структуру древніх молитов: звернення до Бога і перелік Його епітетів (ἐπικλήσεις), хвала і прославлення (ἀρεταλογία) і, на кінець, низка прохань (εὐχαί).⁷⁸ А сам текст гімну, з його гекзаметричним розміром, який відсилає до епічної літератури і античних релігійних гімнів,⁷⁹ звучить як частина літургії, «як релігійний акт».⁸⁰ Боецій вкладає в уста Філософії наступні слова:⁸¹

Ти, що з віку на вік розумно світом керуєш,
 Неба Сівачу й землі! Ти сам, стійкий, спередвіку
 Часові йти повелів, все довкіл спонукаєш до руху,
 Ти, кого ззовні не квапить ніщо, щоби речі ліпити
 З плинної речовини: у Тобі – щонайвищого блага
 Образ, де плями нема...
 Так Ти й душі людські, так і нижчі виводиш створіння;
 Так – і піднесені: на колісницях вони, легковійні,
 З волі Твоєї – на небі й землі. Ласкавим законом
 Їм дозволяєш до Тебе прийти – неогасного світла.
 Отче, дай змогу душі у всевишню оселю вернутись,
 Дай озирнути добра джерело, дай, Отче, прозрівши,
 Очі на Тебе звернуть, душі незаплямлені очі!
 Хмари низинні розвій, од земної ваги увільнивши,
 Власне сяйво яви, бо ж Ти – сама тільки ясність,
 Ти – неохмарений спокій для чесних, дозволь Тебе зріти,
 Ти ж бо – кінець і начало, стежа, проводар і вершина!

В цих рядках Бог виступає переважно в ролі Творця і Вседержителя, хоча важливою характеристикою є також визнання Його найвищим благом (*summi forma boni*). До цього Бога звертається господиня Філософія і просить дозволити Його бачити. Молитовниця говорить про пізнання Його як джерела добра (*fons boni*) і про повернення до небесної оселі, тобто до самого Бога як першоджерела душі (відомий неоплатонічний і християнський мотив). Також вона іменує Бога початком (*principium*) і кінцем (*finis*) всього та закликає Його змінити ситуацію Боеція, розвіявши земні хмари і звільнивши від важкого тягаря. І хоча промовляє всі ці слова Філософія, просить вона не для себе – вона молиться про душу (*animus*) і ум (*mens*) людини. А оскільки інших претендентів нема, мова точно про Боеція.

⁷⁷ «Я – Альфа і Омега, Перший і Останній, Початок і Кінець» і «Я є дорога, і правда, і життя!» (УТТ), відповідно. Див. прим. Грубера і Паранька в Gruber, *Kommentar*, 187–88; Боецій, *Позрада*, 124n161; *pase Chadwick, Boethius*, 237–38.

⁷⁸ Gruber, *Kommentar*, 276.

⁷⁹ Див. коментар Паранька в Боецій, *Позрада*, 122n148.

⁸⁰ Blackwood, *The Consolation as Liturgy*, 88.

⁸¹ Боецій, *Позрада*, 122–24.

Ефект цього метричного фрагменту, а також єдність його сенсу і ритміки дуже точно і об'ємно описав Стефан Блеквуд:

Шість стоп дозволяють кожному рядку містити до сімнадцяти складів, тому в кожному рядку є достатньо місця для розвитку думки чи сцени. Кожна стопа має однакову кількість ударів, так само як і будь-яка інша, і кожен рядок має однакову кількість стоп. Такого поєднання сильного низхідного ритму, рівності розмірів стопи і рядка та амплітуди часу на рядок (все це робить гекзаметр природним засобом для споглядальної молитви) немає в жодному іншому вірші «Розради». Загальний ефект – це ритм, який рухається неухильно, охоплюючи варіації, але завжди повторюється сам по собі, в кожній стопі і в кожному рядку. Таким чином, вірш є ритмічно-акустичним відтворенням таємниці, яку він описує, часового руху, що виникає з незмінної єдності... це форма релігійного гімну, в якому правильність і подібність віршованих слів дозволяють призвати (*in-vocare*) бога. Оспівуючи таким чином таємницю творіння, філософія влітає в'язня у повернення, яке описують її слова.⁸²

Цей гімн-молитва виконує певну перформативну функцію. Він закликає Бога діяти на благо Боеція і вписує самого Боеція в коло дії молитви. Далі ж Філософія представляє Бога як першоджерело, ціль всього сущого і орієнтир в житті. До молитви як першого аспекту теологізації додається безпосередньо теологія як вчення про Бога. Це другий етап теологізації.

Фрагменти III.10–12 окреслюють, в якому сенсі Бог є благом, і як це впливає на життя всесвіту. По-перше, звучить теза про те, що першоджерело у блага і, взагалі, всього на світі може бути тільки одне, адже єдиність завжди передують множині і здрібності. Це першоджерело – єдиний Бог. Він є досконалим сам по Собі, тому Він – єдине справжнє благо за Своєю природою (III.10).

Звичайно, за цією логікою стоїть (нео)платонічний спосіб мислення про благо і досконалість. Якщо в світі існують реальні, але недосконалі блага, вони благі тому що причетні до реального досконалого блага, адже недосконале існує і досягається розумом тільки завдяки тому, що існує досконале (як еталон та істинна повнота буття). Більш детально цей спосіб аргументації і його Боеціанський варіант представлено і розібрано в працях Маренбона, Грубера, Кондзьолки та інших.⁸³ Я не буду повторювати їх тлумачення, але підкреслю ключові богословські думки Боеція, які важливі для розуміння його (пост)травматичного мислення.

Теза про Бога як першоджерело всякого блага і уособлення досконалого блага доповнюється тезою про мету існування людини. В розділі III.11 пояснюється, що благий Бог створив благий всесвіт і встановив мету існування всіх створінь: тяжіти до цілісності (єдності), збереження свого життя (існування) і здобуття

⁸² Blackwood, *The Consolation as Liturgy*, 91–92.

⁸³ Barrón, “Boethius’ Glückseligkeitsbegriff,” 151–55; Chadwick, *Boethius*, 235–36; Gruber, *Kommentar*, 288–89; Marenbon, *Boethius*, 106–12; Володимир Кондзьолка, “Останній римлянин’ Северин Боецій,” в *Розрада від філософії*, Северин Боецій, Вид. 2, випр. і доп., пер. з лат. Андрій Содомора; наук. ред., прим., покажч. Ростислав Паранько (Львів: Априорі, 2020), 37–40.

повного блага (щастя). В кожному живу істоту Бог заклад жагу блаженства як потяг до досконалого блага, а ним є тільки Бог. Тобто мета всього всесвіту і, особливо, людей, – це зближення з Богом та єднання з Ним. Це можна назвати «уподібненням до Бога» (*Angleichung an Gott*), «набуттям божої природи» (*Erwerb der göttlichen Natur*) або «набуттям єдності з Богом» (*becoming one with God*).⁸⁴ На мою думку, саме останній варіант є найадекватнішим резюмуванням думки Боеція, хоча також, *mutatis mutandis*, цей процес можна ототожнити з обоженням в душі грецького богослов'я.⁸⁵

В будь-якому разі, богословський вектор тез «останнього римлянина» зрозумілий. Справжнє щастя (*vera felicitas*) і блаженство (*beatitudo*) полягає в причетності до абсолютного блага; таке благо – це Бог за Своєю природою; отже, повне щастя і блаженство існує тільки в Бозі. Ба більше, Бог і є блаженство. Поняття щастя, блаженства, блага і Бога у своїх абсолютних сенсах є тотожними. Текст це прямо і неодноразово заявляє: «справжнє блаженство міститься у найвищому Богові», «Бог – найвище з усього, що лиш існує», «найвище благо... це блаженство», «Бог – це блаженство», «блаженство – це благо», «Бог і справжнє блаженство – одне і те ж» (III.P10.10, 13, 17, 29, 43).⁸⁶ Як лаконічно і навіть математично резюмує Баррон, «блаженство = Бог» (*beatitudo = deus*). І додає: «рівняння *beatitudo = deus* [– це] базове положення етики Боеція».⁸⁷

Подібна теологізація дискусії виводить Боеція-персонажа зі світоглядного тупику на світло і змальовує величну перспективу. Причому це перспектива не тільки широка, в якій видно всі плюси і мінуси життя, але й «висока»: вона вказує шлях вгору для уму і душі Боеція. Мета наближення до Бога через літургію і молитву, через філософське й містичне споглядання, через богословські роздуми, через моральні вибори і добродесне життя – це задача на все життя і навіть більше. Це – мета існування людини і в цьому, і в наступному житті, адже ця місія залишає актуальною навіть *кризь смерть*. Тому терапевтична цінність богословського повороту книги III величезна: травмованому Боецію, який живе перед лицем екзистенційної невизначеності і вірогідної смерті, вказано на необхідність зосередитися на глибинній меті свого існування, яка має допомогти жити зараз і пережити смерть потім.

Фокус на її реалізації передбачає як інтелектуальні, так і духовно-практичні вправи. Невипадково, останній розділ книги III і вся книга IV присвячені роздумам про устрій всесвіту, яким керує досконалий Бог, а книга V роз'яснює

⁸⁴ Відповідно, Barrón, "Boethius' Glückseligkeitsbegriff," 162, 165–168; Gruber, *Kommentar*, 293–94; Donato, *Boethius' Consolation*, 66, 85–86.

⁸⁵ Стосовно загального напряму грецького богослов'я обоження та його окремих «тенденцій» і виражень див. Donald Fairbairn, "Patristic Soteriology: Three Trajectories," *JETS* 50, вип. 2 (Червень 2007): 289–310; Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford Early Christian Studies (Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2004). Я вдячний рецензентам «Богословських роздумів» за те, що привернули мою увагу до цих джерел.

⁸⁶ Боецій, *Розпада*, 126–127, 129, 130; Boethius, "Consolatio," 82, 83, 84, 85.

⁸⁷ Barrón, "Boethius' Glückseligkeitsbegriff," 151ff, 165.

природу Божого всезнання і завершується молитвою. Важливі богословські питання і духовні практики є частиною «філософської терапії»⁸⁸ «Розради» і окреслюють шлях зцілення, як він вдавався Боецію-автору. В наступному розділі я стисло окреслю подальший хід цієї теологізації посттравматичного досвіду Боеція: які питання здаються йому актуальними і нагальними, і як він на них відповідає.

Теологізація та доосмислення досвіду травми: книги IV–V

Перш за все, він вважає за потрібне пояснити, як Бог керує світом. Це важливо, оскільки задає оновлені світоглядні параметри, в яких буде здійснюватися процес наближення до Бога, і допомагає зрозуміти, як нібито добрий Бог нібито керує світом, в якому є реальне зло. Бо ж без відповіді на цю апорію, як зауважує П'єр Курсель, Боецій та його читачі все ще не можуть знайти повноцінну розраду.⁸⁹

Комплексна відповідь на окреслене питання зазначає, що Бог є перш за все фінальною або кінцевою причиною. За словами Боеція, «Бог керує всім, що довкола, зверненим до блага кермом (*bonitatis clavo gubernare*), а все суще, своєю чергою, природним поривом квапитья до блага» (III.12.17).⁹⁰ Так, без насильства і примусу Бог управляє всесвітом.⁹¹ Але, водночас, Бог є також діючою причиною: Він – не тільки мета, але й «керманич усього сущого» (*rector*), з якого, як з першо-причини виходить все, що існує, так що «божественний розум рухає... упорядковує... визначає розмаїття всього сущого» (IV.P5.5; P.6.7–8).⁹²

Так, з одного боку, світосприйняття Боеція окреслює риси вчення про Бога як «М'якого» Вседержителя, який все контролює, але суто в якості кінцевої причини. Він, ніби магніт, кличе і притягує до себе суще. Та, на відміну від магніту, природний потяг до блага у розумних істотах не перетворюється автоматично на рух до Бога – вони мають обрати шлях з'єднання з Богом свідомо і самостійно. З іншого ж боку, Бог змальовується «жорстким» чи, краще, активним Вседержителем, який постійно діє в історії і житті людей.

Таке розуміння дає орієнтири і може слугувати втіхою. Але не у випадку Боеція. Трагедія, яку він переживає, змушує його поставити болісне запитання: як так відбувається, що досконалий і добрий Бог допускає моральне зло і «замість того, щоб добрих наділити приємним, а злих – прикрим, часто навпаки – добрих вражає нещастям, якого вони не ждали, злих втішає щастям, якого вони ждали» (IV.P5.6)?⁹³ Боецій-персонаж торкається кореня екзистенційної проблеми Боеція-автора, з якої починалася «Розрада», і на новому витку герменевтичної спіралі

⁸⁸ Термін Донато: Donato, *Boethius' Consolation*, 84.

⁸⁹ Courcelle, *La Consolation de philosophie*, 203.

⁹⁰ Боецій, *Розрада*, 137; Boethius, "Consolatio," 93.

⁹¹ Marenbon, *Boethius*, 112–14.

⁹² Боецій, *Розрада*, 163, 165; Boethius, "Consolatio," 120, 122.

⁹³ Боецій, *Розрада*, 163; Boethius, "Consolatio," 124.

звертається до свого травматичного досвіду. Проте відповіді на задане запитання можливо тільки зараз – після вербалізації, раціоналізації і поступової теологізації дискурсу.

Відповідь Боеція складається з двох частин. В першій (книга IV.P1–P4; P7) Філософія пропонує «реконфігурацію» і перетлумачення таких понять, як «справедливість», «нагорода» і «покарання».⁹⁴ Парадоксальним чином вона стверджує, що погані люди є насправді нещасними, навіть коли Фортуна дарує їм можливість насолоджуватися (зовнішніми) благами і сприятливими обставинами, оскільки вони не розуміють і не досягають головної мети людського життя; натомість, добрі й мудрі люди є щасливими, навіть коли проходять через страждання, тому що знають свою мету, ідуть до неї і вже досягають її. Отже тільки добрі люди є дійсно щасливими, а погані – нещасними. Ключове тут – розуміння своєї основної мети існування і відповідні дії. Хто знає свою фундаментальну мету і йде до неї, той і є насправді щасливим. Хто причащається блага (Бога), той і є блаженным. Можливо, він не *відчуває* себе щасливим, але його *буття* точно має сенс. Між *бути* і *відчувати* існує різниця, і наголос Боеція саме на бутті.

Цей аргумент походить з діалогу Платона «Горгій» і неоплатонічних коментарів до нього.⁹⁵ Він, по суті, базується на ідеї, що уявлення пересічної людини про «щастя», «нагороди» і «покарання» є хибними, оскільки чеснота і доброта вже є нагородами самі по собі, а безчесне «щастя» – щастя тільки в лапках. Така логіка дозволяє зробити висновок: будь-яка доля є в принципі благою (IV.7.2). Несприятлива Фортуна слугує або справедливим покаранням (для злих людей), або корисною вправою у чесноті (для добрих). Сприятлива ж доля означає або шлях виправлення (для злих), або справедливу нагороду (для добрих).⁹⁶ В такому розрізі, виходить, що Бог контролює життя всіх людей, і все, що Він робить, або допускає, є в якомусь сенсі благом – воно або корисне, або приємне.

Ця перша частина відповіді на поставлене запитання більше-менш влаштовує Боеція-персонажа, але в нього залишаються інші питання. Тому Філософія формулює другу частину відповіді (IV.P6–VP3).

Бог дарував всесвіту не тільки буття, але й порядок (*ordo*) і вбудував в нього різні діючі причини (*causae*). Абсолютно все, що відбувається, охоплюється Божим провидінням (*providentia*) як всезнаючим і всеконтролюючим Божим розумом (*divina ratio*). Провидінню ж підпорядковується доля (*fatum*) як сила, що «розпоряджається поодиноким» і контролює окремі процеси всесвіту: рух світил, природні процеси тощо. В сплетіння долі вписані і «дії й фортуна людські» (*actus fortunaeque hominum*). Проте будь-яке зло знаходиться за рамками Божого провидіння і долі,

⁹⁴ Marenbon, *Boethius*, 114–17; Donato, *Boethius' Consolation*, 87–89.

⁹⁵ Chadwick, *Boethius*, 240–41; Courcelle, *La Consolation de philosophie*, 173–75; John Magee, “Boethius's *Consolatio* and Plato's *Gorgias*,” в *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, за ред. Thomas Boehm, Thomas Juergasch, і Andreas Kirchner (Berlin; Boston: De Gruyter, 2014), 13–29.

⁹⁶ Magee, “The Good and Morality,” особливо, 199–200.

бо Бог його не чинить (IV.6).⁹⁷ Випадок (*casus*), в свою чергу, є простим «збігом причин», «непередбачуваним наслідком» звичайних причин, які не завжди видно. Та вони завжди є. Тому випадковість виступає варіативністю всередині системи причин-наслідків, яка працює у всесвіті (V.I).⁹⁸

Окрім того, дії людей, хоча й вписані в сув'язь Божого плану, все ж залишаються вільними. У всіх розумних істот, є свобода волі (*arbitrii libertas*), яка означає можливість «хотіти чи не хотіти» (*volendi nolendique libertas*) щось, чогось прагнути і чогось уникати (V.2.3–6).⁹⁹ Людям властиві певна сила або могутність (*potestas, posse*), бажання й воля (*voluntas, velle*) і спроможність виконати задумане (*perficere*). Цими трьома внутрішніми початками зумовлена вся людська діяльність (IV.2.5; 4.5).¹⁰⁰ Тому людям властиво добровільно щось задумувати, хотіти, воліти і своєю силою добиватися цього.

Тож відповідальність за свої дії і те, як реагувати на той чи інший поштовх Фортуни, несуть самі люди. Саме вони мають «пильнувати» за собою, «вести війну проти пороків» і навіть в труднощах «показати, хто на що здатний». Філософія закликає: «Мусите вести жорстоку духовну боротьбу з Фортуною в обох її поставах (*Proelium cum omni fortuna animis*)... ваше щастя – у ваших руках: яким захочете, таким його для себе й зліпите» (IV.7.10, 14, 18, 20–22).¹⁰¹ Але ця свобода буває різного ґатунку чи, скоріше, рівня. Бо, зазначає Боецій-автор словами Філософії, «щодо людських душ, то вони, певна річ, вільніші (*liberiores*) тоді, коли перебувають у спогляданні божественного розуму, менш вільні, коли занурюються в тіло» (V.2.8).¹⁰²

В кінцевому підсумку, виходить, що, згідно думки Боеція, в реальному всесвіті існує місце і для провидіння, і для свободи волі, і для Фортуни.¹⁰³ Тож трагічні або, навпаки, радісні події, які ми переживаємо, завжди є продуктом роботи ланцюгів причин і наслідків на кількох рівнях: від (1) випадку і (2) різних поворотів Фортуни до (3) вільного вибору окремих людей, які можуть долати перші дві категорії, до (4) загальної «тканини» долі і, на самому високому рівні, (5) Божественного розуму і волі. Боецій не спрощує вчення про Бога, занадто його антропологізуючи, як то

⁹⁷ Боецій, *Розрада*, 165–71; Boethius, “Consolatio,” 121–29.

Більш детально про провидіння, долю і устрій всесвіту див. Chadwick, *Boethius*, 239–44; Marenbon, *Boethius*, 117–21.

⁹⁸ Боецій, *Розрада*, 180–82; Boethius, “Consolatio,” 136–38.

⁹⁹ Боецій, *Розрада*, 183; Boethius, “Consolatio,” 139.

¹⁰⁰ Боецій, *Розрада*, 147, 156; Boethius, “Consolatio (Moreschini),” 103, 113; див. також коментарі в Magee, “The Good and Morality,” 199–200.

¹⁰¹ Боецій, *Розрада*, 174–75; Boethius, “Consolatio,” 132–33.

¹⁰² Боецій, *Розрада*, 183; Boethius, “Consolatio,” 139.

¹⁰³ Більш детально про провидіння, долю і людську свободу волі див. Chadwick, *Boethius*, 244–47; Courcelle, *La Consolation de philosophie*, 203–21; Marenbon, *Boethius*, 121–45; John Marenbon, “Le temps, la prescience et le déterminisme dans la *Consolation de philosophie* de Boèce,” в *Boèce ou la chaîne des savoirs: Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac, présidée par Edouard Bonnefous, Paris, 8-12 Juin 1999*, за ред. Alain Galonnier (Leuven: Peeters, 2003), 521–46; Robert Sharples, “Fate, Prescience and Free Will,” в *The Cambridge Companion to Boethius*, за ред. John Marenbon, Cambridge Companions to Philosophers (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 214–21.

роблять деякі сучасні теології травми,¹⁰⁴ а пробує змалювати максимально повну картину реальності. Механізм функціонування цього всесвіту досить складний, а отже завжди можлива якась неочікувана подія чи героїчна дія. Ця ідея є важливим елементом богословського осмислення Боецієм свого життя і життя всесвіту.

Не менш важливим є й наголос на близькості до Бога. Якість і «кількість» свободи людини прямо пропорційна ступеню її єднання з Богом. І під єднанням мається на увазі і інтелектуальне споглядання, і практична духовність. Боецій-автор знову повертається до теми молитви і стверджує: ключовим каналом для єднання Бога і людей є «уповання і молитва» (*sperandi ac deprecandi*). Бо «лише молитва – чи не єдина можливість для спілкування людей із Богом, його недоступним світлом, ще перед тим, як силою тих же молитов сягнемо, врешті, його небесних висот» (V.P.3.34).¹⁰⁵ Отже, обоження і наближення до Творця – умом, душею, ділами в тілі тощо – є основним шляхом виходу з кризи, як це бачить Боецій, хоча він, нажаль, і не дає детального опису цього шляху. Його травматичне богослов'я привертає увагу до Бога і закликає жити в єднанні з Ним.

Заключні слова «Розради» тільки підкреслюють цю думку: «Над усім же – дозорець і прознавець усього – Бог... Тож одверніться від пороків, плекайте чесноти, спрямовуйте свій дух вгору, до слухних уповань, покірні молитви – до висот підіймайте!» (V.P.6.44, 47).¹⁰⁶ Богословське доосмислення життя і травматичного досвіду завершується складною картиною світу і духовно-практичними закликами до життя обоження. На цьому Боецій ставить крапку в своєму трактаті.

Висновки

Після такого аналізу тексту і ідей «Розради філософії» можна впевнено відповісти на початкове запитання: як і про що богословствує Боецій на тлі свого травматичного досвіду? Я сформулюю відповідь в кількох тезах.

По-перше, Боецій богословствує покровоко. Він не намагається сказати все і одразу. Як героїня його твору Філософія, яка застосовує спочатку легкі ліки, а потім – більш міцні, так і письменник Боецій веде читача через різні етапи і фази богословствування: від простіших до складніших форм мислення. Я назвав їх вербалізацією, раціоналізацією і теологізацією досвіду і світогляду. Думка рухається поступово. Осмислення травми і шлях до її прийняття іде нешвидко і вимагає часу і сил.

По-друге, Боецій використовує декілька жанрів в рамках одного трактату. Він вдається до поезії, яка слугує інструментом виплеску емоцій і засобом молитви, до розповіді або наративу та до типового філософського трактату, який сплетений з тез і аргументів. Це дозволяє працювати як на рівні раціональності, так і на рівні емоцій, як в форматі теоретичних міркувань, так і у форматі практичних кроків. Така різноплановість і зміна жанрів додає твору Боеція об'єму і демонструє

¹⁰⁴ Див. критичні спостереження Вендела в Wendel, "Trauma-Informed Theology," 13–15.

¹⁰⁵ Боецій, *Розрада*, 188; Boethius, "Consolatio," 144–45.

¹⁰⁶ Боецій, *Розрада*, 204; Boethius, "Consolatio," 161.

максимально цілісний, холистичний підхід до людини і її проблем. В такому розрізі посттравматичне богослов'я Боеція – це теологія серця і ума.

По-третє, Боецій не пропонує універсальних відповідей і не пише про травму загалом, але він чесно висвітлює ті богословсько-філософські проблеми, з якими стикнувся сам у своєму досвіді. У такий спосіб він поєднує вічне і актуальне. В «Розраді» йдеться про несправедливість життя, природу щастя, провидіння і (не) втручання Бога в історичні процеси, теодицею, сенс життя, існування свободи волі тощо. Ці великі й вічні теми «прив'язані» до маленьких проблем людини на ім'я Северин Боецій. Він не теоретизує про ці питання «взагалі», без врахування своїх реальних потреб, але і не зводить роботу свого ума до приземленого мислення, яке обертається суто навколо його переживань. Він поєднує те, про що йому болить зараз, з темами, які актуальні завжди. Так, «Розрада» стає текстом не про травму, а про глибоке богословствування на тлі травми.

Насамкінець, по-четверте, Боеціанське (пост)травматичне богослов'я вчить правильній зміні фокусу. Оплакування пережитого і чесна дискусія про нагальні проблеми – це перша половина справи. Інша половина – розширення і поглиблення перспективи. «Розрада» показує, як можна поступово виходити з теми болю і вчитися наново дивитися на життя, всесвіт і Бога. Вона показує, як внутрішній зір травмованої людини розширюється, щоб включити інші (позитивні) аспекти буття і, головне, зосередитися на Бозі. Головним об'єктом фокусування і думок, і практичних зусиль виявляється основна мета існування людини – процес зближення з Отцем і Творцем всього сущого. Саме на цьому наголошує Боецій.

Список літератури

- Аніцій Манлій Северин Боецій. *Розрада від філософії*. Вид. 2, випр. і доп. Пер. з лат. Андрій Содомора; передм. Володимир Кондзьолка; наук. ред., прим., покажч. Ростислав Паранько. Львів: Априорі, 2020.
- Аніцій Манлій Северин Боецій. *Теологічні трактати*. Пер. з латини й коментарі: Ростислав Паранько. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2007.
- Баркер, Пол А. *Подолання травми: глобальні, біблійні та пасторські перспективи*. Пер. з англ. Рівне: Формат-А, 2023.
- Кондзьолка, Володимир. “Останній римлянин’ Северин Боецій.” В *Розрада від філософії*, Северин Боецій, 19–48, вид. 2, випр. і доп. Пер. з лат. А. Содомора; передм. В. Кондзьолка; наук. ред., прим., покажч. Р. Паранько. Львів: Априорі, 2020.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-5*. 5th ed. Washington, DC; London: American Psychiatric Publishing, 2013.
- Arel, Stephanie N., and Shelly Rambo, eds. *Post-Traumatic Public Theology*. Cham: Palgrave Macmillan, 2016.

- Baldwin, Jennifer. *Trauma-Sensitive Theology: Thinking Theologically in the Era of Trauma*. Eugene, OR: Cascade Books, 2018.
- Barker, Paul A. *Tackling Trauma: Global, Biblical, and Pastoral Perspectives*. Carlisle: Langham Global Library, 2019.
- Barrón, Jorge Uscatescu. "Boethius' Glückseligkeitsbegriff zwischen spätantikem Neuplatonismus und Christentum vor dem Hintergrund einer an Gott orientierten Ethik." In *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, edited by Thomas Boehm, Thomas Juergasch, and Andreas Kirchner, 147–70. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.
- Blackwood, Stephen. *The Consolation of Boethius as Poetic Liturgy*. Oxford Early Christian Studies. Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2015.
- Boase, Elizabeth, and Christopher G. Frechette. *Bible Through the Lens of Trauma*. Semeia Studies 86. Atlanta, GA: SBL Press, 2016.
- Boethius. "Consolatio philosophiae." In *De consolazione philosophiae. Opuscula theologica*. Edited by Claudio Moreschini, Editio altera., 1–162. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. München; Leipzig: K. G. Saur, 2005.
- Carr, David M. *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins*. New Haven, CT: Yale University Press, 2014.
- Chadwick, Henry. *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*. Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 1981.
- Courcelle, Pierre. *La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire: antécédents et postérité de Boèce*. Études Augustiniennes. Paris: Études Augustiniennes, 1967.
- Dickie, June F. "Lament as a Contributor to the Healing of Trauma: an Application of Poetry in the Form of Biblical Lament." *Pastoral Psychology* 68, n. 2 (April, 1 2019): 145–56. doi:10.1007/s11089-018-0851-z.
- Donato, Antonio. *Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity*. London; New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Durand, Marion, Simon Shogry, i Dirk Baltzly. "Stoicism." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman, 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/stoicism/>.
- Fairbairn, Donald. "Patristic Soteriology: Three Trajectories." *Journal of Evangelical Theological Society* 50, n. 2 (June 2007): 289–310.
- Focht, Caralie. "The Joseph Story: a Trauma-Informed Biblical Hermeneutic for Pastoral Care Providers." *Pastoral Psychology* 69, n. 3 (June 1, 2020 p.): 209–23. doi:10.1007/s11089-020-00901-w.
- Fournier, Michael Christopher. "Cicero, Seneca and Boethius on Consolation." Ph.D. dissertation, Boston College, 2007.
- Gruber, Joachim. *Kommentar zu Boethius, De consolazione philosophiae*. 2. erweiterte Auflage. Texte und Kommentare 9. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2006.
- Holton, M. Jan, and Jill L. Snodgrass. "A Theoretical and Theological Reframing of Trauma." *Pastoral psychology* 72, n. 3 (2023): 337–51. doi:10.1007/s11089-023-01063-1.
- Lange, Dirk G. *Trauma Recalled: Liturgy, Disruption, and Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010.

- Magee, John. "Boethius." In *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, edited by Lloyd P. Gerson, 2:788–812. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- . "Boethius's *Consolatio* and Plato's *Gorgias*." In *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, edited by Thomas Boehm, Thomas Juergasch, and Andreas Kirchner, 13–29. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.
- . "The Good and Morality: *Consolatio* 2–4." In *The Cambridge Companion to Boethius*, edited by John Marenbon, 181–206. Cambridge Companions to Philosophers. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Marenbon, John. *Boethius*. Great Medieval Thinkers. New York, NY: Oxford University Press, 2003.
- . "Boethius's Unparadigmatic Originality and Its Implications for Medieval Philosophy." In *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, edited by Thomas Boehm, Thomas Juergasch, and Andreas Kirchner, 231–44. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014. doi:10.1515/9783110310757.231.
- . "Le temps, la prescience et le déterminisme dans la *Consolation de philosophie* de Boèce." In *Boèce ou la chaîne des savoirs: Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac, présidée par Edouard Bonnefous, Paris, 8-12 Juin 1999*, edited by Alain Galonnier, 521–46. Leuven: Peeters, 2003.
- McClintock, Karen A. *Trauma-Informed Pastoral Care: How to Respond When Things Fall Apart*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers, 2022.
- Moyo, Tabitha P. "The Injury of Trauma: A Critical Reflection on Theology of Trauma, in the Context of Gendered Violence in Zambian Christian Community." Master thesis, PTHU, 2016.
- O'Donnell, Karen. *Broken Bodies: The Eucharist, Mary and the Body in Trauma Theology*. London: SCM Press, 2018.
- . "Trauma Theology." In *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, edited by Brendan N. Wolfe, et al., June 6, 2023. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/TraumaTheology>.
- O'Donnell, Karen, i Katie Cross, eds. *Bearing Witness: Intersectional Perspectives on Trauma Theology*. London: SCM Press, 2022.
- . *Feminist Trauma Theologies: Body, Scripture, and Church in Critical Perspective*. London: SCM Press, 2020.
- Rambo, Shelly. "How Christian theology and practice are being shaped by trauma studies." *The Christian Century*, November 20, 2019. <https://www.christiancentury.org/article/critical-essay/how-christian-theology-and-practice-are-being-shaped-trauma-studies>.
- . *Resurrecting Wounds: Living in the Afterlife of Trauma*. Waco, TX: Baylor University Press, 2017.
- . *Spirit and Trauma: A theology of Remaining*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2010.
- Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford Early Christian Studies. Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2004.
- Shanzer, Danuta. "Interpreting the *Consolation*." In *The Cambridge Companion to Boethius*,

- edited by John Marenbon, 228–54. Cambridge Companions to Philosophers. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Sharples, Robert. “Fate, Prescience and Free Will.” In *The Cambridge Companion to Boethius*, edited by John Marenbon, 207–27. Cambridge Companions to Philosophers. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Streets, Frederick. “Social Work and a Trauma-Informed Ministry and Pastoral Care: A Collaborative Agenda.” *Social Work & Christianity* 42, n. 4 (2015): 470–87.
- Wendel, Alex R. “Trauma-Informed Theology or Theologically Informed Trauma?: Traumatic Experiences and Theological Method.” *Journal of Reformed Theology* 16, n. 1–2 (April 8, 2022): 3–26. doi:10.1163/15697312-bja10022.

References

- Anitsiï Manliï Severyn Boetsiï. *Rozrada vid filosofii* [*Consolation of Philosophy*]. Vyd. 2, vypr. i dop. Pep. z lat. Andriï Sodomora; peredm. Volodymyr Kondz'olka; nauk. red., prym., pokazhch. Rostyslav Paran'ko. L'viv: Apriori, 2020. [In Ukrainian].
- Anitsiï Manliï Severyn Boetsiï. *Teolohichni traktaty* [*The Theological Tractates*]. Per. z latyny i komentari: Rostyslav Paran'ko. L'viv: Vydavnytstvo Ukraïns'koho katolyts'koho universytetu, 2007. [In Ukrainian].
- Barker, Paul A. *Podolanniã travmy: hlobal'ni, bibliïni ta pastors'ki perspektyvy* [*Tackling Trauma: Global, Biblical, and Pastoral Perspectives*]. Per. z anhł. Rivne: Format-A, 2023.
- Kondz'olka, Volodymyr. ““Ostanniï rymlïanyn' Severyn Boetsiï [The Last of the Romans].” V *Rozrada vid filosofii, Severyn Boetsiï*, 19–48, vyd. 2, vypr. i dop. Per. z lat. A. Codomopa; peredm. B. Kondz'olka; nauk. red., prym., pokazhch. R. Paran'ko. L'viv: Apriori, 2020. [In Ukrainian].
- Arel, Stephanie N., and Shelly Rambo, eds. *Post-Traumatic Public Theology*. Cham: Palgrave Macmillan, 2016.
- Baldwin, Jennifer. *Trauma-Sensitive Theology: Thinking Theologically in the Era of Trauma*. Eugene, OR: Cascade Books, 2018.
- Barker, Paul A. *Tackling Trauma: Global, Biblical, and Pastoral Perspectives*. Carlisle: Langham Global Library, 2019.
- Barrón, Jorge Uscatescu. “Boethius' Glückseligkeitsbegriff zwischen spätantike Neuplatonismus und Christentum vor dem Hintergrund einer an Gott orientierten Ethik.” In *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, edited by Thomas Boehm, Thomas Juergasch, and Andreas Kirchner, 147–70. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.
- Blackwood, Stephen. *The Consolation of Boethius as Poetic Liturgy*. Oxford Early Christian Studies. Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2015.
- Boase, Elizabeth, and Christopher G. Frechette. *Bible Through the Lens of Trauma*. Semeia Studies 86. Atlanta, GA: SBL Press, 2016.
- Boethius. “Consolatio philosophiae.” In *De consolazione philosophiae. Opuscula theologica*. Edited by Claudio Moreschini, Editio altera., 1–162. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. München; Leipzig: K. G. Saur, 2005.

- Carr, David M. *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins*. New Haven, CT: Yale University Press, 2014.
- Chadwick, Henry. *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*. Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 1981.
- Courcelle, Pierre. *La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire: antécédents et postérité de Boèce*. Études Augustiniennes. Paris: Études Augustiniennes, 1967.
- Dickie, June F. "Lament as a Contributor to the Healing of Trauma: an Application of Poetry in the Form of Biblical Lament." *Pastoral Psychology* 68, n. 2 (April, 1 2019): 145–56. doi:10.1007/s11089-018-0851-z.
- Donato, Antonio. *Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity*. London; New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Durand, Marion, Simon Shogry, i Dirk Baltzly. "Stoicism." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman, 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/stoicism/>.
- Fairbairn, Donald. "Patristic Soteriology: Three Trajectories." *Journal of Evangelical Theological Society* 50, n. 2 (June 2007): 289–310.
- Focht, Caralie. "The Joseph Story: a Trauma-Informed Biblical Hermeneutic for Pastoral Care Providers." *Pastoral Psychology* 69, n. 3 (June 1, 2020 p.): 209–23. doi:10.1007/s11089-020-00901-w.
- Fournier, Michael Christopher. "Cicero, Seneca and Boethius on Consolation." Ph.D. dissertation, Boston College, 2007.
- Gruber, Joachim. *Kommentar zu Boethius, De consolatione philosophiae*. 2. erweiterte Auflage. Texte und Kommentare 9. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2006.
- Holton, M. Jan, and Jill L. Snodgrass. "A Theoretical and Theological Reframing of Trauma." *Pastoral psychology* 72, n. 3 (2023): 337–51. doi:10.1007/s11089-023-01063-1.
- Lange, Dirk G. *Trauma Recalled: Liturgy, Disruption, and Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010.
- Magee, John. "Boethius." In *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, edited by Lloyd P. Gerson, 2:788–812. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- . "Boethius's *Consolatio* and Plato's *Gorgias*." In *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, edited by Thomas Boehm, Thomas Juergasch, and Andreas Kirchner, 13–29. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.
- . "The Good and Morality: *Consolatio* 2–4." In *The Cambridge Companion to Boethius*, edited by John Marenbon, 181–206. Cambridge Companions to Philosophers. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Marenbon, John. *Boethius*. Great Medieval Thinkers. New York, NY: Oxford University Press, 2003.
- . "Boethius's Unparadigmatic Originality and Its Implications for Medieval Philosophy." In *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, edited by Thomas Boehm, Thomas Juergasch, and Andreas Kirchner, 231–44. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014. doi:10.1515/9783110310757.231.

- . “Le temps, la prescience et le déterminisme dans la *Consolation de philosophie* de Boèce.” In *Boèce ou la chaîne des savoirs: Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac, présidée par Edouard Bonnefous, Paris, 8-12 Juin 1999*, edited by Alain Galonnier, 521–46. Leuven: Peeters, 2003.
- McClintock, Karen A. *Trauma-Informed Pastoral Care: How to Respond When Things Fall Apart*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers, 2022.
- Moyo, Tabitha P. “The Injury of Trauma: A Critical Reflection on Theology of Trauma, in the Context of Gendered Violence in Zambian Christian Community.” Master thesis, PTHU, 2016.
- O’Donnell, Karen. *Broken Bodies: The Eucharist, Mary and the Body in Trauma Theology*. London: SCM Press, 2018.
- . “Trauma Theology.” In *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, edited by Brendan N. Wolfe, et al., June 6, 2023. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/TraumaTheology>.
- O’Donnell, Karen, i Katie Cross, eds. *Bearing Witness: Intersectional Perspectives on Trauma Theology*. London: SCM Press, 2022.
- . *Feminist Trauma Theologies: Body, Scripture, and Church in Critical Perspective*. London: SCM Press, 2020.
- Rambo, Shelly. “How Christian theology and practice are being shaped by trauma studies.” *The Christian Century*, November 20, 2019. <https://www.christiancentury.org/article/critical-essay/how-christian-theology-and-practice-are-being-shaped-trauma-studies>.
- . *Resurrecting Wounds: Living in the Afterlife of Trauma*. Waco, TX: Baylor University Press, 2017.
- . *Spirit and Trauma: A theology of Remaining*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2010.
- Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford Early Christian Studies. Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2004.
- Shanzer, Danuta. “Interpreting the *Consolation*.” In *The Cambridge Companion to Boethius*, edited by John Marenbon, 228–54. Cambridge Companions to Philosophers. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Sharples, Robert. “Fate, Prescience and Free Will.” In *The Cambridge Companion to Boethius*, edited by John Marenbon, 207–27. Cambridge Companions to Philosophers. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Streets, Frederick. “Social Work and a Trauma-Informed Ministry and Pastoral Care: A Collaborative Agenda.” *Social Work & Christianity* 42, n. 4 (2015): 470–87.
- Wendel, Alex R. “Trauma-Informed Theology or Theologically Informed Trauma?: Traumatic Experiences and Theological Method.” *Journal of Reformed Theology* 16, n. 1–2 (April 8, 2022): 3–26. doi:10.1163/15697312-bja10022.

Boethius and (Post-)Traumatic Historical Theology: The Processing of Trauma and Theologizing in *The Consolation of Philosophy*

Rostislav TKACHENKO

Eastern European Institute of Theology, Lviv, Ukraine

Trinity Hall, University of Cambridge, United Kingdom

ORCID: 0000-0002-5355-2090

Abstract: Contemporary discussions about the theology of trauma include a very limited array of texts from the history of Christian theology. In order to broaden and deepen the scope of theological reflections on the traumatic experience, the article proposes to analyze Boethius' *Consolation of Philosophy* (c. 475–c. 526) from the perspective of (post)traumatic theology and to consider the work through the prism of the key question: how and about what does Boethius theologize in the context of his traumatic experience, which was the prerequisite and motivation for his writing this treatise?

Boethius's thoughts are considered as a step-by-step processing of the traumatic experience (verbalization, rationalization, and theologization), which is carried out through different genres he employs (poetry, narrative, and philosophical prose). In this way, he integrates a number of philosophical and theological ideas in his reflection on trauma and considers the process of rethinking his experience in intellectual, emotional, spiritual, and practical dimensions.

Keywords: Boethius, Consolation of Philosophy, trauma, theology of trauma, post-traumatic theology.

Надійшла до редакції / Received 22.10.2023

Прийнята до публікації / Accepted 16.11.2023